Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/encyclopediajuda0001vari

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

זיז יתרם וחוח ערוגים ועץ הרעת והנחש

Adam und Eva

aus dem hebräischen Pentateuch Add. 11639
des British Museum (13 Jht.)

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

DAS JUDENTUM IN GESCHICHTE UND GEGENWART

ERSTER BAND
AACH—AKADEMIEN

VERLAG ESCHKOL A.-G / BERLIN

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
INSBESONDERE DIE DER ÜBERSETZUNG
PRINTED IN GERMANY
COPYRIGHT 1928 BY VERLAG ESCHKOL A.-G., BERLIN
GEDRUCKT IN DER OFFIZIN VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG
EINBAND NACH ZEICHNUNG VON E. R. WEISS

REDAKTION

Chefredakteur: Dr. Jakob Klatzkin
Stellvertretender Chefredakteur: Prof. Dr. I. Elbogen

Dr. H. Brody, Prag:	Mittelalterliche Poesie; Moralliteratur und Homiletik; rabbinische Literatur (jüngere Periode)
Dr. M. Ehrenpreis, Stockholm:	Neuhebräische Literatur
Prof. Dr. I. Elbogen, Berlin:	Geschichte der Juden im Altertum; Geschichte der Juden in Deutschland und Italien im Mittelalter und in der Neuzeit; Liturgie
Dr. J. Freimann, Posen:	Rabbinische Literatur (ältere Periode)
Dr. Nachum Goldmann, Berlin, und Dr. B. Jacob, Dortmund:	Das Judentum der Gegenwart
Prof. Dr. Michael Guttmann, Breslau:	Talmud und talmudische Literatur
Dr. Jakob Klatzkin, Berlin:	Philosophie und Religionsphilosophie; Kabbala; Chassidismus
Prof. Dr. I. Markon, Berlin:	Karäer; Bibliographie
Dr. I. Schipper, Warschau:	Jiddische Literatur
Dr. M. Soloweitschik, Berlin:	Bibelwissenschaft
Dr. H. Torczyner, Berlin:	Alter Orient; semitische Sprachwissenschaft
Prof. Dr. Gotthold Weil, Berlin:	Arabisch-jüdische Literatur; Islam
Dr. M. Wischnitzer, Berlin:	Geschichte der Juden in den slawischen, romanischen und angelsächsischen Ländern im Mittelalter und in der Neuzeit; Sozial- und Wirtschaftsgeschichte

Dr. Alfred Einstein und Arno Nadel, Berlin: Musik / Dr. Fritz Kahn: Naturwissenschaften
Dr. Max Osborn und Dr. Karl Schwarz: Bildende Künste / Dipl.-Arch. Rahel Wischnitzer-Bernstein: Architektur

66762

Wissenschaftliche Mitarbeiter der Zentralredaktion

D. J. Bornstein / Dr. Irene Chanoch / M. E. Jernensky

Baruch Krupnik, Redaktionssekretär / Dr. O. Wolfsberg / Dr. M. Zobel.

Signaturen der Redakteure und Mitarbeiter des ersten Bandes

A. E.-N. . . . Dr. Alfred Einstein, Berlin / Arno Nadel, Berlin
A. K. . . . . Dr. A. Kaminka, Wien
A. M. . . . . Prof. Dr. A. Marmorstein, London
A. Me. . . . A. Menes, Berlin
A. S. . . . . Dr. Alexander Scharff, Berlin
A. S. E. . . . A. S. Eschkoli, Paris
A. W. S. . . Dr. Auguste Weldler-Steinberg, Zürich
A. Z. . . . . Arnold Zweig, Berlin
B. . . . . Dr. H. Brody, Prag
B. H. . . . . Prof. Dr. B. Heller, Budapest
B. K. . . . . Baruch Krupnik, Berlin
B. S. . . . . Dr. B. Suler, Berlin
C. D. . . . . Dr. Ch. Duschinsky, London
C. G. . . . . Dr. C. Gebhardt, Frankfurt a. M.
C. T. H. . . . Dr. C. T. Hoffmann, Berlin
D. B. G. . . D. Ben-Gorion, Tel-Awiw
D. J. B. . . . D. J. Bornstein, Berlin
D. P. . . . . Daniel Persky, New York
E. . . . . Prof. Dr. I. Elbogen, Berlin
E. A. . . . . Elkan N. Adler, London
E. B. . . . . Dr. E. Bickermann, Berlin
E. S. . . . . Elsie Schryver, London
F. . . . . Dr. J. Freimann, Posen
F. B. . . . . Dr. Fritz Baer, Berlin
F. K. . . . . Dr. Fritz Kahn, Berlin
F. La. . . . . F. Lachower, Tel-Awiw
F. L. S. . . . Dr. F. L. Steinthal, Münster
F. M. . . . . Dr. F. Millner, Frankfurt a. M.
G.-J. . . . . Dr. Nachum Goldmann, Berlin / Dr. B. Jacob, Dortmund
G. S. . . . . Dr. G. Scholem, Jerusalem
G. Sa. . . . . Prof. Dr. G. Salomon, Frankfurt a. M.
G. W. . . . . Prof. Dr. Gotthold Weil, Berlin
H. H. . . . . Rabb. H. Horowitz, Dresden
H. L. . . . . H. Lichtenstein, Berlin
H. Le. . . . . Dr. Hans Lewy, Berlin
H. R. . . . . Dr. H. Rudy, Berlin
H. Sch. . . . Dr. H. Schachtel, Breslau
I. Ch. . . . . Dr. Irene Chanoch, Berlin
I. G. . . . . Dr. I. Goldberger, Tata / Ungarn
I. M. S. . . . Dr. I. M. Salkind, Harrogate
I. O. L. . . . Dr. I. O. Lewin, Berlin
I. S. . . . . Prof. Dr. I. Scheftelowitz, Köln
I. Sch. . . . Dr. I. Schipper, Warschau
I. Z. . . . . Dr. I. Zoller, Triest
J. . . . . Dr. B. Jacob, Dortmund
J. B. . . . . Dr. J. Brutzkus, Berlin
J. G. . . . . Prof. Dr. Julius Guttmann, Berlin
J. Gu. . . . J. Gutmann, Berlin
J. H. . . . . Prof. Dr. J. Horovitz, Frankfurt a. M.
J. He. . . . . Dr. Josef Heller, Berlin
J. K. . . . . Dr. J. Kaufmann, Berlin
J. Le. . . . . J. Lestschinski, Berlin
J. L-n. . . . Dr. J. Lewinsohn, Königsberg i. Pr.
J. M. . . . . Dr. J. Mann, Cincinnati
J. Me. . . . Dr. Josef Meisl, Berlin
J. N. S. . . . Dr. J. N. Simchoni
K. . . . . Dr. Jakob Klatzkin, Berlin
L. D. . . . . Dr. L. Davidsohn, Berlin
L. D-r. . . . Dr. Leo Deutschländer, Wien
L. S. . . . . Dr. L. Singer, Várpalota/Ungarn
L. W. . . . . Lucien Wolf, London
M. . . . . Prof. I. Markon, Berlin
M. B. . . . . Prof. Dr. M. Balaban, Warschau
M. E. . . . . Dr. M. Ehrenpreis, Stockholm
M. E. J. . . . M. E. Jernensky, Berlin
M. G. . . . Prof. Dr. Michael Guttmann, Breslau
M. Gi. . . . Dr. M. Ginsburger, Straßburg
M. Go. . . . Dr. M. Goldmann, Berlin
M. K. . . . . Prof. Dr. M. Klein, Budapest
M. P. . . . . Dr. M. Pleßner, Berlin
M. S. . . . . Dr. M. Soloweitschik, Berlin
M. W-g. . . . Dr. M. Weißberg, Stanislawow
M. W-t. . . . Dr. M. Weichert, Warschau
M. W-y. . . . Dr. M. Wilensky, Berlin
M. Z. . . . . Dr. M. Zobel, Berlin
N. . . . . Arno Nadel, Berlin
O.-S. . . . . Dr. Max Osborn, Berlin / Dr. Karl Schwarz, Berlin

O. W. . . . . Dr. O. Wolfsberg, Berlin
O. Wa. . . . Prof. Dr. OttoWarburg, Tel-Awiw
P. L. . . . . Dr. P. Lazarus, Wiesbaden
R. W. B. . . Rahel Wischnitzer-Bernstein, Berlin
S. . . . . Dr. Karl Schwarz, Berlin
S. A. H. . . Dr. S. A. Horodezky, Berlin
S. A. R. . . S. A. Rosanes, Sofia
S. B. . . . . Dr. Siegfried Bernfeld, Berlin
S. Bi. . . . . Dr. S. Bialoblocki, Gießen
S. E. . . . . Dr. S. Eisenstadt, Jerusalem
S. Eh. . . . . Sophie Ehrlich, Warschau
S. J. S. . . . Dr. Samuel Josef Schulsohn, Berlin
S. Kl. . . . . Prof. Dr. S. Klein, Nové Zámky
S. Kr. . . . . Prof. Dr. S. Krauss, Wien
S. L. . . . . Prof. S. H. Lieben, Prag
S. M. . . . . Dr. S. Muntner, Berlin
S. W. . . . . Dr. S. Weinberg, Berlin
T. . . . . Dr. H. Torczyner, Berlin
U. C. . . . . Prof. Dr. U. Cassuto, Florenz
W. . . . . Dr. M. Wischnitzer, Berlin

GELEITWORT

Das jüdische Schrifttum ist in den entscheidenden Phasen seiner Entwicklung durch die Tendenz gekennzeichnet, die geistigen Errungenschaften und Werte des Judentums, Ergebnisse schöpferischer Wirksamkeit vieler Generationen, zusammenzufassen, in Sammelwerken festzulegen und zu sichern, sie somit vor Vergessenheit zu bewahren und späteren Geschlechtern zu überliefern. Dieses ihm innewohnende Bestreben hatte, geschichtlich gesehen, die doppelte Funktion der Erhaltung und der Fortbildung; die Sichtung und Sicherung des geistigen Bestandes der Vergangenheit und der Gegenwart haben gestaltende Kräfte wachgerufen und neue Impulse für die Zukunft ausgelöst, haben — ungeachtet des formalen Abschlusses durch Kanonisierung — das Judentum um neue Kulturwerte bereichert. So hegte die jüdische Literatur aller Zeiten große Vorliebe für enzyklopädisch angelegte Werke, die freilich nur zum kleineren Teil alphabetisch aufgebaut sind, während die meisten Schriftwerke dieser Art einer anderen Anordnung folgen: so die monumentalen Enzyklopädien der Mischna und des Talmud, das halachische Standardwerk „Mischne Tora" des Maimonides, die späteren Gesetzeskompendien von Jakob ben Ascher und Josef Karo, Isaak Lamprontis „Pachad Jizchak", die nach der Reihenfolge der biblischen Gebote angeordneten Sammelwerke von Mose Coucy, Aaron ha-Levi aus Barcelona u. a. m.

Entspricht die Sammlung und Zusammenfassung des im Laufe der Zeit angehäuften, weithin zerstreuten jüdischen Wissensstoffes schon in allen Jahrhunderten jüdischer Vergangenheit einer im Wesen des Judentums tief verwurzelten Grundtendenz seines geistigen Schaffens, so ist die Erfüllung dieser Aufgabe für unsere Zeit geradezu eine dringende Notwendigkeit geworden, da einerseits der Umfang des zu sammelnden Wissensstoffes ins Unabsehbare gestiegen, andererseits eine auf inniger Vertrautheit mit den Quellen gegründete und zuverlässige Kenntnis der jüdischen Wissenschaft in allen ihren Verzweigungen immer seltener anzutreffen ist. Unseren Geistesgütern droht somit die Gefahr des Dahinschwindens und Vergessenwerdens, wenn sie nicht gesammelt und in einer auch der weiten jüdischen Öffentlichkeit gemeinverständlichen Form zur Darstellung gebracht werden. Infolge der geringen Kenntnis der hebräischen Sprache bleibt weiten jüdischen Kreisen der Zugang zu den Quellen jüdischer Wissenschaft und das Verständnis der großen Epochen der jüdischen Geistesgeschichte verschlossen. Darum bedeutet die Schaffung einer modernen Enzyklopädie des Judentums gewissermaßen ein Erlösungswerk für viele zerstreute und meist unzugängliche historische Werte des Judentums.

Zweck der Enzyklopädie

So ist es verständlich, daß schon durch das ganze 19. Jahrhundert in der jüdischen Wissenschaft und Literatur immer wieder die Forderung nach Inangriffnahme einer zeitgemäßen jüdischen Enzyklopädie erhoben wurde. Kein Geringerer als Moritz Steinschneider stellte diese Forderung bereits vor 80 Jahren für den Kulturkreis des deutschen Judentums; kein Geringerer als Achad Haam war der erste, der im hebräischen Kulturkreise die Verwirklichung dieser Forderung versuchte, ohne sie allerdings durchführen

zu können. Den ersten geglückten Versuch nach dieser Richtung unternahm die vor 25 Jahren in New York begonnene Jewish Encyclopedia, die als erste moderne jüdische Enzyklopädie einen historischen Markstein in der Entwicklung der jüdischen Wissenschaft darstellt. Ihr folgte nach wenigen Jahren die in russischer Sprache erschienene Jewreiskaja Enziklopedija, die insbesondere auf dem Gebiete der Geschichte des osteuropäischen Judentums neue Materialien verarbeitete, während der in Amerika herausgegebene hebräische Ozar Jisrael wohl kaum als wissenschaftliche Enzyklopädie angesprochen werden kann.

Beide Enzyklopädien — die englische wie die russische — sind heute überholt; sie entsprechen in vielen Gebieten nicht mehr dem gegenwärtigen Stande der jüdischen Wissenschaft und sind, was die Darstellung des zeitgenössischen Judentums betrifft, durch die umwälzenden Ereignisse des Weltkrieges naturgemäß völlig veraltet. Ein Vierteljahrhundert ist in der Geschichte der Wissenschaft unserer Zeit ein außerordentlich großer Zeitraum; ein doppelt großer Zeitraum in der Geschichte einer relativ so jungen Wissenschaft, wie es die Wissenschaft des Judentums ist. Das im Erscheinen begriffene „Jüdische Lexikon" stellt sich in erster Reihe die Aufgabe, als populäres Nachschlagewerk in vier Bänden — unter besonderer Berücksichtigung der Gegenwart — jüdisches Wissen zu vermitteln. Und so bedeutet die Herausgabe einer umfassenden Enzyklopädie des Judentums, die die letzten Ergebnisse der Wissenschaft verwertet, die Erfüllung eines dringenden Bedürfnisses für das gesamte zeitgenössische Judentum. In erhöhtem Maße gilt dies für das deutsche Judentum, das die moderne Wissenschaft des Judentums begründet hat und besonders dazu berufen ist, die Herausgabe einer umfassenden jüdischen Enzyklopädie zu ermöglichen.

Entstehung

In Erkenntnis dieser Notwendigkeit haben die Leiter des Verlages „Eschkol", Dr. Nachum Goldmann und Dr. Jakob Klatzkin, schon vor vier Jahren beschlossen, die Herausgabe einer neuen Enzyklopädie des Judentums in die Wege zu leiten. Im Jahre 1924 wurden auf ihre Initiative hin in mehrfachen Beratungen mit jüdischen Gelehrten in Berlin die ersten Richtlinien für den Aufbau der neuen Enzyklopädie festgelegt. Unmittelbar darauf begannen die Vorbereitungen zur wissenschaftlichen und finanziellen Organisierung des Unternehmens. Im Sommer 1925 gewann der Verlag für die redaktionellen Vorarbeiten den Historiker Dr. J. N. Simchoni, dessen Tätigkeit durch einen jähen Tod nach einem Jahre beendet wurde. Im Herbst 1925 trat Dr. M. Soloweitschik in den engeren Kreis des Redaktionskollegiums ein. Seit Beginn der Arbeit nahm Prof. Dr. I. Elbogen an der Vorbereitung des Werkes regen Anteil und hat dann die Stellvertretung des Chefredakteurs übernommen. Die Chefredaktion liegt in den Händen von Dr. Jakob Klatzkin.

Die wissenschaftliche Vorarbeit bestand vor allem in der Herstellung des etwa 40 000 Stichwörter umfassenden Registers, die zwei Jahre in Anspruch nahm. Danach wurden die Abteilungsredakteure bestimmt, die Mitarbeiter in den verschiedenen Ländern gewonnen, worauf die Aufteilung des Materials des ersten Bandes erfolgte: Aufgaben, die bei der räumlichen Zerstreuung der jüdischen Gelehrten über viele Länder ganz besondere Schwierigkeiten boten. Bei der Auswahl der Mitarbeiter wurde darauf Wert gelegt, für alle fachwissenschaftlichen Artikel möglichst sachkundige und kompetente Autoren zu finden. Es ist uns gelungen, einen Stab von mehreren Hundert Mitarbeitern zu organisieren, dem die

bedeutendsten jüdischen Gelehrten und Schriftsteller der verschiedenen Länder, sowie eine ansehnliche Anzahl hervorragender nichtjüdischer Gelehrter angehören. Im Verlaufe dieser vorbereitenden Arbeit ergab sich die Notwendigkeit, die ursprünglich in Aussicht genommene Zahl von 10 Bänden der *Encyclopaedia Judaica* auf 15 Bände (außer einem Indexband) zu erhöhen. Bei der Durchführung dieser wissenschaftlichen Vorbereitungsarbeit war uns die Mithilfe von mehreren jüdischen Gelehrten besonders wertvoll, von denen ein Teil auch der gegenwärtigen Redaktion angehört.

*

Die finanzielle Sicherstellung eines Werkes von solchem Ausmaß wäre ohne hochherzige Förderung nicht möglich gewesen. Hier sei an erster Stelle Herr Jakob Goldschmidt-Berlin genannt, der an der Schaffung des Werkes von Anbeginn regen Anteil genommen und durch die großzügige und tatkräftige Form seiner Mitwirkung das Erscheinen der *Encyclopaedia Judaica* in hohem Maße gefördert hat. Ihm ist es gelungen, ein Komitee von Förderern dieses Werkes zu bilden, die den größeren Teil der notwendigen Beträge zur Verfügung gestellt haben. Die Wissenschaft des Judentums, die durch das Erscheinen dieses Werkes einen starken Antrieb erhält, wird Herrn Jakob Goldschmidt dauernden Dank wissen.

Förderer der Encyclopaedia Judaica

Dem unter seinem Vorsitz stehenden Komitee gehören an die Herren: Hans Arnhold-Berlin, Siegfried Aufhäuser-München, Siegmund Bodenheimer-Berlin, Willy Dreyfus-Berlin, Jakob Feitel-Mannheim, Julius Gumpel-Hannover, Carl Hagen-Berlin, Dr. Albert Hahn-Frankfurt a. M., Siegmund Hirsch-Berlin, A. Jarislowsky-Berlin, Dr. Isi Kahn-Jaffa-Berlin, Julius Klausner-Berlin, Wilhelm Kleemann-Berlin, Eugen Landau-Berlin, H. Leubsdorf-Köln a. Rh., Dr. Fritz Mannheimer-Amsterdam, Oscar Oppenheimer-Frankfurt a. M., Ignatz Petschek-Außig, Gerson Simon-Berlin, Curt Sobernheim-Berlin, Dr. Walter Sobernheim-Berlin, Julius Schwarz-Berlin, Heinrich Stahl-Berlin, Ottmar E. Strauss-Köln, Ernst Wallach-Berlin, Fritz Wallach-Berlin, Max M. Warburg-Hamburg, Max v. Wassermann-Berlin, Oscar Wassermann-Berlin, Emil Wechsler-Berlin, Emil Wittenberg-Berlin.

Neben dieser Mithilfe vieler einzelner Persönlichkeiten erschien es uns von vornherein notwendig, weitere jüdische Kreise, vor allem die führenden jüdischen Organisationen und Institutionen der verschiedenen Länder, zur moralischen und finanziellen Unterstützung des Werkes heranzuziehen. In jahrelanger Arbeit ist es der Leitung des Verlages geglückt, in den wichtigsten Ländern Landeskomitees für die *Encyclopaedia Judaica* zu schaffen, denen führende Männer des öffentlichen Lebens und maßgebende Vertreter der großen jüdischen Gemeinden und Verbände angehören; diese haben die Aufgabe übernommen, das Interesse für die *Encyclopaedia Judaica* in den weitesten jüdischen Kreisen wachzurufen und an der Beschaffung der zur Herausgabe des Werkes erforderlichen Mittel mitzuwirken. Allen Mitgliedern dieser Komitees, insbesondere Herrn Prof. Dr. M. Sobernheim, der uns von Anbeginn hilfreich und fördernd zur Seite stand, sei herzlicher Dank für ihre Mithilfe ausgesprochen. Es sei mit Genugtuung festgestellt, daß alle jüdischen Kreise und Persönlichkeiten, an die wir herantraten, volles Verständnis für die Bedeutung dieses Werkes bekundeten und sich bereitwillig in den Dienst der Sache

stellten. Insbesondere sei in diesem Zusammenhange die wertvolle Förderung hervorgehoben, die die Großloge des Ordens Bne-Briss für Deutschland, die meisten jüdischen Großgemeinden Deutschlands, ganz besonders aber die Jüdische Gemeinde Berlin sowie der Preußische Landesverband Jüdischer Gemeinden der *Encyclopaedia Judaica* zuteil werden ließen.

*

Eine jüdische Enzyklopädie als Gesamtdarstellung des Judentums bedingt ihrem Charakter nach eine von allgemeinen Enzyklopädien und lexikalischen Nachschlagewerken vielfach abweichende Gliederung und Verteilung des Stoffes. Die durch alphabetische Anordnung bewirkte Zerstreuung des Inhalts beeinträchtigt in Enzyklopädien allgemeiner Natur nicht ihre Zweckbestimmung; besteht doch meist kein innerer organischer Zusammenhang zwischen den verschiedenen in ihnen behandelten Gegenständen. Eine jüdische Enzyklopädie hingegen soll in ihren einzelnen Bezirken das historisch einheitliche Judentum in all seinen Entwicklungsstufen und Äußerungsformen, in seinen Wirkungen und Auswirkungen als ein geschlossenes Ganzes zur Darstellung bringen; die mechanische Aneinanderfügung der Artikel nach der Reihenfolge des Alphabets verletzt daher im Grunde den Charakter eines solchen Organs und verwischt sein einheitliches Gepräge. Dieser schwere Nachteil läßt sich nur durch die ergänzende Anwendung eines anderen Ordnungsprinzips einigermaßen korrigieren, indem die in den einzelnen Artikeln behandelten Gegenstände überdies noch in größere Monographien eingereiht werden, die die Wechselbeziehungen der verschiedenen Materien hervortreten lassen und durch Wahrung der inneren Zusammenhänge einer allzu großen Zersplitterung des Stoffes entgegenwirken.

Charakter der Encyklopaedia Judaica

In Erkenntnis dieses zwiefachen Erfordernisses hat die *Encyclopaedia Judaica* für eine entsprechende Stoffgliederung nach Möglichkeit Sorge getragen und ist bestrebt, dem Gesichtspunkt systematischer Monographien — die nach Bedarf auch in Sonderdrucken erscheinen sollen — Geltung zu verschaffen. So wird die *Encyclopaedia Judaica* beispielsweise außer den Einzelartikeln über jüdische Künstler, Schriftsteller, Ärzte, Philosophen, Politiker, Wirtschaftsmänner zusammenfassende Abhandlungen über Juden in der Kunst, Literatur (der deutschen, französischen, englischen usw.), Medizin, Philosophie, Politik, Wirtschaft u. dgl. m. bringen. Das gleiche Verfahren muß auch hinsichtlich der inneren Struktur und der Gliederung umfassender Gesamtdarstellungen bedeutsamer Erscheinungen im Judentum Anwendung finden; so sollen neben Einzelartikeln über Begriffe und Termini der jüdischen Religion, der jüdischen Sittenlehre, des jüdischen Rechts, der jüdischen Liturgie usw. monographieartig umfassende Gesamtdarstellungen der jüdischen Religion, des jüdischen Rechts, der jüdischen Sittenlehre, der jüdischen Liturgie u. dgl. gegeben werden. Schon dieser erste Band enthält einige Monographien dieser Art, wie: Abgaben und Steuern; Agadische Literatur; Ägypten; Akademien, talmudische.

Diese Anordnung hat noch einen weiteren Vorzug. Die früheren jüdischen Enzyklopädien weisen auch in ihrem Tatsachenmaterial, und nicht allein hinsichtlich der Werturteile, viele Unstimmigkeiten und Widersprüche auf. Infolge der räumlichen Trennung inhaltlich verwandter Artikel war wohl der Redaktion die Möglichkeit genommen, Widersprüche in den Beiträgen der verschiedenen Mitarbeiter auszu-

schalten. Solche Übelstände können durch das von uns angewandte System der Monographien eher vermieden werden. Diese ermöglichen es der *Encyclopaedia Judaica*, eine organisch-einheitliche Darstellung der Entwicklung des jüdischen Volkes in allen Zeitaltern seines historischen Daseins zu bieten und zugleich eine zuverlässige Quelle des Wissens als Nachschlagewerk für alle am Judentum interessierten Kreise zu sein.

Neuerungen

Da die Wissenschaft des Judentums in den letzten Dezennien auf vielen Gebieten tiefgreifende Wandlungen erfahren hat, bieten die meisten Artikel der *Encyclopaedia Judaica* wesentliche Neuerungen gegenüber dem in den früheren jüdischen Enzyklopädien verarbeiteten Wissensstoff; um so mehr, als diesen Enzyklopädien — dies kann ihre großen Verdienste nicht schmälern — naturgemäß viele folgenschwere Mängel von Erstlingswerken anhaften, sowohl hinsichtlich des Inhalts als auch des Aufbaus der Artikel. Insbesondere gilt dies von den Disziplinen der alt-orientalischen Wissenschaft, der Bibelforschung und der vergleichenden Religionswissenschaft, der Hellenistica, der Geonica, der Geschichte der Kabbala und des Chassidismus, der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und selbstverständlich von der Darstellung des zeitgenössischen Judentums in allen seinen Erscheinungen. Die wissenschaftliche Ergründung des Talmuds und des talmudischen Rechts, die fortschreitende Erforschung der semitischen Sprachen, die neueren Einzelstudien auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte, insbesondere der politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge, sowie der neuhebräischen und jiddischen Literatur haben der *Encyclopaedia Judaica* die Aufgabe zugewiesen, den Wissensstoff auch dieser Gebiete in Neubearbeitung und Neugestaltung zu vermitteln. Besonderer Wert wurde auch auf die Einbeziehung mancher bisher vernachlässigter Gebiete gelegt, wie der jüdischen Kunst, der jüdischen Folklore, der Demographie und Berufsstatistik u. a. m. Eine Neuerung bietet die *Encyclopaedia Judaica* auch hinsichtlich der Gliederung großer biblischer Artikel, insofern als in einem besonderen Abschnitt auch die Auffassung der jüdischen, insbesondere der mittelalterlichen Exegese dargelegt wird.

Darstellungsform

Die *Encyclopaedia Judaica* ist beflissen, unbeschadet des wissenschaftlichen Charakters des Werkes, ihren Artikeln eine gemeinverständliche Darstellungsform zu geben und die Verwendung fachwissenschaftlicher Ausdrücke, soweit sie nicht kurz erläutert werden können und unentbehrlich sind, auf ein Mindestmaß zu beschränken.

Transkription

Aus den gleichen Erwägungen hat die *Encyclopaedia Judaica* davon Abstand genommen, eine streng wissenschaftliche und notwendigerweise durch Ersatzzeichen komplizierte Transkription zur Anwendung zu bringen. Sie hat vielmehr einen Mittelweg gewählt, der dem wissenschaftlichen Gesichtspunkte hinreichend Rechnung trägt, ohne die Lektüre zu erschweren.

Objektivität

Geleitet von dem Streben nach rückhaltloser, strenger Objektivität, ist die *Encyclopaedia Judaica* darauf bedacht, ihre Themata lediglich referierend zu behandeln, sich mit der sachlichen Wiedergabe von Tatsachen zu bescheiden, die Ergebnisse der Forschung in konzentrierter Fassung darzulegen und subjektive Werturteile nach Möglichkeit auszuschalten. Daher werden auch, insbesondere in Biographien, Epitheta, wie: hervorragend, bedeutend, berühmt etc. tunlichst vermieden.

Dies gilt insbesondere von den Artikeln des in der Wissenschaft am meisten umstrittenen Gebietes, nämlich der Bibelforschung. In Übereinstimmung mit den An-

sichten der Redaktion haben sich die Autoren darauf beschränkt, über die Anschauungen der jüdischen Tradition in ihren verschiedenen literarischen Gestaltungen sowie über die der modernen Wissenschaft nur zu referieren und dem Leser die Gesamtheit der Probleme in objektiver Weise darzulegen; wobei der eigene Standpunkt des Autors, sofern er besonders hervortritt, nur als eine unter anderen Auffassungen der betreffenden Probleme gewertet sein will.

Die Redaktion erachtet es als eine unverrückbare Grundlage dieser Enzyklopädie, daß die Autoren in allen innerjüdischen Streitfragen über die verschiedenen Meinungen und Anschauungen nur informierend berichten und sich jeder wertenden Stellungnahme enthalten. In den meisten Fällen werden die Artikel über die großen jüdischen Richtungen und Organisationen der Gegenwart von deren maßgebenden Repräsentanten abgefaßt.

Zeitgenossen

Hinsichtlich der schwierigen Frage, inwieweit Zeitgenossen in der *Encyclopaedia Judaica* Aufnahme finden sollen, konnten begreiflicherweise nur allgemeine Richtlinien und nicht für alle Fälle gültige Regeln aufgestellt werden. Wenn wir auch die Grenzen nicht allzu eng ziehen wollten — damit unsere Enzyklopädie auch ein Spiegelbild der jüdischen Gegenwart und nicht allein des historischen Judentums sei — so ließen wir uns doch von dem Gesichtspunkt leiten, daß auch in dieser Hinsicht kein Werturteil, sondern der objektive Tatbestand der Wirksamkeit einer zeitgenössischen Persönlichkeit bestimmend sein muß, insoferne diese Wirksamkeit über das unmittelbar Aktuelle hinaus von wesentlicher Bedeutung ist.

Illustrationen

Um den sachlichen Charakter der *Encyclopaedia Judaica* durchweg zu wahren, glauben wir auf die Beigabe zahlreicher Porträts, insbesondere von zeitgenössischen Persönlichkeiten, verzichten zu sollen. Hingegen bevorzugt die *Encyclopaedia Judaica* wissenschaftlich oder künstlerisch wertvolles Illustrationsmaterial, wie: archäologische und kulturhistorische Denkmäler, Inschriften, Münzen, Wappen, charakteristische Bauten, Ansichten von jüdischen Siedlungen und Darstellungen jüdischer Lebensart, veranschaulichende Abbildungen aus dem Gebiete des Rituals und der Folklore, sowie originalgetreue geschichtliche Urkunden aller Art aus dem Besitz öffentlicher Archive und privater Sammlungen, ferner Reproduktionen — auch farbige — von Kunstwerken, die teils in den Einzelartikeln, teils in den Sammelartikeln ihren Platz finden (z. B. Biblische Motive in der Kunst). Besonderer Wert wird auch auf eine andere Kategorie von Illustrationsmaterial gelegt: auf Landkarten und Städtepläne, statistische Tabellen, graphische Zeichnungen und Notenbeilagen.

Verweise, Register

Die *Encyclopaedia Judaica* hat, um dem Leser das gesamte in ihr aufgespeicherte Wissensmaterial leicht zugänglich zu machen, ein System von Verweisungen durchgeführt, das den berechtigten Ansprüchen der Leser an ein Nachschlagewerk in weitem Maße entgegenkommt. Wir haben, im Unterschied zu anderen Enzyklopädien, uns bestrebt, die Zahl der Verweisungen im Text der Artikel auf ein Mindestmaß zu beschränken, da alles Wissenswerte in den betreffenden Artikeln selbst enthalten sein soll; im Texte werden Verweisungen nur dann gegeben, wenn der Artikel, auf den verwiesen wird, eine wesentliche Ergänzung bietet. Da jedoch die gleichen Gegenstände in verschiedenen Artikeln behandelt oder er-

wähnt werden, so soll ein besonderer Band einen ausführlichen Index, ein Sach- und Namenregister, enthalten.

Der Umfang der *Encyclopaedia Judaica* ist auf 15 Bände und einen Registerband berechnet. Dieser im Verhältnis zur Jewish Encyclopaedia um mehrere Bände vergrößerte Umfang ist bedingt durch die Bereicherung, die unsere Enzyklopädie sowohl an neuen Stichwörtern (es handelt sich um ein Mehr von vielen Tausenden) als auch an großen systematischen Monographien erfahren hat.

Umfang

Die Redaktion der *Encyclopaedia Judaica* ist wie folgt gegliedert: 1. Kollegium der Abteilungsredakteure, 2. Zentralredaktion.

Die Zentralredaktion hat die Register der Stichwörter zusammengestellt und nach Redaktionsgebieten eingeteilt. Während ein bestimmter Ausschnitt aus dem gesamten Stoffgebiet den der Zentralredaktion angehörenden wissenschaftlichen Mitarbeitern vorbehalten bleibt, wird der größere Teil der Stichwörter vorwiegend durch die Abteilungsredakteure den verschiedenen Autoren zugewiesen. Die eingehenden Artikel werden von den Redakteuren, sowie nach Bedarf auch von den eigens dazu eingesetzten Lektoren, geprüft und bearbeitet. Daraufhin erfolgt ihre endgültige Durchsicht durch den Chefredakteur, so daß bei den meisten Artikeln die Verantwortung für Inhalt und Form sich auf sämtliche Instanzen der Redaktion verteilt. Die Korrekturen der Artikel werden vom Autor, vom Abteilungsredakteur sowie vom Sekretariat der Zentralredaktion gelesen, wobei jede dieser Instanzen besondere Funktionen erfüllt.

Die Redaktion

*

Die *Encyclopaedia Judaica* hat einen unermeßlichen, kaum ersetzbaren Verlust zu beklagen. Am 26. Mai 1926 ist uns unser Redaktionskollege, der hebräische Schriftsteller und Historiker Dr. Jakob Naftali Simchoni (Simchowitz), im Alter von 44 Jahren durch einen plötzlichen Tod entrissen worden. Dr. Simchoni hat seit den ersten Tagen der Entstehung unserer Enzyklopädie an allen Vorarbeiten dieses Werkes wesentlichen und fruchtbaren Anteil genommen. Später konnte er sich seinen eigentlichen Redaktionsgebieten — alte Geschichte bis zum Abschluß des Talmuds, Hellenistica, Geonica, Karäertum, mittelalterliche Poesie — mit großem Erfolg zuwenden und kurz vor seinem Ableben das Zustandekommen des deutschen und hebräischen Probehefts unserer Enzyklopädie in hohem Maße ermöglichen. Mit vielseitigen, umfassenden und gediegenen Kenntnissen in allen entscheidenden Disziplinen des jüdischen Schrifttums ausgerüstet, hat sich Dr. Simchoni in unermüdlicher Arbeitsfreude und Hingabe an das Werk große Verdienste um die *Encyclopaedia Judaica* erworben. Dieser Band, der von seiner ergebnisreichen Tätigkeit als Autor und Redakteur beredtes Zeugnis ablegt, wird ihm neben seinen anderen wissenschaftlichen und literarischen Leistungen ein dauerndes Andenken sichern. Die *Encyclopaedia Judaica* beklagt ferner das frühzeitige Hinscheiden ihres bewährten Mitarbeiters Prof. Dr. Max Klein, Budapest, der im Alter von 38 Jahren am 14. April 1927 gestorben ist. Ihm verdanken wir eine Reihe von Beiträgen aus dem Gebiete des Talmuds. Wir werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren.

*

Wir sind uns der großen, vielfach unüberwindlichen Schwierigkeiten und daher auch der Unzulänglichkeit unseres Werkes voll bewußt. Noch sind weite Gebiete der jüdischen Kultur nicht genügend erforscht, und der Mangel an wissenschaftlichen Vorarbeiten wird mit dem Fortschreiten der Studien immer mehr fühlbar. Auch lichten sich die Reihen jener älteren Gelehrten, die den gesamten Stoff der jüdischen Wissenschaft beherrschen, ohne daß der Nachwuchs vollen Ersatz zu bieten vermag. Aber auch von diesen Hemmnissen allgemeiner Art abgesehen, ist es im Wesen einer großangelegten Enzyklopädie begründet, daß sie auf Vollständigkeit und Vollkommenheit keinen Anspruch erheben darf. Bei aller Sorgfalt kann in einem Werke von diesem Ausmaß und dieser Mannigfaltigkeit eine streng symmetrische Anordnung und Gliederung der Artikel, geschweige denn eine geistige Einheitlichkeit in Inhalt und Form der Abhandlungen — an denen ja Vertreter der verschiedensten religiösen, politischen und wissenschaftlichen Richtungen beteiligt sind — nicht durchweg erzielt werden. Je umfassender und vielfältiger ein Werk ist, desto begründeter der Anspruch seiner Urheber auf billige Beurteilung. Dies gilt erst recht für ein Unternehmen von der Art der *Encyclopaedia Judaica*. Unsererseits glauben wir in redlichem Bemühen nichts unversucht gelassen zu haben, um die in der Natur der Sache liegenden Schwierigkeiten nach Möglichkeit zu bewältigen. So dürfen wir die zuversichtliche Hoffnung aussprechen, daß das vorliegende Werk berufen sein wird, die wissenschaftliche Erforschung des Judentums zu fördern und einer weiteren Öffentlichkeit zuverlässiges Wissen auf dem Gesamtgebiet jüdischer Geschichte und Kultur zu vermitteln.

Berlin, 20. Dezember 1927
Chanukka 5688

Redaktion und Verlag

Vorbemerkungen

1. Reihenfolge. Die Reihenfolge der Stichwörter ist die in den deutschen lexikographischen Werken übliche. Die Umlaute ä, ö, ü werden nicht als besondere Laute angesehen. Bei der Reihenfolge der Stichwörter werden ben, bar, ibn (= Sohn), aus, der, von, der hebräische Artikel ha- und ähnliche Partikeln sowie Eingeklammertes nicht berücksichtigt.

In Fällen, wo inhaltlich zusammengehörige Stichwörter infolge eines mit dem Stichwort verbundenen Beiwortes (z. B. Adam, Adam Kadmon) oder einer Kasusendung (z. B. Abraham, Abrahams Eiche) in der alphabetischen Reihenfolge von einander getrennt werden müssen, werden sie durch Verweise am Schlusse der betreffenden Hauptartikel aufeinander bezogen.

2. Transkription. Hebräische Namen, Büchertitel und Termini werden in der Regel nach unseren Transkriptionsregeln (s. S. XX) umgeschrieben. Nur in Ausnahmefällen, in denen aus einer Transkription auf den richtigen Wortlaut schwer zu schließen wäre, wird der hebräische Text in hebräischen Lettern ohne Umschrift wiedergegeben. Dasselbe gilt von arabischen Namen und Ausdrücken; doch werden sie in gewissen Fällen neben der Transkription auch in arabischen Lettern angeführt.

3. Wiedergabe biblischer Namen. Grundsätzlich wird der Transkription der in der Bibel vorkommenden Eigennamen deren genaue hebräische Form in sefardischer Aussprache zugrunde gelegt. Biblische Namen jedoch, die sich in der deutschen Sprache soweit eingebürgert haben, daß sie als deren Bestandteil gelten können, werden meist in der üblichen, auf die lutherische Bibelübersetzung zurückgehenden Form angeführt; dies gilt insbesondere von geographischen Namen. Soweit biblische Namen Bestandteile von Büchertiteln späterer Autoren sind, werden sie nach den allgemeinen, auf S. XX angegebenen Transkriptionsregeln umgeschrieben (תולדות אהרן = Toledot Aharon, פני יהושע = Pene Jehoschua, מרכבת יחזקאל = Mirkebet Jecheskel).

4. Gliederung biblischer Artikel. Wichtige biblische Stichwörter werden meistens in folgende Abschnitte gegliedert: Biblischer Bericht; Daten aus dem talmudischen Schrifttum; Auffassung der jüdischen Exegese; Ansichten der modernen Bibelforschung. Bisweilen werden auch Abschnitte über die Anschauungen im Christentum und Islam gebracht. Biblische Motive in der Kunst werden (u. d. Stichwort Biblische Motive) in einer speziellen Monographie behandelt werden.

5. Amoräer. Außer den Einzelartikeln über Amoräer bietet eine Sammelliste (u. d. Stichwort Amoräer) in alphabetischer Reihenfolge eine Aufzeichnung sämtlicher Amoräer mit Angabe des Zeitalters (Generation, bzw. Jahrhundert) und mindestens einer talmudischen Quelle; Amoräer, über die artikelmäßig nichts Wissenswertes zu berichten ist, werden nur in dieser Liste erwähnt.

Infolge der Unklarheiten, die hinsichtlich der Existenz und erst recht in betreff der Lebenszeit vieler Amoräer herrschen — korrupte Lesarten im Talmud oder mißverstandene talmudische Stellen haben in dieser Hinsicht große Verwirrung angerichtet und geradezu kuriose Irrtümer hervorgerufen —, hat sich für die Redaktion die unabweisbare Notwendigkeit ergeben, auf Grund einer genauen Nachprüfung der Quellen alles Fragwürdige zu klären und ein zuverlässiges Gesamtverzeichnis der Amoräer aufzustellen.

6. Talmudische Zitate. Bei Zitaten aus der Mischna und der Tossefta wird das Kapitel (Perek) durch römische und der Paragraph (Mischna, Halacha) durch arabische Ziffern gekennzeichnet, z. B. Pes. III, 2. Bei Zitaten aus dem babylonischen Talmud wird nur Blatt und Seite angegeben, z. B. Sab. 22a. Ein b. geht Zitaten aus dem babylonischen Talmud nur dann voran, wenn es sich um eine Gegenüberstellung zum jerusalemischen Talmud handelt. Zitaten aus dem jerusalemischen Talmud geht immer ein j. voran, worauf nach dem Namen des Traktates das Kapitel in römischen, Blatt und Kolumne (der ed. Venedig) in arabischen Ziffern bzw. lateinischen Buchstaben angegeben wird, z. B. j. Kil. II, 26c.

7. Karäer. In den Aufsätzen über Karäer haben wir das Material aus dem handschriftlichen Nachlaß des Dr. S. Poznanski s. A., das uns von seinem Sohn in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt wurde, vielfach verwertet. In diesen Fällen werden die nachgelassenen Hss. in der Bibliographie erwähnt.

8. Flora und Fauna. Tiere und Pflanzen, die in der Bibel und im Talmud erwähnt werden, werden in Sammelartikeln (Pflanzenwelt, Tierwelt) behandelt. Jedoch werden die wichtigsten Stichwörter dieser Gebiete auch in einzelnen Artikeln erörtert.

9. Zeitschriften. Nur die wichtigsten Zeitschriften werden in besonderen Stichwörtern behandelt. Alle anderen werden unter dem Stichwort „Zeitschriften" in einem Gesamtverzeichnis der jüdischen Periodica aller Sprachen und Zeiten aufgezählt.

10. Familien. Verschiedene Mitglieder einer Familie werden, sofern ihnen nach allgemeinen Gesichtspunkten ein besonderes Stichwort zukommt, in der Regel nicht in Sammelartikeln aufgeführt, sondern es werden ihnen einzelne Artikel gewidmet. Außerdem werden Familien als solche (allgemeine Zusammenhänge, Stammbäume) der Übersicht halber in besonderen Stichwörtern behandelt.

11. Titel von Personen. Titel von Personen (wie Doktor, Professor, Geheimrat u. dgl.) werden nicht mit dem Stichwort unmittelbar verbunden, sondern in der biographischen Darstellung zum Ausdruck gebracht.

12. Ortschaften. Orte mit weniger als tausend jüdischen Einwohnern in Osteuropa und weniger als fünfhundert in anderen Ländern, sofern sie nicht geschichtlich von Bedeutung waren, sind in der Regel nicht aufgenommen worden. Für die Schreibweise der geographischen Namen (außer den biblischen, s. oben 3) ist Andrees Handatlas maßgebend.

13. Notentexte. In Abweichung von unseren Transkriptionsregeln sind die Notentexte, mit Ausnahme der orientalischen, nach der aschkenasischen Aussprache transkribiert, um den musikalischen Rhythmus zu wahren.

14. Verweisungen. Der Verweis: „s. d." kommt nur ausnahmsweise zur Anwendung, wenn ein Artikel durch einen anderen Artikel in bestimmter Hinsicht ergänzt wird, oder wenn ein zitiertes Stichwort der näheren Erklärung bedarf.

15. Nichtjuden. Insofern Nichtjuden in einer engeren Beziehung zum Judentum stehen, werden sie teils in besonderen Artikeln, teils innerhalb von Monographien (z. B. Antisemiten im Art. Antisemitismus) behandelt. Jüdische Apostaten, insofern sie innerhalb oder außerhalb des Judentums hervorragende Bedeutung erlangten, haben in diesem Werke Aufnahme gefunden.

16. Signaturen. Die Signaturen der Autoren stehen am Schlusse der Artikel rechts, die der Redakteure links. Artikel der Abteilungsredakteure tragen keine Redakteur-Signatur; Artikel, die in der Zentralredaktion verfaßt worden sind, erscheinen ohne Autor-Signatur.

Umschrift semitischer Laute

A. Hebräische Laute.

1. Konsonanten.

א — wird nicht wiedergegeben (אָדוֹן = Adon מִיכָאֵל = Michael).

ב, ב = b (בָּרוּךְ = Baruch, אֲבִיאֵל = Abiel).

ג = g

ד = d

ה = h; wird am Wortende nur, wenn es ein Mappik hat, wiedergegeben (הָמָן = Haman, נֹגַהּ = Nogah; aber תּוֹרָה = Tora, מוֹרֶה = More).

ו = w

ז = s (זְמִירוֹת = Semirot, אַזְהָרוֹת = Asharot).

ח = ch

ט = t

י = j; im Auslaut = i (עַי = Ai; בָּרַיְתָא = Baraita).

כ = k; כ = ch

ל = l

מ = m

נ = n

ס — im An- und Auslaut = s (סֵדֶר = Seder, פָּרַס = Paras; כַּשְׂדִּים = Kasdim); im Inlaut = ss (אָסָף = Assaf).

ע — wird nicht wiedergegeben (עַיִן = Ajin, דַּעַת = Daat).

פ = p; פ = f

צ = z

ק = k

ר = r

ש = s (עַמָּשָׂא = Amassa, עֶרֶשׁ = Eres, שִׂמְחָה = Simcha).

שׁ = sch

ת, ת = t (תּוֹרָה = Tora, אֱמֶת = Emet).

2. Vokale.

ַ, ־, ָ = a; ְ, ֱ, ֲ, Schewa mobile = e

ֹ, וֹ, ָ, Kamez katan = o

ִ, ־ִ = i

ֻ, וּ = u

Das Dagesch forte wird durch Verdoppelung des betr. Konsonanten wiedergegeben (אַבָּא = Abba, סֻכּוֹת = Sukkot). Keine Verdoppelung findet statt: a) bei ז (עֻזִּיאֵל = Usiel); b) bei ש (אַשּׁוּר = Aschur); c) bei י, wenn ihm ein i vorangeht oder folgt (עֲשִׂיָּה = Assija, עֲלִיָּה = Alija, חַיִּים = Chajim); d) beim ersten Buchstaben des Wortes nach dem bestimmten Artikel (ha-Kohen, ha-Mischpat) und nach -מ (mi-Bet).

Anmerkung: In Abweichung von den obigen Transkriptionsregeln werden hebräische Namen, die sich in einer bestimmten phonetischen Form allgemein eingebürgert haben, dementsprechend wiedergegeben (Adass-Jisroel, Chewra Kadischa, Tel-Awiw).

B. Arabische Laute.

1. Konsonanten.

ا — wird nicht wiedergegeben.

ب = b

ت = t

ث = th (Thabit, Athir; aber Osman).

ج = dsch (Dschebel).

ح — im Anlaut = h, im In- und Auslaut = ch (Hassan, Achmed, Dschanach).

خ = ch

د = d

ذ = dh (Dhu Nuwas).

ر = r

ز = s (Gasali).

س — im An- und Auslaut = s (Suleiman, Aus); im Inlaut = ss (Hassan).

ش = sch

ص — wie س (also Sabti, Sufi, aber Bassak).

ض = d (Fadl).

ط = t

ظ = s (Hafis).

ع — wird nicht wiedergegeben (Ali, Maali).

غ = g

ف = f

ق = k

ك = k

ل = l

م = m

ن = n

ه = h; ة wird nur in st. constr. (durch t) wiedergegeben (Hibat Allah, aber Sadaka).

و = w

ى = j; im Auslaut = i (also Bajan, aber Suleiman).

2. Vokale.

ـَ, ـَا, ـَا = a (Abu), e in Bekr, Achmed und den modernen Ortsnamen.

ـِ, ـِى = i

ـُ, ـُو = u, bei ع und sonst vereinzelt = o (Omar, Osman, Koran, Fostat); ـَو = au; ـَىْ = ei (Suleiman).

Das Teschdid ـّ wird durch Verdoppelung des betr. Konsonanten bezeichnet. Es bleibt unberücksichtigt: a) bei ج, ذ, ز, ش, ظ; b) bei ى nach einem i; also Sufija. Ferner wird die Assimilation des ل (im best. Art. ال) an die „Sonnenbuchstaben“ nicht berücksichtigt (also Aldabi, Altajib).

Verzeichnis der Abkürzungen

a.	= ante Christum natum
Ab.	= Abot
Abh.	= Abhandlung
Abrahams, Jewish Life	= Abrahams, Jewish Life in the Middle Ages
Ab. R. N.	= Abot de-Rabbi Nathan
Ab. Sar.	= Aboda Sara
a. E.	= am Ende
äg.	= ägyptisch
Ag.	= Agada
AJSL	= American Journal of Semitic Languages
Am.	= Amos
Amor.	= Amoräer
Anz.	= Anzeiger
AO	= Alter Orient, Gemeinverständliche Darstellungen, herausg. v. d. Vorderasiat. Ges.
AOTB	= Gressmann und andere, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament
Apokr.	= Apokryphen
arab.	= arabisch
Arach.	= Arachin
aram.	= aramäisch
Arch.	= Archiv
Arch. Rel. Wiss.	= Archiv für Religionswissenschaft
Ar. compl.	= Kohut, Aruch completum
Aronius, Regesten	= Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland
Art.	= Artikel
ass.	= assyrisch
AT	= Altes Testament
atl.	= alttestamentlich
AZJ	= Allgemeine Zeitung des Judentums
Azulai	= Azulai, Schem ha-Gedolim
b.	= ben oder bar
BA	= Beiträge zur Assyriologie
bab.	= babylonisch
Bacher, Bab. Amor.	= Bacher, Agada der babylonischen Amoräer
Bacher, Pal. Amor.	= Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer
Bacher, Tann.	= Bacher, Agada der Tannaiten
Bacher, Trad.	= Bacher, Tradition und Tradenten
Bar.	= Baruch
B. Bat.	= Baba Batra
Bd.	= Band
Bech.	= Bechorot
Beitr.	= Beiträge
Benjacob	= Benjacob, Ozar ha-Sefarim
Ben Jehuda	= Ben Jehuda, Thesaurus Totius Hebraitatis
Ber.	= Berachot
Bernfeld, Demaot	= Bernfeld, Sefer ha-Demaot
Bernfeld, Mabo	= Bernfeld, Mabo le-Kitbe ha-Kodesch
Bernheimer, PE	= Bernheimer, Paleografia Ebraica
Bersohn, Dyplomataryusz	= Bersohn, Dyplomataryusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)
Bib.	= Bibel
bibl.	= biblisch
Bibliogr.	= Bibliographie
bibliogr.	= bibliographisch
Bik.	= Bikkurim
Biogr.	= Biographie
B. Kam.	= Baba Kamma
B. Mez.	= Baba Mezia
Bondy-Dworsky	= Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien
Bousset	= Bousset, Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter
Bousset-Gressmann	= Bousset-Gressmann, Religion des Judentums im hellenistischen Zeitalter
Brockelmann, Gesch. arab. Lit.	= Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur
Brüll, Jhrb.	= Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur
Buhl, Geogr.	= Buhl, Geographie des alten Palästina
Cant. r.	= Canticum Rabba
Carmoly, Itinéraire	= Carmoly, Itinéraire de la Terre Sainte etc.
Caro, Sozial- und Wirtschaftsgesch.	= Caro, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit
Cat.	= Catalog
Cat. Bodl.	= Steinschneider, Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana
Chag.	= Chagiga
Chal.	= Challa
chald.	= chaldäisch
Cheyne, EB	= Cheyne and Black, Encyclopaedia Biblica
Chosch. M.	= Choschen Mischpat
I. Chr.	= 1. Buch der Chronik
II. Chr.	= 2. Buch der Chronik
Chul.	= Chullin
CIG	= Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	= Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS	= Corpus Inscriptionum Semiticarum
Cod.	= Codex
Corp. Tann.	= Corpus Tannaiticum
CT	= Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
Dan.	= Daniel
Davidson, Ozar	= Davidson, Ozar ha-Schira weha-Pijut

Derenbourg, Pal. = Derenbourg, Histoire de la Palestine
Der. Er. = Derech Erez
Deut. = Deuteronomium
Deut. r. = Deuteronomium Rabba
d. h. = das heißt
Dict. = Dictionary, Dictionnaire
Diss. = Dissertation
Dt. = Deuteronomist
Dubnow, Weltgesch. = Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes
Dukes, Relig. Poesie = Dukes, Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie

E = Elohist
ed. = editio, Ausgabe
Eduj. = Edujot
Elbogen, Gottesd. = Elbogen, Der Jüdische Gottesdienst
Enz. = Enzyklopädie
Enz. Isl. = Enzyklopädie des Islam
Ersch-Gruber = Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste
Erub. = Erubin
Esth. = Esther
Esth. r. = Esther Rabba
Ewald, Gesch. = Ewald, Geschichte des Volkes Israel
Ex. = Exodus
Ex. r. = Exodus Rabba
Ez. = Ezechiel

Festschr. = Festschrift
Frankel, Mebo = Frankel, Mebo ha-Jeruschalmi
Frankel, Mischna = Frankel, Darche ha-Mischna
Fünn, Kenesset = Fünn, Kenesset Jisrael
Fürst, Bibl. Jud. = Fürst, Bibliotheca Judaica
Fürst, Kar. = Fürst, Geschichte des Karäertums

Gall. Jud. = Gross, Gallia Judaica
geb. = geboren
Geiger, Urschr. = Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel
Geiger, WZ = Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie
Gem. = Gemara
Gen. = Genesis
Gen. r. = Genesis Rabba
Germ. Jud. = Germania Judaica
Ges. = Gesellschaft
Gesch. = Geschichte
Gesenius, Hwb. = Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
gest. = gestorben
Ghirondi, TGJ = Ghirondi, Toledot Gedole Jisrael
Git. = Gittin
gr. = griechisch
Graetz = Graetz, Geschichte der Juden
Graetz-Rabinowitsch = Dibre Jeme Jisrael (hebr. Übersetzung von Graetz' G. d. J.)
Güdemann, Gesch. d. Erz. = Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden
Güdemann, Quellenschriften = Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts u. d. Erziehung d. deutschen Juden
Guthe, Wb. = Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch
Guttmann, Mafteach = Guttmann, Mafteach ha-Talmud
H. = Heft

Hab. = Habakkuk
Hag. = Haggai
Hagiogr. = Hagiographen
Hal. = Halacha
Halevy, Dorot = Halevy, Dorot ha-Rischonim
Hal. Ged. = Halachot Gedolot
Hamburger = Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud
Hastings, DB = Hastings, Dictionary of the Bible
HB = Steinschneider, Hebräische Bibliographie
Hb. = Handbuch
hebr. = hebräisch
Heilprin, SD = Heilprin, Seder ha-Dorot
Hi. = Hiob
Hildesheimer, Beitr. = Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas
HL = Hoheslied
Hor. = Horajot
Horowitz, EJ = Horowitz, Erez Jisrael etc.
Hos. = Hosea
Hs. (Hss.) = Handschrift (Handschriften)
Hwb. = Handwörterbuch
Hyman, Toledot = Hyman, Toledot Tannaim wa-Amoraim

ibid. = ibidem
id. = idem
i. e. = id est

J = Jahvist
J. = Jahr
j. = jerusalemisch
Jacobs, Inquiry = Jacobs, An Inquiry into the sources of the History of the Jews in Spain
Jad. = Jadajim
Jalk. = Jalkut Schimoni
Jalk. R. = Jalkut Reubeni
JAOS = Journal of the American Oriental Society
Jastrow, Dict. = Jastrow, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli etc.
JBL = Journal of Biblical Literature
JE = Jehovist; in der Bibliographie = Jewish Encyclopedia
Jeb. = Jebamot
Jer. = Jeremia
jer. = jerusalemisch (für Targum)
Jeremias, ATAO = Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients
Jes. = Jesaja
Jew. Chr. = Jewish Chronicle
Jew. Enc. = Jewish Encyclopedia
Jewr. Enz. = Jewrejskaja Enziklopedija
Jhrb. = Jahrbuch
Jhrber. = Jahresbericht
Jht. = Jahrhundert
Jonath. = Targum Jonathan
Jor. D. = Jore Dea
Jos. = Josua
Jos. Ant. = Josephus, Antiquitates
Jos. Ap. = Josephus, Contra Apionem
Jos. BJ = Josephus, Bellum Judaicum
Jost, Annalen = Jost, Israelitische Annalen
Journ. = Journal
JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society
JQR = Jewish Quarterly Review
JSOR = Journal of the Society of Oriental Research
jüd. = jüdisch

Kap. = Kapitel
Karpeles, Gesch. Lit. = Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur
Kaufmann, Schr. = Kaufmann, Gesammelte Schriften
Kayserling, Bibl. Esp. = Kayserling, Biblioteca Española-Portugueza-Judaica
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausg. v. E. Schrader
Kel. = Kelim
Ker. = Keretot
Ker. Chem. = Kerem Chemed
Ket. = Ketubot
Kid. = Kidduschin
Kil. = Kilajim
Kin. = Kinnim
Kirj. Sef. = Kirjat Sefer (bibliographische Zeitschrift)
Kittel, BH = Kittel, Biblia Hebraica
Kittel, Gesch. = Kittel, Geschichte des Volkes Israel
Kl. = Klagelieder
Klausner, Hist. Jisr. = Klausner, Historija Jisreelit
Kod. = Kodaschim
Koh. = Kohelet
Koh. r. = Kohelet Rabba
I. Kön. = 1. Buch der Könige
II. Kön. = 2. Buch der Könige
Konk. = Konkordanz
Konk. Mischna = Kassovsky, Concordantia Totius Mischnae
Krauss, TA = Krauss, Talmudische Archäologie
Krochmal = Krochmal, More Nebuche ha-Seman

l. = lies
LA (LAA) = Lesart (Lesarten)
Landshuth, Ammude = Landshuth, Ammude ha-Aboda
Lbl. Or. = Literaturblatt des Orients
l. c. = loco citato (an angeführter Stelle)
Lev. = Leviticus
Lev. r. = Leviticus Rabba
Levy, Talm. Wb. = Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim etc.
Levy, Targ. Wb. = Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim
Lidzbarski, Ephem. = Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik
Lippe = Lippe, Bibliographisches Lexikon

M. = Massechta
Maas. Sch. = Maasser Scheni
Machsch. = Machschirin
Mag. W. J. = Magazin für die Wissenschaft des Judentums
Mak. = Makkot
I.–IV. Mak. = 1.–4. Makkabäer
Mal. = Maleachi
Mandelkern = Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae
Margoliouth, CMBM = Margoliouth, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum
Marti, HK = Marti, Kurzer Handkommentar zum Alten Testament
Mass. = Massora
mass. = massoretisch
Masser. = Masserot
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
Mech. = Mechilta
Med. Jew. Chr. = Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles
Meg. = Megilla
Mek. Nird. = Mekize Nirdamim
Mei. = Meila
Mem. Vol. = Memorial Volume
Men. = Menachot
Meyer, Gesch. = Meyer, Geschichte des Altertums
Meyer, Israeliten = Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme
Meyer, Urspr. d. Chr. = Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
Mi. = Mischna
Mid. = Middot
Midr. = Midrasch
Midr. r. = Midrasch Rabba
Midr. Tehil. = Midrasch Tehillim
Mikw. = Mikwaot
Mischp. Sof. = Albeck, Mischpechot Soferim
M. Kal. = Massechet Kalla
MNDPV = Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins
moh. = mohammedanisch
Mo. Kat. = Moed Katan
More Neb. = More Nebuchim
Mortara, Indice = Mortara, Indice alfabetico dei rabbini etc.
Ms. (Mss.) = Manuskript (Manuskripte)
M. Sem. = Massechet Semachot
M. Sof. = Massechet Soferim
Munk, Mélanges = Munk, Mélanges de philosophie arabe et juive
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

Nach. = Nachum
Nas. = Nasir
Nasch. = Naschim
Nech. = Nechemja
Ned. = Nedarim
Neg. = Negaim
Nes. = Nesikin
Neubauer, CB = Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library
Neubauer, Géogr. Talm. = Neubauer, La géographie du Talmud
Neubauer-Renan = Neubauer-Renan, Les rabbins français
NF = Neue Folge
Nid. = Nidda
Nowack, HK = Nowack, Handkommentar zum Alten Testament
NS = New Series
NT = Neues Testament
ntl. = neutestamentlich
Num. = Numeri
Num. r. = Numeri Rabba

o. a. = oben angeführt
Ob. = Obadja
OGIS = Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
Ohal. = Ohalot
OJ = Ozar Jisrael
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Onk. = Onkelos
Or ha-Chajim = Michael, Or ha-Chajim

P = Priesterkodex
p. = post Christum natum
Pach. Jiz. = Lampronti, Pachad Jizchak
pal. = palästinensisch
Pauly-Wissowa = Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PEF = Palestine Exploration Fund
Pent. = Pentateuch
Perles = Perles, Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Altertumskunde
Pes. = Pessachim
Pesch. = Peschita
Pessik. r. = Pessikta Rabba
Pessik. R. K. = Pessikta de-Rab Kahana
Pfannmüller, Hb. isl. Lit. = Pfannmüller, Handbuch der islamischen Literatur
Pinsker, Lik. Kadm. = Pinsker, Likkute Kadmonijot
Pirke R. El. = Pirke de-Rabbi Elieser
PJB = Palästina-Jahrbuch
PRE = Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
Proc. = Proceedings
Prov. = Proverbien
Ps. = Psalmen
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
Publ. = Publications

QGJD = Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland
QS = Quarterly Statements (Palestine Exploration Fund)

R. = Rab, Rabban, Rabbi
Rabbinovicz, Dikduke = Rabbinovicz, Dikduke Soferim
Rapoport, Erech = Rapoport, Erech Millin
RB = Revue Biblique
Régné, Catalogue = Régné, Catalogue des actes du Jaime I, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon concernant les Juifs (Revue des Études Juives, Bd. LX und folgende)
Reisen, Lexikon = Reisen, Lexikon fun der jiddischer Literatur
REJ = Revue des Études Juives
Renan, Hist. = Renan, Histoire du Peuple d'Israël
Resp. = Responsen
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
R.H. = Rosch Haschana
Richt. = Richter
RIF = Alfassi, Isaak
RN = R. Nissim
röm. = römisch
RS = Revue Sémitique
RSO = Rivista degli Studi Orientali
Ruth r. = Ruth Rabba

s. = siehe
s. a. = sine anno (ohne Jahreszahl)
Sab. = Sabbat
Salfeld, Martyr. = Salfeld, Martyrologium des Nürnberger Memorbuches
I. Sam. = 1. Buch Samuel
II. Sam. = 2. Buch Samuel
Sanh. = Sanhedrin
s. a. u. = siehe auch unter
SB = Sitzungsberichte
sc. = scilicet
Sch. Ar. = Schulchan Aruch
Schebi. = Schebiit
Schebu. = Schebuot
Schek. = Schekalim
Schipper, Studya = Schipper, Studya nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza
Schr. = Schrift
Schrader, KAT = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament
Schürer = Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi
s. d. = siehe dort
Seb. = Sebachim
Sech. = Secharja
Sed. = Seder
Sed. Dor. Chad. = Seder ha-Dorot he-Chadasch
Semag = Sefer Mizwot Gadol
Semak = Sefer Mizwot Katan
Ser. = Seraim
Sir. = Ben Sira
s. l. = sine loco (ohne Ortsangabe)
Soc. = Society, Société
Steinschneider, Arab. Lit. = Steinschneider, Die Arabische Literatur der Juden
Steinschneider, Bibliogr. Hb. = Steinschneider, Bibliographisches Handbuch usw. für hebräische Sprachkunde
Steinschneider, Cat. Berlin = Steinschneider, Verzeichnis usw. Berlin
Steinschneider, Cat. Hamburg = Steinschneider, Catalog usw. Hamburg
Steinschneider, Cat. Leyden = Steinschneider, Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae
Steinschneider, Cat. München = Steinschneider, Die hebräischen Handschriften usw. in München
Steinschneider, GLJ = Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden
Steinschneider, HÜ = Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters
Steinschneider, Jew. Lit. = Steinschneider, Jewish Literature
Straalen, CBM = Straalen, van, Catalogue of the Hebrew Books of the British Museum
Strack, Einl. Talm. = Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch
s. u. = siehe unten
s. v. = sub voce (unter dem Stichwort)
Syll. = Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum
syr. = syrisch

Taan. = Taanit
Talm. = Talmud
Tam. = Tamid
Tanch. = Midrasch Tanchuma
Tann. = Tannaite
Targ. = Targum
Tehar. = Teharot
Tem. = Temura
Ter. = Terumot
Thomsen, PL = Thomsen, Palästina-Literatur
Thr. r. = Threni Rabba
TLZ = Theologische Literaturzeitung
Tossaf. = Tossafot
Tossef. = Tossefta

Toss. Zuck. = Tosefta, ed. Zuckermandel
Transact. = Transactions

u. a. = und andere
u. d. T. = unter dem Titel
Ukz. = Ukzin
u. ö. = und öfters
u. zw. = und zwar

V. = Vers
v. = versus
VB = Vorderasiatische Bibliothek
Ver. = Verein
Verh. = Verhandlungen
vgl. = vergleiche
Vj. = Vierteljahrsschrift
Vulg. = Vulgata
Vw. = Vorwort

Walden = Walden, Schem ha-Gedolim he-Chadasch
Wb. = Wörterbuch
Weis. Sal. = Weisheit Salomos
Weiß, Dor = Weiß, Dor Dor we-Dorschaw
Wellhausen, Gesch. = Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte
Wellhausen, Proleg. = Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels
Wiener, KM = Wiener, Kohelet Mosche (Bibliotheca Friedlandiana)
Wolf, Bibliotheca = Wolf, Bibliotheca Hebraea
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZA = Zeitschrift für Assyriologie
Z. Aeg. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZATB = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft-Beihefte
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
Z. Demogr. = Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
Zedner, CBM = Zedner, Catalogue of the Hebrew Books of the British Museum
Zef. = Zefanja
Zeitlin, Bibliotheca = Zeitlin, Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana
ZGJD = Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland
ZHB = Zeitschrift für Hebräische Bibliographie
Zitron, Lexikon = Zitron, Lexikon Zijoni
Zotenberg, CMBI = Zotenberg, Catalogues des manuscripts hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale
z. St. = zur Stelle
Ztg. = Zeitung
Ztschr. = Zeitschrift
Zunz, GV = Zunz, Gottesdienstliche Vorträge
Zunz, LG = Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie
Zunz, Rit. = Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes
Zunz, Schr. = Zunz, Gesammelte Schriften
Zunz, SP = Zunz, Synagogale Poesie
Zunz, ZG = Zunz, Zur Geschichte und Literatur
LXX = Septuaginta

Erläuterung der gebräuchlichsten hebräischen Termini

Ab Bet-Din = 1. Zweiter Vorsitzender des Synedrions; 2. Stellvertreter des Gaon (s. d.); 3. Vorsitzender des Rabbinatskollegiums, Oberrabbiner.

Agada (Mehrzahl: *Agadot*) = die nicht zur Halacha (s. d.) gehörigen, also nicht religionsgesetzlichen Bestandteile des Talmud und Midrasch.

Ahaba = liturgische Dichtung, die vor dem Schlußteil des gleichnamigen Segenspruches im Morgengottesdienste (Ahaba Rabba) einzuschalten ist.

Akeda = Opferung Isaaks; ein dieses Thema behandelndes Bußgebet.

Amoräer = Schriftgelehrte, die nach dem Abschluß der Mischna (s. d.) bis zur Schlußredaktion der Gemara (s. d.; etwa 225 p. bis etwa 500) wirkten.

Arba Kanfot s. *Tallit katan.*

Aschkenasim = deutsche und die in bezug auf Sprache, Ritus usw. ihnen verwandten mittel- und osteuropäischen Juden.

Baraita (Mehrzahl: *Baraitot*) = nicht in die Mischna (s. d.) aufgenommene Lehrsätze der Tannaiten (s. d.).

Beracha = Segensspruch, Benediktion.

Bescht (Abbreviatur von *Baal-Schem-Tob*) = R. Israel B. Sch. T., der Begründer des Chassidismus (1698–1759).

Bet ha-Midrasch = talmudisches Lehrhaus; in manchen Gegenden Osteuropas auch Bezeichnung einer Synagoge.

Chacham = Weiser, Gelehrter; sefardischer Rabbiner.

Chaliza = Zeremonie des Schuhausziehens nach Deut. 25,9 f.; ist im Laufe der Zeit ausnahmslos an die Stelle der Leviratsehe (ibid. 25,5) getreten.

Chasaka = 1. Gewohnheitsrecht, erworbener Anspruch; 2. Besitzergreifung bei Grundstücken; 3. Vermutung im rechtlichen Sinne, praesumptio.

Chassid (Mehrzahl: *Chassidim*) = 1. Frommer; 2. Anhänger der von R. Israel Baal-Schem-Tob (s. *Bescht*) inaugurierten religiösen Bewegung.

Cheder = „Schulstube", die traditionelle jüdische Elementarschule.

Dajjan = 1. Richter; 2. Rabbinatsassessor.

Darschan = Prediger.

Derascha = 1. Predigt; 2. hermeneutische Schriftauslegung.

Din (Mehrzahl: *Dinim*) = religionsgesetzliche Vorschrift.

Gaon (Mehrzahl: *Geonim*) = Oberhaupt der Akademie in Babylonien und Palästina (später auch in anderen Ländern) nach Abschluß des Talmuds (s. auch *Jeschiba*).

Gemara = jüngere Schicht des Talmuds: die an die Mischna (s. d.) anknüpfenden Lehrsätze, Aussprüche und Diskussionen der Amoräer (s. d.).

Gematria = Deutung nach dem Zahlenwert der Buchstaben.

Gesera = 1. rabbinische Verordnung, insbesondere Vorbeugungsmaßregel zur Verhütung von Gesetzesübertretungen; 2. göttliches Verhängnis; 3. judenfeindliche Maßnahme einer Regierung, Judenverfolgung.

Get = Scheidebrief, Ehescheidungsurkunde.

Geulla = 1. der Schlußteil des dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes folgenden Segensspruches; 2. liturgische Dichtung, die vor dem Schluß dieser Benediktion einzuschalten ist.

Habdala = Segen über den scheidenden Sabbat oder Festtag, der bei einem Becher Wein gesprochen wird.

Haftara = bestimmte Abschnitte aus den Propheten, die an den einzelnen Sabbaten sowie an den Fest- und Fasttagen nach der Toravorlesung von dem zuletzt Aufgerufenen (Maftir) vorgetragen werden.

Halacha (Mehrzahl: *Halachot*) = 1. religionsgesetzliche Norm, die für die Praxis maßgebend ist; 2. der religionsgesetzliche Lehrstoff im allgemeinen und einzelne Lehrsätze im besondern.

Haskala = Aufklärung, Aufklärungsbewegung.

Haskara = (Haskarat Neschamot, Jiskor, Maskir) Seelengedächtnis, Seelenandacht am Versöhnungstage und am letzten Tage der drei Wallfahrtsfeste.

Jeschiba (Mehrzahl: *Jeschibot*) = Talmud-Hochschule, insbesondere die palästinensischen und babylonischen Akademien in talmudischer und gaonäischer Zeit (aramäisch: Metibta).

Jozer = 1. der erste Segensspruch vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes, zuweilen dieser selbst (Tefillat Jozer); 2. liturgische Dichtung, die zu Beginn des genannten Segensspruches einzuschalten ist.

Kaddisch = Gebet, das 1. vom Vorbeter am Schlusse des Gottesdienstes oder wichtiger Teile desselben, sowie zum Abschluß der Toravorlesung; 2. von Trauernden im Trauerjahre und am Jahrzeitstage vorgetragen wird.

Kahal = 1. jüdische Gemeinde; 2. Gemeindeleitung, Gemeindeversammlung.

Keduscha = Bibelstellen (Jes. 6, 3; Ez. 3, 12; Ps. 146, 10), die eine Verherrlichung Gottes enthalten und in den dritten Segensspruch des Hauptgebets während der Rezitation des Vorbeters eingefügt werden. Daneben gibt es noch eine Keduscha im Jozer (s. d.) und die Keduscha de-Sidra am Schlusse des Morgengottesdienstes.

Keré = von dem schriftlich fixierten Konsonantenbestand abweichende traditionelle Lesung mancher biblischen Wörter (s. *Ketib*).

Keroba (Mehrzahl: *Kerobot*) = liturgische Dichtungen, die in das Hauptgebet während der Rezitation des Vorbeters einzuschalten sind.

Ketib = die von der rezipierten Lesart abweichende Schreibung mancher biblischen Wörter (s. auch *Keré*).

Ketubba (*Ketuba*) = Hochzeitsverschreibung, obligatorischer Ehevertrag, in dem der Ehemann der Frau für den Fall der Scheidung oder seines Todes einen religionsgesetzlich fixierten Betrag aussetzt.

Kiddusch = Weihesegen über den Sabbat oder den Festtag, der vor Beginn der Abendmahlzeit bei einem

Becher Wein gesprochen wird. Auch der Segensspruch über Wein vor Beginn der Tagesmahlzeit am Sabbat und an den Festtagen heißt Kiddusch (Kidduscha rabba).

Kina (Mehrzahl: *Kinot*) = Klagelied; liturgische Trauerdichtung für den 9. Ab.

Kohen = Priester, Aaronide.

Maarib = Abendgottesdienst.

Maaribim (fälschlich: *Maarabit*) = liturgische Dichtungen, die in die Segenssprüche vor und nach dem Schema (s. d.) des festtäglichen Abendgottesdienstes einzuschalten sind.

Machsor = Gebetbuch für die Festtage.

Maftir = s. Haftara.

Maggid = Prediger, Volksredner.

Makkef = Bindestrich (in den Bibeltexten).

Maskil = Aufgeklärter, Freund moderner Bildung (s. auch *Haskala*).

Massora = Gesamtheit der kritischen Noten, die die richtige Textgestalt der biblischen Bücher (Konsonantentext, Vokalisation, Akzentuation, Absätze usw.) betreffen. Die Verfasser dieser Glossen, Wörterverzeichnisse usw. (hauptsächlich palästinensische Gelehrte aus dem 7.–10. Jht.) heißen *Massoreten*.

Meassefim = Mitarbeiter der aus dem Mendelssohn'schen Kreise hervorgegangenen hebräischen Zeitschrift „ha-Measseff" (Königsberg 1784ff.).

Mechilta = ein halachischer Midrasch (s. d.) zu Exod.

Meora = liturgische Dichtung, die am Schlusse des 1. Segensspruches vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes einzuschalten ist.

Mesusa = ein mit den Bibelversen Deut. 5, 4–9 und 11, 13–21 beschriebener Pergamentstreifen, der zusammengerollt an den Türpfosten befestigt wird.

Midrasch (Mehrzahl: *Midraschim*) = Sammlung halachischer (s. *Haiacha*) und agadischer (s. Agada) Schrifterklärungen zum Pentateuch und zu den übrigen biblischen Büchern.

Mincha = Nachmittagsgottesdienst.

Minhag = 1. religiöser Brauch; 2. liturgischer Ritus.

Minjan = 1. die für den Gemeindegottesdienst erforderliche Anzahl von 10 Teilnehmern; 2. Gebetversammlung privaten Charakters.

Mischna = ältere Schicht des Talmud: der nach der gewöhnlichen Annahme von *Rabbi* (R. Jehuda ha-Nassi, 2. Jht. p.) kodifizierte religionsgesetzliche Traditionsstoff, wie er von den Tannaiten (s. d.) gelehrt wurde (s. auch *Baraita*, *Gemara*, *Tossefta*).

Mitnagged (*Misnagged*) (Mehrzahl: *Mitnaggedim*; *Misnagdim*) = Gegner der religiösen Bewegung der Chassidim (s. d.).

Mohel = derjenige, der die Beschneidung (circumcisio) vollzieht.

Molad = Erscheinen des Neumonds, Zeitpunkt der Konjunktion des Mondes mit der Sonne.

Mussaf = eigentlich: Zusatzopfer, zusätzliches Gebet für den Sabbat, den Neumondstag und die Festtage, das nach dem Morgengebet verrichtet wird.

Neila = Schlußgottesdienst am Versöhnungstage.

Niggun = Melodie.

Notarikon = Deutung eines Wortes nach seinen einzelnen Buchstaben oder Silben, die dls Anfänge je eines ganzen Wortes angesehen werden.

Nussach = 1. Lesart, Variante; 2. liturgischer Ritus der einzelnen Landsmannschaften und Gemeinden (s. auch *Minhag*); 3. liturgische Sangesweise.

Ofan = 1. Abschnitt des ersten Segensspruchs vor dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes, worin die Lobgesänge der Engel beschrieben werden; 2. liturgische Dichtung zu diesem Abschnitt.

Paitan = liturgischer Dichter.

Parnas = Mitglied des Gemeindevorstandes.

Pijut = liturgische Dichtung im allgemeinen.

Pilpul = scharfsinnige Disputation, charakteristische Methode der talmudischen Dialektik.

Pinkas = πίναξ, Rechnungsbuch, Notizbuch; Protokollbuch jüdischer Körperschaften.

Pismon = liturgische Dichtung mit einem Kehrreim.

Rosch Bet-Din = Vorsitzender des Rabbinatskollegiums, erster Rabbinatsassessor.

Rosch Jeschiba = Leiter einer Talmudhochschule.

Schacharit = Morgengottesdienst.

Schechita (Schächten) = das rituelle Schlachten der Tiere.

Schema (Höre Israel) = das Einheitsbekenntnis im täglichen Morgen- und Abendgottesdienst, bestehend aus den Bibelversen Deut. 6, 4–9; 11, 13–21 und Num. 15, 37–41.

Schemone Esre = Achtzehngebet des werktäglichen Morgen-, Mincha- und Abendgottesdienstes.

Schochet = jemand, der berufsmäßig das rituelle Schlachten der Tiere vollzieht.

Schofar = Widderhorn, das hauptsächlich am Neujahrsfeste (nach Num. 29, 1) geblasen wird.

Seder (Ordnung, Mehrzahl: *Sedarim*) = 1. einer der sechs Teile der Mischna (s. d.); 2. häuslicher Gottesdienst in Verbindung mit der Abendmahlzeit des ersten — außerhalb Palästinas auch des zweiten — Tages des Pessachfestes.

Sefardim = Nachkommen der aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden.

Selicha (Mehrzahl: *Selichot*) = Bußgebete für die Fasttage, die letzten Tage vor dem Neujahrstag, die zehn Bußtage und den Versöhnungstag.

Semirot = Tischgesänge religiösen Inhalts für die Sabbatmahlzeiten.

Siddur = Gebetbuch.

Sifra = halachischer Midrasch zu Lev. (eig. Sifra de-be Rab; auch *Torat Kohanim* genannt).

Sifre = halachischer Midrasch zu Num. und Deut.

Silluk = Finale, Schlußdichtung der Keroba (s. d.), Übergang zur Keduscha (s. d.).

Sofer (Mehrzahl: *Soferim*) = 1. Schriftgelehrter, namentlich in der vortannaitischen Zeit; 2. Schreiber von Torarollen, Tefillin und Mesusot.

Sulat = liturgische Dichtung, die hinter dem 1. Abschnitt des dem Schema (s. d.) des Morgengottesdienstes folgenden Segensspruches einzuschalten ist.

Tachanun, *Techinna* = Bittgebet, das werktags unmittelbar nach dem Hauptgebet des Morgen- und Minchagottesdienstes verrichtet wird.

Tallit, *Tallet* = Gebetmantel. — *Tallit katan*, auch *Arba Kanfot* genannt = der „kleine Gebetmantel", ein viereckiges, in der Mitte ausgeschnittenes, mit Schaufäden versehenes Kleidungsstück, das als Unterwams getragen wird.

Tannaiten = 1. die der Zeit der Mischna (etwa 200 a. bis 200 p.) angehörigen Schriftgelehrten; 2. zuweilen: Tradenten tannaitischer Lehrsätze in nachtannaitischer Zeit, Kenner des tannaitischen Traditionsstoffes.

Targum (Mehrzahl: *Targumim*) = aramäische Bibelübersetzung.

Techinna = 1. Tachanun; 2. Schlußgebet des Bußegottesdienstes (s. *Selicha*); 3. Gebete für Frauen in jüdisch-deutscher Sprache und das Gebetbuch, in dem sie enthalten sind.

Tefilla = 1. Gebet, insbesondere das Hauptgebet, das werktags aus 19 (ursprünglich 18), am Sabbat und an den Festtagen aus 7, im Mussaf-Gottesdienst des Neujahrsfestes aus 9 Segenssprüchen besteht (s. *Schemone Esre*); 2. in Süddeutschland = *Siddur* (s. d.).

Tefillin = Gebetriemen, Phylakterien.

Tehillim = Psalter, Psalmen.

Tochacha = 1. Bezeichnung zweier Pentateuch-Abschnitte (Lev. 26, 14 ff. und Deut. 28, 15 ff.), die Strafandrohungen für den Fall der Übertretung der Toragesetze enthalten; 2. Art liturgischer Bußdichtung.

Tossafisten = Verfasser von Erläuterungen („Zusätzen") zum Talmud, die namentlich im 12. und 13. Jht. in Frankreich und Deutschland lebten.

Tossafot = die in unseren Talmudausgaben am äußeren Rande des Textes stehenden Erläuterungen der Tossafisten (s. d.).

Tossefta = eine der Mischna (s. d.) Rabbis verwandte und gleich ihr in Ordnungen, Traktate und Kapitel eingeteilte Sammlung tannaitischen Traditionsstoffes.

Waad = 1. Komitee, Ausschuß; 2. Versammlung, Synode, insbesondere die polnische Vierländersynode (Waad Arba Arazot).

Widdui = Sündenbekenntnis.

Zaddik = 1. Frommer; 2. religiöser Führer (Rabbi, „Rebbe") einer Gemeinschaft von Chassidim.

Zizit = Schaufäden (am Tallit und Tallit katan) nach Num. 15, 37–40 und Deut. 22, 12.

Verzeichnis der Abbildungen

Spalte

1. Adam und Eva (Farbtafel) Titelbild
2. Aargau. Alte Synagoge in Lengnau . 5
3. Aaron und Mose, Abb. nach einer illuminierten Pessach-Haggada (13.–14. Jht.) British Museum, ... 17
4. Aaron, Traditionelle Darstellung (auf Titelblättern alter Drucke) 19
5. Aaron aus Karlin, Noten: Melodie zum Sabbatliede des Aaron aus Karlin (mitgeteilt von Ch. Goldberg) . . 47
6. Ab, der Neunte (nach Kirchner, „Jüdisches Ceremonial“) 99
7. — Gottesdienst am neunten Ab (nach Bodenschatz, „Kirchliche Verfassung“) 101
8. Ab ha-Rachamim, Noten (Bearbeitung nach einem Manuskript Steinberg) 111
9. Abendana, Siegel der Familie (aus den Archiven der Portugiesischen Gemeinde in Amsterdam) 223
10. Abgaben und Steuern, Quittung des Frankfurter Schatzungsamtes an die jüdischen Stiftungen aus dem J. 1809 271
11. — Quittung an die Frankfurter „Judenschaft“ über Zahlung des Laternengeldes aus dem J. 1806 . . . 272
12. Aboab, Isaak da Fonseca, Porträt . . 347
13. — Grabstein 349
14. Aboda, Noten 353
15. Abot, Noten (nach Katz und Waldbott) 361
16. Abraham. Ausschnitt aus dem Verzeichnis der von Pharao Schoschenk eroberten Städte mit dem Ortsnamen „Das Feld Abrams“ 376
17. — Szenen aus dem Leben Abrahams (aus der Machsor-Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek . . 377
18. — Abraham und die drei Engel (aus der Amsterdamer Haggada) . . . 381
19. Abraham ben Garton ben Isaak. Kolophon aus der Erstausgabe des Raschi-Kommentars zum Pentateuch . . . 469
20. Abrahams Eiche 555
21. Abramson, Medaillen (Tafel) gegenüber 576
22. Abrass. Noten: B'mozoe M'nuchoh . 579
23. Abravanel, Don Isaak, Porträt . . . 591
24. Abraxas-Gemme nach Martigny . . . 603

Spalte

25. Abraxas-Gemme nach Bellermann . . 604
26. Absaloms Grab nach einer Abb. aus der ersten Hälfte des 19. Jht. 609
27. — nach der 1923 erfolgten Freilegung der Basis 610
28. Abudarham. Erste Seite der editio princeps des Sefer Abudarham (aus „Thesaurus Typographiae Hebraicae“) 627
29. Achaschwerosch-Spiel, Schluss-Szene und Hauptfiguren (Farbtafel) gegenüber 708
30. Achot Ketanna, Noten 739
31. Adam, Akkadisches Siegelbild, das als Darstellung des Sündenfalls gedeutet wird 758
32. — Adam und Eva im Paradies und nach der Vertreibung (aus der Haggada von Sarajewo) 766
33. Adam Kadmon, in bildlicher Darstellung der Kabbala 784
34. Addir bi-Melucha, Noten 809
35. Addir Hu, Noten 811
36. Adel. Wappen geadelter jüdischer Familien 825
37. Adon Olam, Noten 897
38. Adrianopel. Ansicht der 1913 eingeäscherten Großen Synagoge . . . 914
39. Agrippa I., Julius. Münze 1051
40. Agrippina, Julia. Palästinensische Münze 1057
41. Ägypten. Karte von Ägypten und Nubien 1071
42. — Fruchtland und Wüste mit der Stufenpyramide von Sakkara . . . 1073
43. — Sphinx und Cheopspyramide nach der Freilegung 1926 1073
44. — Älteste Darstellung eines Palästinensers (Knochenschnitzerei aus Abydos, um 3000 a.) 1076
45. — „Der Dorfschulze“ (Holz, Museum in Kairo) 1077
46. — Frauenbildnis der Pyramidenzeit (Kalkstein, Museum in New York) 1079
47. — Ägyptische Königsbildnisse (1. Chefren 2. Thutmosis III 3. Echenaton 4. König d. mittl. Reiches) 1081
48. — „Der Herr der Fremdländer“ führt Gefangene aus den nordöstlichen

		Spalte
	Nachbargebieten Ägyptens vor (Kalksteinrelief; Museum in Berlin)	1084
49.	Ägypten. Ein Hyksoskönig (Rom, Thermenmuseum)	1087
50.	— König Ramses II. (Museum in Turin)	1088
51.	- König Menephtah (Museum in Kairo)	1089
52.	Israelstele (Museum in Kairo)	1090
53.	- Das Totengericht vor Osiris (Totenbuchpapyrus im Museum in Berlin)	1091
54.	- Zu Pferde reitende syrische Göttin (Zeichnung auf einer Kalksteinscherbe; Museum in Berlin)	1093
55.	- Tempel von Luxor (aus Jéquier, „L'Architecture et la Décoration dans l'Ancienne Egypte")	1101
56.	— Gefesselte Semiten und andere Vorderasiaten von Ägyptern vorgeführt (Kalksteinrelief aus dem Grabe des Haremheb)	1103
57.	— Ziegelei (Wandbild in einem thebanischen Grabe)	1112
58.	- Semitische Karawane, vom Fürsten Ibscha geführt, in Ägypten ankommend (Farbtafel) gegenüber	1112
59.	Sethos I. erstürmt die „Stadt Kanaans" (Relief am Karnaktempel)	1113
60.	Ahasver, Französischer Farbstich des 18. Jht.	1150
61.	— Der ewige Jude von G. Doré	1153
62.	Ajin. Verzierter Buchstabe nach alten Mss.	1163
63.	— Stilisierter Buchstabe Ajin	1163

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA

A

AACH, Stadt im badischen Kreise Konstanz. Die früheste Ansässigkeit von Juden in A. datiert vom Anfang des 16. Jhts. (1518, 1522). 1551 begegnen uns in einer Urkunde „Schey Seckhl", „Aberham der Aelter, Aberham der Jünger, Helyas samt seiner Swiger, der witfrawen", die sich in A. aufhielten und auf zehn Jahre in den Schutz des Kaisers mit allen Freiheiten genommen wurden. Dafür hatten sie jährlich je 50 Fl. an das Amt Stockach und die Stadt A. zu zahlen. Ein besonderer Platz für eine Gebetstätte an Stelle der alten ungeeigneten sollte ihnen vom Rat der Stadt zugewiesen werden; ebenso ein Beerdigungsplatz „Auf die hohen Halden genannt", für den sie jährlich 5 Fl. zahlen wollten. Besondere Aufenthaltsbestimmungen waren für fremde Juden getroffen; höchstens vier bis fünf durften sich in A. aufhalten, aber keinesfalls länger als vierzig Tage; Handel mit den Christen war ihnen verboten. An bestimmten Tagen durfte sich kein Jude auf der Straße in A. zeigen. Obwohl am 1. Aug. 1559 ein Erlaß des Kaisers Ferdinand ergangen war, der sich gegen wucherische Kontrakte der Juden in A. wandte, wurden, wie man aus dem Juden-Mandat von 1583 (Innsbruck, 10. Oktober) ersieht, wieder neue Juden in A. aufgenommen. Die Bestimmungen waren jedoch diesmal strenger als die vom J. 1551: nur auf fünf Jahre war das Aufenthaltsrecht und der Schutz ausgedehnt. Die Freiheit der Religionsübung wurde eingeschränkt, indem beim Gottesdienste jegliches Singen verboten wurde; mit dem Verbot der Unterhaltung einer Schule und Anstellung eines Lehrers ist die religiöse Unterweisung illusorisch geworden. Das Aufenthaltsrecht für fremde Juden wurde auf acht Tage eingeschränkt. Besondere Abgaben waren ihnen auferlegt; der Handel mit landwirtschaftlichen Produkten wurde ganz untersagt. Gegenwärtig (1927) besteht keine jüdische Gemeinde mehr in A.

Roth v. Schreckenstein, Das Städtchen Aach im Hegau (Ztschr. f. Gesch. des Oberrheins XXII, 277); *Löwenstein,* Zur Gesch. der Juden im Großherz. Baden (ZGJD II, 282 ff.; III, 74); *Krieger,* Topograph. Wörterbuch des Großherz. Baden I.

E. P. L.

AACHEN (hebr. אש, אָכֶא, אַכָא, איש), Hauptstadt des Regierungsbezirks A. in der Rheinprovinz, bis 1793 freie Reichsstadt. A. wurde bereits von den Römern als Lager und Badeort benutzt; nach allgemeiner Annahme lebten schon damals Juden in A. Auch der Verlauf der Judengasse längs der westlichen römischen Umwallungsmauer weist auf eine sehr frühe Niederlassung der Juden hin. Die Anwesenheit von Juden ist zuerst in einem Kapitulare Karls des Großen erwähnt. Er erteilt hierin den Befehl, zu untersuchen, ob in den Häusern der Kaufleute, und zwar der Christen und Juden, sich Gesindel verborgen halte. Im J. 797 entsandte Karl eine Abordnung, bestehend aus zwei fränkischen Grafen und dem Juden Isaak als Dolmetscher, zu dem Kalifen Harun al-Raschid. Die Grafen starben; Isaak kam 802 allein nach Deutschland zurück und wurde am 20. Juli vom Kaiser in A. in Audienz empfangen. Ob er, wie vermutet wird, ein Aachener Großkaufmann war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Die Mitteilung aus dem J. 828, daß der Jude David an der allgemeinen Freude über eine Wunderheilung teilgenommen habe, weist auf ein gutes Verhältnis zwischen Christen und Juden hin. Das scheint sich auch in den folgenden Jahrhunderten nicht geändert zu haben; denn alle Berichte über Verfolgungen vom ersten Kreuzzuge bis zum „Schwarzen Tode" übergehen A. mit Stillschweigen. Daß

trotzdem Juden in der Stadt lebten, ergibt sich aus verschiedenen Quellen. Das Nekrologium der Aachener Marienkirche enthält für das 13. Jht. sieben Namen mit dem Zusatz „judaeus". In einer Reichssteuerliste vom J. 1241 finden wir die Juden von A. mit einer Abgabe von fünfzehn Mark Silber angesetzt. In den folgenden Jahrzehnten begegnet man den Aachener Juden: Mannis, genannt Troist (1247), Isaak und seinem Sohn Jakob (1270–75), sowie Salomo und seinem Sohn Vivis (1280–81) als Besitzern von Häusern in Köln (Höniger, Schreinsurkunden, Nr. 27f., 118ff., 141ff.). Wenn die Bürger von Brüssel im J. 1349 die Stadt A. in einem Schreiben vor Brunnenvergiftung durch die Juden warnen, so läßt sich kaum bezweifeln, daß damals Juden in A. ansässig waren.

Da in den jüdischen Geschichtsquellen späterhin die Juden von A. nicht erwähnt sind, wohl aber die „Gelehrten von Düren" (s. Isaak b. Meir), ist die Annahme nicht abzuweisen, daß die Gemeinde A. sich aufgelöst hat und nur die in dem nahen Düren bestehen geblieben ist. Dafür spricht die Tatsache, daß die Juden in A. um 1600 ihre Toten in Düren beisetzten. Ihre Zahl war so gering und ein Todesfall daher so selten, daß der Vogt nicht einmal angeben konnte, wo sie ihre Toten begruben. Wenngleich die Juden nach einem früheren Herkommen — im J. 1660 wurde es niedergeschrieben — in A. Bürgerrechte erwerben durften, wurden sie doch rechtlich als Fremde betrachtet. Daher wechselten im 17. und 18. Jht. mehrfach Zulassung und Ausweisung. Zur Zeit der französischen Revolution ließen sich wieder Juden in A. nieder. Im Anfang des 19. Jhts. waren es etwa 50, darunter Optiker, Graveure, Metzger, Lehrer, Tuchfabrikanten, Hausierer. Wie überall in Preußen, trat auch hier ein Rückschlag in der politischen Lage der Juden ein. Manche verlegten daher ihren Wohnsitz in den holländischen Grenzort Vaals und betrieben ihre Geschäfte in A. Trotzdem nahm die Zahl der Juden allmählich zu; sie besaßen Betsaal, Friedhof und Volksschule und konstituierten sich im Anfang der vierziger Jahre als Gemeinde. Die religiöse Richtung der Gemeinde war von ihrer Begründung an liberal. 1862 wurde die neue, in maurischem Stil erbaute Synagoge eingeweiht. Die Gemeinde zählt gegenwärtig (1927) etwa 1600 Seelen.

O. Dresemann, Die Juden in Aachen 1887; *Germ. Jud.* I, 1, S. 7ff.; *H. Jaulus*, Die Gesch. d. Aachener Juden (Aachener Heimatgesch. 1924).

E. F. L. S.

AARAU, Hauptstadt des Kantons Aargau in der Schweiz. Während des Mittelalters wurde den Juden kürzerer Aufenthalt in A. zur Abwicklung geschäftlicher Angelegenheiten gewährt. Noch 1588 gestattet das Stadtrecht von A. den Juden Zutritt zu den Jahrmärkten, unter der Bedingung eines persönlichen, vom Schultheißen bewilligten Geleites. Durch den großen Rat der helvetischen Republik wurde in A. am 31. Mai 1798 die Kopfsteuer und der Leibzoll der Juden aufgehoben. Auch in dieser Epoche der helvetischen Revolution, in der die Juden eine ephemere Freizügigkeit genossen, wohnten sie nicht in der Hauptstadt. Erst nach 1820 wurde jungen Leuten erlaubt, sich an der Kantonschule oder dem Lehrerseminar in A. als Lehrer für die jüdischen Schulen auszubilden. Vereinzelt erfolgte in dieser Zeit auch die Zulassung zur Hauptstadt zwecks Ausbildung in einem Handwerk. Auf Grund des § 61 des Aargauischen Niederlassungsgesetzes vom 7. Mai 1846 konnte die Regierung den Juden in allen Gemeinden des Kantons, zunächst für zwei Jahre, Aufenthalt gewähren. Als erster jüdischer Einwohner siedelte sich gegen 1848 in A. der Tuchhändler Hermann Jakob Guggenheim aus Lengnau an. Sein Aufenthalt wurde auf Empfehlung des Gemeinderates und des Bezirksamtes regelmäßig erneuert. 1875 lebten in A. 39 Juden, bei der letzten Volkszählung 1920 nur 37.

Bibliographie s. u. Aargau.

E. A. W. S.

AARGAU, Kanton in der Schweiz. Die frühesten Spuren jüdischer Niederlassung im A. finden sich Ende des 13. Jhts. 1290 wird ein Jude in Zofingen, 1293 wird Moyses von Rheinfelden genannt; 1348 fand in Zofingen eine Judenverbrennung, die erste Judenverfolgung in der Schweiz, statt. Um 1400 erwähnen Züricher Urkunden mehrere Juden aus Baden, Brugg und Mellingen, um 1415 solche aus Lenzburg. Im Laufe des 15. Jhts. wohnten Juden nachweislich in Bremgarten und Mellingen, in der Stadt Baden, gelegentlich auch in Kaiserstuhl. Zu Ende des 15. Jhts. erfolgte in allen Städten der Eidgenossenschaft, wo Handel und Geldwirtschaft inzwischen erstarkt waren und die Juden immer mehr als unliebsame Konkurrenten empfunden wurden, ihre Ausweisung.

In der zweiten Hälfte des 16. Jhts. nahm der Handelsverkehr der Juden im A. wieder zu. 1613 waren sie in der Grafschaft Baden seßhaft, später wurden sie auf die beiden dazugehörigen Dörfer Lengnau und Endingen im Surbtal beschränkt. Der erste bekannte Jude aus Lengnau ist Samuel Eiron, der 1633 wegen Lästerung der Dreifaltigkeit in Zürich enthauptet wurde; er stammte aus Frankfurt a. M. Die Tagsatzung der drei regierenden Orte Zürich, Bern und Glarus be-

Im 16. Jahrhundert

schloß 1774, die Orte Lengnau und Endingen den Juden als ausschließliche Wohnorte zuzuweisen. Dieser Beschluß wurde in ihren Schutzbrief vom J. 1776 aufgenommen, ging in die spätere aargauische Gesetzgebung über und galt bis zum Emanzipationsjahre 1862. Die Zuwanderung der Juden nach diesen Ortschaften erfolgte aus Deutschland, worauf auch die Familiennamen Oppenheim, Braunschweig hinweisen, aus dem Elsaß (Name Guggenheim) und auch aus Polen (Name Bollag, bzw. Pollag). Bis Mitte des 17. Jhts. versuchte man die zuwandernden Juden jederzeit abzuweisen; allein die Landvögte, für die die Juden eine gute Einnahmequelle bildeten, traten schützend für sie ein. Als 1756 und 1769 alle Untervögte der Grafschaft ihre Austreibung verlangten, hielten die regierenden Stände diese Forderungen nach so langer Duldung für unzulässig.

Alte Synagoge in Lengnau (1750–1845)

Die Juden waren „dem Landvogt allein und keinem anderen Richter unterworfen" (Rezeß von 1678). Oft nahm er sie bei Unruhen tatkräftig in Schutz, so 1712, als die christlichen Einwohner von Lengnau Judenhäuser plünderten, und 1729, als die Juden von Endingen in ihrem Gottesdienst gestört wurden. Bis zu Ende des 17. Jhts. erteilte er den Schutz für die Dauer eines Umgangs, d. h. die sechzehn Jahre seiner Regierung. Später stellte das Syndikat, d. h. die Gesandten der regierenden Orte, den Schirmbrief aus, der für die Gesamtjudenschaft Geltung hatte und sich auf die Nachkommen vererbte. Neue Aufnahmen erfolgten von dieser Zeit an sehr selten. Aus dem Ausland berufenen Beamten oder Dienstpersonen wurde neben den eigentlichen Schutzjuden nur begrenztes Aufenthaltsrecht bewilligt. Die Zahl der Juden stieg also nicht durch Zuwanderung; die fünfunddreißig Haushaltungen von 1702 waren dennoch 1774 schon hundertacht geworden. Für die jeweilige Erneuerung des Schutzbriefes zahlten die Juden ein Schirmgeld, die Prästanda an die Gesandten und ihre Diener und eine jährliche Abgabe an den Landvogt. Den Gemeinden Lengnau und Endingen zahlten sie, auf privatrechtlicher Basis, Beiträge für den Mitgenuß an manchen Einrichtungen. Dazu kamen die oft um das Doppelte erhöhten Warenzölle und der nur für sie bestehende Leibzoll. Die Juden besaßen in neuerer Zeit Gleichheit im Strafrecht und im Prozeßverfahren. Die Beschränkungen lagen im privatrechtlichen Verkehr mit der christlichen Umgebung und in den staatsbürgerlichen Rechten. Wohl hatten die Juden freien Handel und Wandel, doch durften sie freihändig keine Liegenschaften erwerben und konnten in keine Innung eintreten: sie mußten ihren Unterhalt durch Handels- und Darlehensgeschäfte bestreiten. Sie durften Häuser erwerben, wenn sich nach drei öffentlichen Versteigerungen kein Käufer gefunden hatte. Der obligationenrechtliche Verkehr wurde in eigenen Judenmandaten geregelt. In Mietwohnungen sollten nach wie vor „kein Christ und Jud beyeinander unter einem Tach wohnen".

Staatsrechtliche Stellung der Juden

Die älteste Nennung jüdischer Vorsteher in Lengnau datiert von 1745. 1806 war „ha-Kazin" Salman b. Samuel Trivus Steuereinnehmer. Die Besteuerung beruhte auf eidlicher Selbsteinschätzung. Neben der Vermögenssteuer gab es eine Ehe- und eine Gewinnsteuer mit je zehn Prozent, sowie Abgaben auf Fleisch und Wein. Steuerverweigerer konnten von der Teilnahme an den Kultuseinrichtungen ausgeschlossen werden. Die eigene Gerichtsbarkeit in Zivilsachen übte der Rabbiner aus. Lengnau erbaute die erste eigene Synagoge 1747, Endingen — 1764. Der älteste Friedhof befand sich auf der von den Herren von Waldshut gepachteten, sog. Judeninsel oder „Judenäule" im Rhein beim Dorfe Koblenz, die 1747 für dreihundert Gulden käuflich erworben wurde. Da aber der Rhein Erdreich von der Insel wegschwemmte, wurde 1750 mit Erlaubnis der Regierung ein in der Mitte zwischen Endingen und Lengnau gelegenes Terrain angekauft.

Gemeindeorganisation

Der Einfall der Armee des revolutionären Frankreich (1798) führte die Gründung des helvetischen Einheitsstaates herbei, in den A. als gleichberechtigter Landesteil aufgenommen wurde. Die

Grafschaft Baden kam durch die von Napoleon der Schweiz verliehene Mediationsverfassung zu dem neugeschaffenen Kanton A. Die

Emanzipationskämpfe

Judenfrage gelangte im helvetischen Großen Rat am 8. Mai 1798 zum ersten Male zur Debatte. Am 29. Mai suchten die Juden von Endingen und Lengnau um Befreiung vom Kopfgeld an, das sie auf der Zurzacher Messe zahlen mußten, während die französischen Juden schon seit dem Vorjahre in der Schweiz von allen Personalsteuern und Zöllen frei waren. Am 31. Mai hob der Rat alle Sonderabgaben, darunter Leibzoll und Kopfsteuer, auf. Im Mai 1799 wurde den Juden das Patent der in Helvetien angesessenen Fremden ausgefertigt, auf Grund dessen sie erweiterte Rechte der Niederlassung, des freien Handelsverkehrs und des Erwerbs von Grundstücken genossen. Obwohl schon seit Jahrhunderten angesessen, hatten sie darin vor den französischen Juden, die kraft des Allianzvertrages dieselben Rechte besaßen, nichts voraus. Nach Abzug der französischen Truppen am 21. Sept. 1802 erlitten die beiden Judendörfer eine Plünderung durch die Bauern der Umgebung.

Die Mediationsverfassung von 1803 kehrte zum Föderalismus wieder, und die wiedererstandene eidgenössische Tagsatzung lehnte es ab, sich mit zwei erneuten Vorstellungen der aargauischen Juden zu befassen. Statt dessen beschloß der Große Rat, gleich den anderen Kantonen der Schweiz durch Napoleons Dekret vom 17. März 1808 beeinflußt, das Judengesetz vom 5. Mai 1809. Statt in die Bürgerschaft wurden jetzt die in der 1810 geschaffenen Korporationsliste verzeichneten Juden wieder in den Schutz des Kantons aufgenommen. Den Juden wurde erlaubt, Künste und Wissenschaften sowie Ackerbau, Handel und Gewerbe zu treiben, wobei ihnen aber Grund und Boden zu erwerben und neue Häuser zu bauen nur in den beiden überfüllten Wohngemeinden gestattet war. Sittliche Führung, Bildung und Gewerbefleiß konnten die Ansiedlung außerhalb der beiden Gemeinden im Einzelfall ermöglichen; es dauerte aber Jahrzehnte, bis die Regierung einen solchen Fall für gegeben erachtete. Ehen durften nur mit Bewilligung der Regierung und bei einem gewissen Vermögensminimum geschlossen werden. Für den Handel wurden die Beschränkungen des 18. Jhts. erneuert. Das Judengesetz von 1809 versagte den Juden der Schweiz die Rechte, legte ihnen aber Pflichten eines Staatsbürgers auf.

Verschlechterung der Rechtslage

In den Jahren der Mediation war ihre wirtschaftliche Lage äußerst schwer. Im A. wurden die Juden durch polizeiliche Beschränkungen des Hausierhandels in Mitleidenschaft gezogen. Auf sieben Achtel der jüdischen Bevölkerung schätzte man die unbemittelten Hausierer. Erst in den vierziger Jahren wurde Einzelnen gestattet, in anderen Gemeinden des Kantons Aufenthalt zu nehmen, und dadurch die Möglichkeit freierer wirtschaftlicher Betätigung eröffnet. Seit 1809 erfolgten Eingriffe der Regierung in die Autonomie der Juden. 1813 erging die Bestimmung, in jeder Gemeinde eine deutsche Primärschule zu errichten; 1820 wurde der Rabbiner beauftragt, behördliche Erlasse in der Synagoge zu verkünden; 1822 ist angeordnet worden, Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu führen; 1823 traf die Regierung Verfügungen über die Wahl der Rabbiner. 1824 wurde am 11. Juni das Gesetz über die Organisation der jüdischen Gemeinden vom Großen Rat angenommen, welches festsetzte, daß die Gemeinden für die Erhaltung ihrer Anstalten sowie für ihre Armen zu sorgen und vom Staat keine Unterstützung zu erwarten hätten.

Die Einnahmen der Gemeinden flossen aus den Gebühren für die Benutzung ihrer Anstalten, wie Friedhof, Synagoge usw. Das Gesetz von

Steuerwesen

1824 gab genaue Vorschriften nur für die Schaffung eines Schulfonds. Im übrigen wurden die notwendigen Gelder durch Besteuerung nach Maßgabe des Besitzes beschafft. Fleischakzise und Abgaben vom Heiratsgut (ein Prozent) wurden 1874 als nicht zulässig anerkannt und dabei auf das Gemeindesteuergesetz von 1866 verwiesen, das der jüdischen Steuerautonomie ein Ende machte. Auch von den auswärtigen Korporationsgenossen forderten die aargauischen Juden weiterhin Steuerbeiträge; sie erklärten den Austritt aus der Korporation ohne ihre Zustimmung für unstatthaft, und die Regierung gab ihre Zustimmung zum Austritt erst dann, wenn rückständige Steuern und der Anteil an den Gemeindeschulden bezahlt waren. Die Gemeinden ließen von wegziehenden Mitgliedern Erklärungen unterzeichnen, die sie zu Steuerzahlungen gleich den bleibenden verpflichteten; ein Widerspruch war ausgeschlossen, da ihnen sonst das zur Niederlassung an anderen Orten notwendige Leumundszeugnis verweigert wurde. Erst 1870 hob die Bundesversammlung diese Bestimmung auf. Da nach 1866 die Armensteuern nur noch von den im Kanton Wohnenden erhoben werden konnten, gerieten die Gemeinden in mißliche Lage. Schließlich durften sie von den Bewohnern auswärtiger Dörfer, die ihre Kultuseinrichtungen benutzten, freiwillige Beiträge einziehen. Auf diese Weise wurden die übelsten Folgen abgewendet. Die jüdischen Gemeinden zahlten von altersher an die christlichen Dorfgemeinden, in deren Bereich

sie saßen, ein „Dorfgeld", das sich im Laufe der Zeit oft erhöhte. Seit 1846 mußten sie eine Steuer für die Polizeianstalten, seit 1866 eine solche für das Militärwesen entrichten. Gemeindeausgaben und Einquartierungslasten mußten persönlich getragen werden. Eine Steuer an das Lengnauer Pfarramt von seiten der dortigen Judenheit, seit 1778 nachweisbar, wurde 1883 aufgehoben.

Fortschreiten der Emanzipation

Nach der in der Verfassung von 1852 erfolgten Klärung der Begriffe „Einwohner- und Ortsbürgergemeinde" wurden die Judengemeinden immer mehr als Ortsbürgergemeinden angesehen; dies war für die Juden von großer Bedeutung, da die aargauische Kantonbürgerschaft auf der Zugehörigkeit zu einer Ortsbürgergemeinde beruhte. Von 1824 an galten die Juden als Kantonsangehörige; sie waren aber nicht vollberechtigte Staatsbürger, da sie noch unter einer besonderen Gesetzgebung standen und keine Niederlassungsfreiheit besaßen. Die Verfassungsrevisionen von 1831, 1842 und 1853 brachten nicht die Emanzipation; auch die Bundesverfassung des Jahres 1848 änderte hieran nichts. Konflikte aber, die aus der schwankenden Lage der Juden hervorgingen, führten zu Änderungen. 1849 verwies der Kanton Luzern einige Juden von seiner Jahresmesse. Die Beschwerde der aargauischen Regierung wurde an den Bundesrat weitergeleitet, der entschied, daß die Verweisung schweizerischer Juden gegen Artikel 29 der Bundesverfassung verstieße. Die Bundesversammlung nahm am 24. September 1856 einen Bericht an, der die volle Emanzipation der Juden forderte. 1860 legte die Regierung dem Großen Rat einen Entwurf vor, demgemäß die Juden eigene Einwohnergemeinden bilden sollten. Dieser Gesetzentwurf rief innerhalb der christlichen Bevölkerung große Empörung hervor, wurde indes am 15. Mai 1862 angenommen, aber durch Volksabstimmung bald aufgehoben. Die Frage der Judenemanzipation wurde nunmehr Angelegenheit der Eidgenossenschaft, und im Juli 1863 hat der Bundesrat durch die Bemühungen des 1862 gegründeten „Kulturvereins der Israeliten" die volle Emanzipation der Juden in der Schweiz ausgesprochen. In der Rechtsstellung des Individuums war nun völlige Gleichheit eingetreten, die Gemeinde aber hatte die Bezeichnung als Ortsbürgergemeinde und das Recht zur Besteuerung Auswärtiger für Kultuszwecke eingebüßt. Die Ortspolizei stand der christlichen Gemeinde zu, die Juden mußten die Hälfte der Polizeiauslagen tragen; bei der Feststellung dieser Steuer und der Bestellung der Gemeindebehörden aber stand ihnen kein Mitwirkungsrecht zu. Die Frage des Niederlassungsrechts in der ganzen Schweiz wurde erst durch die Revisionen der Bundesverfassung von 1865 und 1866 gelöst. Die Vertreter Frankreichs, Großbritanniens und der Vereinigten Staaten von Amerika bestanden energisch auf freier Niederlassung ihrer jüdischen Bürger in der Schweiz, und 1866 wurde die Beschränkung des Niederlassungsrechts aufgehoben. 1868 regte die Bundesversammlung wieder die Frage der völligen Einbürgerung der Juden im Kanton A. an. Der „Kulturverein" drängte in verschiedenen Eingaben an den Bundesrat, der Ungleichheit ein Ende zu machen. Wohl besaßen die aargauischen Juden das Heimatsrecht, doch waren sie noch immer vom Stimmrecht in den politischen Gemeinden Endingen und Lengnau ausgeschlossen und konnten in christlichen Gemeinden kein Ortsbürgerrecht erwerben. Eine Eingabe des „Kulturvereins" gab die Veranlassung zu einem abermaligen Beschluß der Bundesversammlung, bei der aargauischen Regierung auf die Einbürgerung noch im Laufe des J. 1876 zu drängen. Am 15. Mai 1877 beschloß endlich der aargauische Großrat, die beiden Korporationen Endingen und Lengnau unter dem Namen Neuendingen und Neulengnau zu Ortsbürgergemeinden zu erheben. Als solche bildeten sie, mit den christlichen Gemeinden gemeinsam, die politischen Gemeinden Oberendingen und Lengnau. Zur Beruhigung der christlichen Gemeinden diente ein Paragraph, der ihnen den alleinigen Besitz ihrer Korporationsgüter garantierte. Trotzdem erhoben sie Einspruch gegen das Dekret, wurden aber 1878 einstimmig vom Bundesgericht abgewiesen. Die Vollziehungsverordnung wurde erst im November 1878 erlassen und trat mit dem 1. Januar 1879 in Kraft. Den jüdischen Ortsbürgerschaften verblieb die Verwaltung ihrer Korporationsgüter und ihres Armenwesens, das Recht der Besteuerung für Armenzwecke und andere rein ortsbürgerliche Aufgaben. Die Aufgaben der früheren Ortsbürgerschaft gingen an den Gemeinderat über, den die Juden zusammen mit den christlichen Einwohnern zu beschicken hatten, und zu dem aus jeder Ortsbürgerschaft mindestens ein Mitglied gewählt werden mußte. Obwohl das Bestreben bestand, die konfessionellen Schulen aufzuheben, sprachen sich doch die Gemeinden dagegen aus, und es blieb vorderhand bei den jüdischen Schulen, wenn auch unter einer gemeinsamen Schulpflege. Die Schulgüter blieben getrennt.

Durch den Großratsbeschluß vom 19. Nov. 1888, der die Steuerpflicht für das Armenwesen auf alle auch außerhalb des Kantons ansässigen Ortsbürger ausdehnte, wurde zunächst ein starker

Austritt der Juden aus ihrer Heimatsbürgerschaft bewirkt, danach aber trotzdem eine Konsolidierung für die Armensteuer erzielt. Die rapide Abnahme der jüdischen Einwohnerschaft hatte auch im Schulwesen eingreifende Veränderungen zur Folge. Bereits 1893, als in Lengnau nur noch zehn schulpflichtige jüdische Kinder vorhanden waren, erfolgte die Verschmelzung mit der christlichen Schule; in Endingen wurde sie 1896 durchgeführt. Gleichzeitig wurden auf Verfügung der Regierung die Schulgüter zusammengelegt, und nur der Stiftungsfonds vom J. 1804 verblieb den jüdischen Gemeinden für die Besoldung ihrer Religionslehrer. Seit 1882 haben die beiden Gemeinden auch keine eigenen Rabbinatsämter mehr und nehmen nur jeweilig die Dienste des Rabbiners von Baden oder Zürich in Anspruch. Endingen und Lengnau zählen gegenwärtig (1927) etwa fünfzig jüdische Seelen. Die Nachkommen der dortigen Juden sind über die ganze Schweiz zerstreut. Vor einigen Jahren wurde ein Verein zur Erhaltung des Friedhofs Endingen-Lengnau gegründet.

Die letzten Jahrzehnte

Judenakten (J. A. 11) des Staatsarchivs des Kantons Aargau in Aarau; *Ernst Haller*, Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau, Aarau 1901; *M. Lipton*, The Jewish Question in Anglo-Jewish Diplomacy, Transact. Jew. Hist. Soc. X (1924), S. 207ff.; *Lucien Wolf*, Notes on the Diplomatic History of the Jewish Question 1919.

E. A. W. S.

AARON, älterer Bruder Moses, Sohn Amrams und Jochebeds (Ex. 6, 20; 7, 7; Num. 26, 59). Nach den Erzählungen des Pentateuchs steht A. neben Mose im Mittelpunkte der Hauptereignisse der ältesten Geschichte Israels: der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und der Wanderung in der Wüste. Am lohenden Dornbusch (Ex. 4, 14ff.) bestimmt Jhwh dem Mose seinen Bruder A. („den Leviten") zum Begleiter und Helfer, der ihm als „Mund" dienen soll, als Sprecher vor dem Volke. Ein anderes Mal wird A. dem Mose als „Prophet" beigegeben, um seine Worte dem Pharao vorzutragen (ibid. 7, 1f.). A. geht Mose zum „Gottesberg" entgegen, wo er durch den Bruder von der diesem zuteil gewordenen Offenbarung erfährt. Er verkündet darauf dem Volke die Botschaft von seiner bevorstehenden Erlösung aus der Knechtschaft und vollführt vor dem Volke die von Jhwh bestimmten Zeichen (ibid. 4, 27ff.). Zusammen mit Mose erscheint er auch vor Pharao und führt ihm mit seinem Stab die Zeichen vor (ibid. 5, 1ff.; 7, 8ff.). Nach Ex. 7, 7 war A. damals 83 J. alt.

Der biblische Bericht

A. beteiligt sich auch an der Bestrafung der Ägypter durch die Plagen: er führt im Auftrage Moses die ersten drei Plagen über Ägypten herbei (ibid. 7, 19f.; 8, 1f.; 12f.). In den folgenden Erzählungen schrumpft aber die Rolle A.s erheblich zusammen. Er wird zwar immer neben Mose genannt, greift aber nicht ein und wirkt eher als Schattenbild Moses: weder dient er ihm als „Sprecher", noch vollzieht er selbst die Wunder. Während der Schlacht mit Amalek stützt A. zusammen mit Chur die erhobenen Arme Moses (ibid. 17, 10. 12). Mit Mose besteigt er den Sinai während der großen Offenbarung (ibid. 19, 24); mit seinen Söhnen Nadab und Abihu und den 70 Ältesten nimmt er am Bundesmahl auf dem Berge teil, wobei sie die Herrlichkeit Gottes schauen durften (ibid. 24, 1f.). Mit Chur vertritt er Mose als Richter des Volkes, während letzterer zur Entgegennahme der Bundestafeln auf dem Berge weilt. Während der Abwesenheit Moses verfertigt A., auf das Drängen des ungeduldig gewordenen Volkes, das goldene Kalb. Als Mose nämlich zu lange ausbleibt, schart sich das Volk um A. und verlangt von ihm, er solle ihm einen „Gott" machen, der vor ihm „herziehe". A. vermag dem Drängen des Volkes nicht zu widerstehen und läßt es die goldenen Ohrringe herbringen. Aus den Ohrringen verfertigt er ein gegossenes goldenes Kalb, dem das Volk als dem „Gotte Israels" zujubelt. A. baut einen Altar vor dem Kalb und bestimmt auf den folgenden Tag ein Fest „für Jhwh". Inzwischen erscheint Mose und zieht A. zur Rechenschaft für die „schwere Versündigung", die er über das Volk gebracht hat. A. sucht sich zu rechtfertigen, wälzt die Schuld auf das Volk, das verwildert sei (ibid. Kap. 32), und wird für diese Sünde, obwohl er als mitschuldig betrachtet wird (ibid. 32, 25. 35), nicht bestraft; nur das Volk verfällt der Strafe. Nach Deut. 9, 20 zürnte Gott A. sehr und wollte ihn vernichten; nur durch das Gebet Moses wird er gerettet. In Ex. Kap. 28–29; 40, 12ff. und Lev. Kap. 8–9 wird über die Einsetzung A.s in das Priesteramt und über die Verleihung der Priesterwürde zum ausschließlichen Besitz seiner Nachkommenschaft erzählt. Nach Errichtung der Stiftshütte werden A. und seine Söhne von Mose entsühnt und zu Priestern geweiht, worauf A. zum erstenmal die Opferhandlung in der Stiftshütte vollzieht. Er opfert für sich und für das Volk und segnet das Volk (Lev. Kap. 9). In Num. Kap. 12 wird erzählt, daß A. und Mirjam ihren Bruder Mose aus Eifersucht auf seine Prophetengabe angreifen. Während Gott dafür Mirjam mit Aussatz schlägt, bleibt A. auch dieses Mal unbestraft. Mehrere Male wird das Priesteramt

A.s durch Zeichen Gottes bestätigt: so versinken Korach und sein Anhang, die gegen A. ankämpfen, lebend in den „Scheol"; die 250 Mann aus der Rotte Korachs, die eigenmächtig das Räucherwerk darbringen, werden durch das Feuer Jhwhs verbrannt (Num. Kap. 16); dagegen bringt das Weihrauchopfer A.s das große Sterben im Volke zum Stillstand (ibid. 17, 9ff.); der Stab A.s wird von Jhwh, als Bestätigung seiner ausschließlichen Berufung zum Priester, zum Blühen gebracht und soll „als Wahrzeichen für Widerspenstige" in der Stiftshütte aufbewahrt werden (Num. 17, 16ff.). Ebenso wie Mose durfte auch A. das gelobte Land nicht betreten: wegen der Sünde bei dem „Wasser von Meriba" (Haderwasser) wird über ihn die Strafe verhängt, außerhalb des gelobten Landes sterben zu müssen (ibid. 20, 7ff.). Nach Num. 20, 25 erhält Mose am Berge Hor den Befehl, mit A. und seinem Sohn Eleasar den Berg zu besteigen, A. das Priestergewand auszuziehen und Eleasar damit zu bekleiden, denn A. soll auf dem Berge sterben. Der Befehl wird ausgeführt. A. stirbt auf dem Berge Hor im Alter von 123 Jahren (ibid. 33, 38f.) und wird vom ganzen Hause Israel dreißig Tage lang beweint (ibid. 20, 29; vgl. auch Deut. 32, 50f.). Nach Deut. 10, 6 hingegen starb A. in Mossera, welches nach Num. 33, 30f. sechs Tagereisen vom Berge Hor entfernt lag.

M. S.

A. in Talmud und Midrasch. Der Name Aaron wird von הרה (schwanger werden) abgeleitet (Exod. r. 26, 1). Seine Mutter nannte ihn Aaron, denn zur Zeit ihrer Schwangerschaft hatte Pharao den Befehl erlassen, die Kinder der Hebräer zu töten (Chronik Moses, Ozar Midraschim III, 357; vgl. Aruch s. v.; Jerachmiel 44, 1; Jalk. 165; Exod. r. 26). A. war der weinende Knabe in Exod. 2, 6 (Midr. Abkir in Jalk. 166). A. wirkte 80 Jahre vor dem Auftreten Moses als Prophet unter seinen Stammesgenossen in Ägypten; trotzdem war seine Freude groß, als Mose zum Führer des Volkes von Gott erwählt wurde (Tanch., ed. Buber II, 18f.; Exod. r. 5; Jerachmiel 44, 15). Überhaupt wird das brüderliche Verhältnis zwischen Mose und A. in der Agada als vorbildlich geschildert. Während die früheren Brüderpaare, Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob, sowie Josef und seine Brüder, in Streit und Hader miteinander lebten, war die Liebe und Eintracht dieses Paares stets ungetrübt (vgl. Cant. r. zu 8, 1; Pessik. R. K., ed. Buber 126a; Tanch. ibid.). Obwohl Mose im Pentateuch sonst immer vor A. erwähnt wird, bildet Ex. 6, 26 eine Ausnahme, um anzudeuten, daß beide Brüder einander vollkommen gleichwertig gewesen sind (Mech. Bo 1a; Gen. r. ed. Theodor, 1, Ende, p. 14; Midr. Abkir ed. Marmorstein, Debir I, 128). Die Tannaiten sind jedoch uneinig in der Frage, wie viele Sprüche Gottes an Mose und A. gemeinsam gerichtet waren. Die Mehrzahl der Sprüche erging nur an Mose. A. war nur in drei Fällen, nach einer anderen Ansicht in 13 Fällen, beteiligt (s. Mech. 1a; Sifra, Wajikra 2; vgl. Sifre, Num. 58 und 117). Es gibt aber noch eine dritte Ansicht, wonach A. von allen direkten göttlichen Anreden ausgeschlossen war, selbst wo aus dem Wortlaut hervorzugehen scheint, daß der Spruch an A., und nicht an Mose, ergangen sei. Gleichwohl hielten die meisten Agadisten daran fest, daß keiner der beiden Brüder den andern an Größe und Bedeutung überragte. Die „zwei Brüste" im Hohen Liede symbolisieren Mose und A. (Cant. r. zu 4, 5; Midr. Sam. 15, 1). Das Verdienst beider hat die Erlösung Israels aus Ägypten bewirkt (Ex. r. 15, 4). Das Verdienst A.s wird auch sonst mehrfach hervorgehoben (s. Marmorstein, The Doctrine of Merits 1920, Index, s. v. Aaron, merits of). An einer Stelle wird A. sogar höher als Mose gestellt (Ab. R. N. 37). Besonders wurde behauptet, daß um seiner Verdienste willen die Wolkensäule die Israeliten in der Wüste beschützt habe. Namentlich wird seine Friedfertigkeit und Menschenliebe gepriesen. Hillel, dessen Ideale ähnlicher Art gewesen sind, rühmt A. als friedliebend, nach Frieden strebend, die Menschen liebend und sie zur Tora führend (Ab. I, 13). Diese Charakteristik A.s wird von den Agadisten mit Vorliebe ausgeschmückt (vgl. besonders Ab. R. N. I, 12; II, 24; Mech. 52a; Sifra 43c; Sanh. 6b; Sed. Elijahu r. 29; Jelamdenu Num., ed. Grünhut 32b). Als biblische Belegstelle für diese Wesensart A.s wird auf Mal. 2, 4ff. hingewiesen.

A. und das goldene Kalb

A.s Teilnahme an der Herstellung des goldenen Kalbes gab Gelegenheit zu vielfachen Deutungen. Wie kommt es, daß A. sich vom Volke bewegen ließ, ein Götzenbild zu formen? Die Erklärungen sind verschieden. Nach der einen Anschauung hat A. schwer gesündigt. Er erweckte Haß zwischen dem himmlischen Vater und Israel (Lev. r. 7, 1; Num. r. 9, 13). Andere Agadisten lehren, daß A. befürchtete, das Schicksal Churs teilen zu müssen, der vom Volke getötet worden sei, weil er kein Götzenbild herstellen wollte, und daß er an die Möglichkeit einer Einkehr des Volkes glaubte (Sanh. 7a; Lev. r. 10, 3). Nach einer dritten Ansicht wollte A. nur Zeit gewinnen, da er hoffte, daß entweder die Frauen sich weigern würden, den Schmuck herzugeben, oder durch die Verzögerung die Zeit von Moses Wiederkunft herannahen würde (Tanch., ed.

Buber II, 113; Sed. Elijahu suta 4). Schließlich ist eine vierte Apologie zu erwähnen, wonach A. die Sünde auf sich nehmen und durch seine Tat das Volk von jeder Schuld reinwaschen wollte. Hier wird die Selbstlosigkeit A.s in den Vordergrund gestellt (Lev. r. 7, 3). Daneben nimmt auch die Schilderung der Bescheidenheit und demütigen Scheu A.s eine wichtige Stelle in der Agada ein. Wegen seiner Teilnahme an der Verirrung des goldenen Kalbes hielt er sich für unwürdig des Priesteramtes und litt unter steten Gewissensqualen. Er bedurfte der beständigen Ermutigung durch Mose wie auch sichtbarer Zeichen der gnädigen Verzeihung Gottes (s. Sifra 42b und c; Lev. r. 8, 1; Tanch. Num., ed. Buber). Die Erzählungen der Schrift vom Tode Nadabs und Abihus sowie von der Empörung Korachs haben zu vielen agadischen Verherrlichungen des Charakters A.s Anlaß gegeben. Der Tod der beiden Söhne wird als ein stellvertretendes Opfer für Mose und A. aufgefaßt (Sifra 43a, 43d; Lev. r. 10, 5; vgl. Joma 87a). Die Hauptursache von Korachs Aufruhr war der Neid, daß A. die Hohepriesterwürde erhalten hatte (Tanch., z. St.).

Eine besondere Rolle in den agadischen Ausschmückungen des Lebens A.s spielt A.s Stab (nach Num. 17, 16–26). Dieser Stab wird mit Moses Stab identifiziert sowie mit demjenigen Davids, den er im Kampfe mit Goliath benutzte (Jalk. zu Ps. 110, § 869). Er diente ferner den Königen der davidischen Dynastie als Zepter, verschwand bei der Zerstörung des Tempels und soll, wenn der Messias erscheinen wird, wiederum als Zepter dienen (ibid.). A.s Stab war nach einem anderen Midrasch aus Saphir und trug als Aufschrift die Abbreviatur der zehn Plagen Ägyptens: דצ"ך עד"ש באח"ב (Tanch., ed. Buber, Waera 8). Nach der Mischna (Abot V, 8) gehört A.s Stab zu den Dingen, die am Schluß des 6. Schöpfungstages in der Abenddämmerung erschaffen worden sind. Als Adam aus dem Paradies vertrieben wurde, erhielt er diesen Stab, der später hintereinander in den Besitz von Sem, Henoch, Abraham, Isaak und Jakob überging, bis er an Josef kam. Nach Josefs Tode eignete sich Jitro den Stab an und verpflanzte ihn in seinen Garten. Da auf dem Stabe der vierbuchstabige Gottesname eingraviert war, konnte ihn keiner herausziehen, bis Mose kam, den Namen las und den Stab herauszog (Jalk. Ex. 168). Die Beliebtheit des Motivs vom Stabe A.s ist auch daraus zu ersehen, daß der Stab auf der Rückseite der silbernen Schekel und Halbschekel des Simeon Makkabäus abgebildet ist.

A.s Stab

Das Leben und der Tod A.s waren Gegenstand vieler agadischer Darlegungen. Es gab einen besonderen Midrasch über das Leben Moses und A.s, von dem uns nur ein Bruchstück erhalten geblieben ist (Midrasch Ele Toledot Aharon u-Mosche).

Vom Tode A.s handelt der Midrasch „Petirat Aharon". Die erstgenannte agadische Komposition, die ursprünglich einen Teil des Jelamdenu bildete, enthielt hauptsächlich eine Zusammenstellung von Midraschim über das gegenseitige Verhältnis zwischen Mose und A. Die zweite Schrift ist öfter gedruckt und beschreibt legendenartig den Tod A.s, der am 1. Ab auf dem Berge Hor erfolgte.

Hamburger, s. v.; *The Chronicle of Jerachmiel*, ed. Gaster 130-133; *Wertheimer*, Bate Midraschot III; *Guttmann*, Mafteach, s. v.

M. G. A. M.

A. in der jüdischen Exegese. A. wird in der Bibel als gewissenhafter und pflichtgetreuer Vollstrecker der ihm erteilten Aufträge geschildert. Der Auftraggeber war meistens sein jüngerer Bruder Mose, dessen Befehle er immer widerspruchslos ausführte, gleichviel ob er durch den Befehl zum Hohenpriester eingesetzt oder dieser Würde zugunsten seines Sohnes entsetzt und aufgefordert wurde, sich in das Sterbebett zu legen (Num. 20. 26 u. Raschi, zur Stelle). In der Agada wird er als „Friedensstifter" und als Mann von großer Sanftmut gepriesen (s. oben: A. in Talmud und Midrasch); besonders galten seine Bemühungen der Schlichtung ehelicher Zwistigkeiten. Er erwarb sich dadurch die Liebe des ganzen Volkes. Um seinen Tod, an dessen Möglichkeit das Volk zuerst überhaupt nicht glauben wollte, trauerte das ganze Haus Israel, auch die Frauen, die sonst an öffentlichen Nationaltrauern nicht teilzunehmen pflegten (Num. 20, 29 u. Raschi, z. St.). A. war ein demutsvoller, in sich gekehrter Mann, der seine Gefühle zu beherrschen verstand. Auch als ein jäher Tod seine beiden älteren Söhne während der Ausübung ihres Priesterdienstes dahinraffte, drängte er seinen tiefen Schmerz zurück und hüllte sich in Schweigen (Lev. 10, 3; s. Raschi, R. Samuel b. Meir [Raschbam] und besonders Gersonides, zur Stelle). Seine Redegabe, um derentwillen ihn Gott Mose zur Seite gestellt hatte (Ex. 4, 16; 7, 1; s. Raschi und Raschbam, zu letzterer Stelle), betätigte er, um die Gedanken und den Willen anderer zu verkünden. Über eine Willens- oder Gefühlsäußerung seinerseits wird nirgends berichtet. Nur einmal, als seine Schwester Mirjam sich in seiner Anwesenheit, wahrscheinlich auch mit seinem Einverständnis, über ihren Bruder Mose ungebührlich geäußert hatte und zur Strafe dafür von einer schweren Krankheit heimgesucht wor-

Aaron und Mose
nach einer illuminierten Pessach-Haggada (13.–14. Jht.)
British Museum, Or. 1404
Oben: Begegnung Aarons mit Mose, unten: Verwandlung des Stabes in eine Schlange
(Mit Genehmigung des Rimon-Verlages, Berlin–London)

den war, während er selbst mit einer bloßen Rüge davonkam, brach A. sein Schweigen, um seinem Bruder Abbitte zu leisten, hauptsächlich aber, um ihn demütig zu bitten, er möge sich bei Gott für die Genesung der schwerkranken Schwester einsetzen (ibid. 12, 1 u. 11; Raschi u. Abraham Ibn Esra, zur Stelle).

Traditionelle Darstellung Aarons
(auf Titelblättern alter Drucke)

Derartige stille, zurückgezogene Persönlichkeiten bilden kein geeignetes Objekt für die Volkssage. Kein Wunder, daß auch die Exegese sich recht wenig mit A. befaßt. Es gibt nur wenige Momente in A.s Leben, die der jüdischen Exegese Anlaß zu eingehender Erörterung bieten. Es sind dies: 1. seine Geburt, 2. sein Hohepriestertum, 3. seine Sterbestätte, 4. seine Rolle bei der Anfertigung des goldenen Kalbes.

1. Obwohl die Bibel an mehreren Stellen ausdrücklich berichtet, daß A. älter als Mose war, und sogar den genauen Altersunterschied angibt (Ex. 7, 7; Num. 26, 59; cf. Num. 33, 39 u. Deut. 34, 7), erweckt die Hauptstelle (Ex. 2) den Eindruck, als ob Mose der erste Sohn seiner Eltern gewesen sei. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, gibt der Talmud (Sota 12b) eine Erklärung, der sich auch Raschi und Bachja b. Ascher anschließen (letzterer hält den Passus in Ex. 6, 13–28 für die Hauptstelle), wonach Ex. 2 von der zweiten Heirat der Eltern A.s und Moses (die infolge der Verordnung Pharaos, die neugeborenen israelitischen Knaben zu töten, sich scheiden ließen, dann aber einander von neuem geheiratet hätten) die Rede sei. Nach dieser Wiederverheiratung der geschiedenen Eheleute soll Mose ihr erstgeborenes Kind gewesen sein, während A. noch vor ihrer Scheidung zur Welt gekommen war. Auch Raschbam und Nachmanides suchen diese Schwierigkeit zu erklären. Ganz eigenartig drückt sich darüber Ibn Esra aus. In seinem gangbaren Kommentar z. St. schreibt er: „Es ist kein Zweifel, daß A., wie wir erwähnt haben, älter als Mose war“ — eine Wendung, die für eine in der Bibel ausdrücklich bezeugte Tatsache sonst nicht üblich ist. Ibn Esra zitiert in diesem Zusammenhang den Karäer Ben Suta und tadelt ihn heftig, vielleicht um gerade dadurch die Aufmerksamkeit auf dessen Erklärungsversuch zu lenken (das Zitat selbst ist verstümmelt). Etwas weiter erklärt Ibn Esra, die Geburt A.s und Mirjams sei hier deshalb nicht angegeben, weil sich nichts Erwähnenswertes dabei zugetragen habe.

2. Die merkwürdige Tatsache, daß A. und nicht Mose zum Hohenpriester berufen wurde, fassen die Talmudweisen als eine Art Strafe für die ursprüngliche Weigerung Moses auf, Pharao die Botschaft Gottes zu überbringen und Israel die Befreiung zu verkünden (Seb. 102a; s. Ex. 4, 14 u. Raschi, z. St.). Ibn Esra erklärt die Berufung A.s damit, daß dessen Frau einer vornehmen Familie entstammte (Ex. 6, 23), während die Frau des Mose nicht einmal Hebräerin war (Komm. zu Ex. 28, 1).

3. Als Todesstätte A.s wird Num. 20, 22 u. Deut. 32, 50 der Berg Hor angegeben, während sie Deut. 10, 6 als מוסר oder מוסרה bezeichnet ist. Nun ist aber מוסר die achte Lagerstätte der Israeliten bei ihrer Wüstenwanderung, die sie vor dem Berge Hor erreicht hatten (Num. 33, 30 מסרות). Raschi, Nachmanides und Bachja (s. auch Raschi zu Num. 26, 13) meinen, daß die Israeliten nach dem Tode A.s aus Furcht vor Verfolgungen (da die Wolkensäule sie nicht mehr beschützte; s. Num. 21, 1 u. Raschi z. St.) in der Richtung nach Ägypten bis מוסרה zurückgegangen seien —

eine Erklärung, die sich bereits in Seder Olam findet. Raschbam meint, es sei etwa virtuell zu ergänzen: „Von hier wanderten sie zum Berge Hor". Ibn Esra faßt מוסרה als eine andere Bezeichnung für den Berg Hor auf, hält es also nicht für identisch mit מסרות in Num. 33, 30. Im Namen von Isaak Giat führt er die Erklärung an, daß שם מת אהרן soviel bedeute, wie: „Um jene Zeit starb A.", eine Deutung, für welche Chiskuni eine sprachliche Parallele bringt.

4. Bei der Anfertigung des goldenen Kalbes liegt der einzige Fall vor, wo die Bibel A. als selbständig handelnd darstellt. Über die verschiedenen Erklärungsversuche seiner Handlungsweise in der Agada s. oben (A. in Talmud usw.) Gersonides hat in seinem Kommentar zwei von diesen Erklärungen kombiniert. Er meint: A. sei überzeugt gewesen, daß er im Falle der Verweigerung seiner Mithilfe vom Volke getötet würde, was für das Volk verhängnisvoll gewesen wäre. Deshalb habe er eine Verschleppungstaktik angewandt. Ibn Esra, der diesem Problem in seinem gangbaren Kommentar einen besonderen Exkurs widmet, hält es für undenkbar, daß A. aus Furcht vor dem Tode dem Wunsche des Volkes nachgab. Er zitiert folgende anonyme Erklärungen: 1. das Kalb sei ohne A.s Wissen geformt worden, 2. dieser A. sei nicht mit dem Bruder Moses identisch, 3. A. habe, als er sagte: „Morgen ist ein Fest zu Ehren Gottes", dabei an die Tötung der Götzendiener gedacht, 4. A. habe sich einer List bedient, um die Götzendiener unter den Israeliten kenntlich zu machen, ähnlich wie in späterer Zeit Jehu, II. Kön. 10, 18 (im Namen Saadjas). Er verwirft aber alle diese Erklärungen, wobei er sich besonders scharf gegen die Annahme einer reservatio mentalis seitens A.s wendet. Seiner Meinung nach war die Anfertigung des Kalbes nicht als Abfall von Gott gedacht. Diese Annahme wird von vielen Exegeten geteilt. Schon aus Raschis Worten (Ex. 32, 1) ist zu entnehmen, daß seiner Meinung nach das Kalb gewissermaßen als Führersymbol, als eine Art Ersatz für den verschwundenen Mose dienen sollte; ähnlich äußert sich Raschbam. Deutlich ist es bei Nachmanides zu finden. Jehuda ha-Levi, der in seinem Kusari (I, 97) die unter 3. erwähnte Ansicht äußert, meint gleichfalls, daß das goldene Kalb nicht als Gottheit gedacht war.

B. Beer, Aaron der Hohepriester und Friedensstifter, Jhrb. d. Israeliten 5616 von Wertheimer.

K. M. W—y.

A. in der modernen Bibelkritik. In den Erzählungen des Pentateuchs über A. glaubt die moderne Kritik im allgemeinen zwei Überlieferungen unterscheiden zu können: die eine entstammt den älteren Quellen, dem sogenannten JE (Jehovist), die andere der jüngeren Quelle, dem sogenannten P (Priesterkodex). Die beiden Überlieferungen laufen zwar zum Teil parallel, unterscheiden sich aber erheblich voneinander. Sowohl in JE wie in P steht A. Mose zur Seite, nach P kommt ihm aber eine bei weitem größere Bedeutung zu als nach JE. Der Quelle JE werden von den meisten Forschern zugewiesen: die Erzählungen in Ex. 4, 14–17, 27–30; 5, 1ff.; Stücke aus den Plagengeschichten in Ex., Kap. 7–10; die Amalekgeschichte, Ex. 17, 9ff.; sodann Ex. 19, 24; 24, 1ff.; die Erzählung vom goldenen Kalb (Ex., Kap. 32); ferner die Erzählungen vom Angriff auf Mose (Num., Kap. 12) und von der Sünde am „Wasser von Meriba" (Ex. 17, 1–7; teilweise auch Num. 20, 1–13). Diese Erzählungen waren in der Fassung des JE auch dem Deuteronomisten bekannt, der A. zweimal in seiner historischen Übersicht erwähnt und beidemal in Anlehnung an die Berichte des JE: Deut. 9, 29 und 10, 6. Alle anderen Erzählungen über A. gehören dem P., vor allem die genealogischen Angaben über A., die Berichte über seine Heirat und seine Kinder (Ex. 6, 20ff.; Num. 3, 1ff.), ebenso die Angabe über sein Alter (Ex. 7, 7), ferner verschiedene Stücke aus den Plagengeschichten (Ex., Kap. 7–10), der Bericht über den Tod und die Bestattung A.s auf dem Berge Hor (Num. 20, 23, 33, 38f.) und noch mehrere in den mittleren Büchern verstreute Abschnitte. (Die Scheidung der Quellen bleibt im einzelnen strittig; vgl. die Kommentare zu den Büchern Ex., Lev., Num.). In P richtet sich das Gotteswort gleichzeitig an Mose und an A. (vgl. z. B. Lev. 11, 1; 13, 1; Num. 19, 1 u. a. m.), manchmal auch an A. allein (Lev. 10, 8; Num. 18, 1. 8. 20). Trotz der zu P gehörenden Bemerkung, daß A. Mose als „Prophet" zur Seite gestellt wird, während Mose ihm gegenüber als „Gottheit" fungieren soll (Ex. 7, 1ff.), ist A. in den Erzählungen des P in erster Reihe weder Prophet noch Wundertäter, sondern Träger der Priesterwürde. A. allein und seinen Nachkommen ist das Priestertum für ewige Zeiten verliehen (Ex. Kap. 28ff.). Er ist der Stammvater des Priestertums in Israel und in dieser seiner Würde Mose, dem Begründer des israelitischen Prophetentums, ebenbürtig. A. ist der erste Hohepriester, der in sein Amt von Jhwh selbst eingesetzt wurde. Er allein trägt das „Efod". Das Brustschild mit den Namen der Stämme Israels ruht an seinem Herzen; im Brustschild sind die „Urim we-Tummim" enthalten; auf der Stirn trägt er das Diadem, auf das der heilige

Die Quellenscheidung

Gottesname eingegraben ist. Er ist der höchste Träger der kultischen Heiligkeit; nur ihm allein und seinen Nachfolgern ist es gestattet, das Allerheiligste einmal jährlich, am Versöhnungstage, zu betreten (Lev., Kap. 16). Ihm und seinen Nachkommen stehen die Leviten zur dienstlichen Verfügung (Num. 3, 5ff.; 8, 5ff.). Sein ausschließliches Recht auf priesterliche Würde wird von Gott durch mehrere Zeichen bestätigt, und seine Widersacher werden durch göttliches Gericht vernichtet (ibid., Kap. 16f.). In P werden die Priester entsprechend als „Söhne Aarons" bezeichnet (Lev. 1, 5ff. u. a. m.), ein Sprachgebrauch, der dann in den nachexilischen biblischen Büchern allgemein wird (Nech. 10, 39; 12, 47; I. Chr. 6, 34. 39; 16, 4 u. a. m.; vgl. den Ausdruck בית אהרן Ps. 115, 10; 118, 3; 135, 19; vgl. auch den eigentümlichen Gebrauch des Namens „Aaron" in Ps. 133, 2).

Die Entstehung der Erzählungen über A.

Die Bibelkritik glaubt, den Erzählungen, die wir über A. besitzen, ebenso wie den Erzählungen über Mose einen legendären Charakter zusprechen zu müssen. Während aber die historischen Zusammenhänge die Existenz einer Persönlichkeit wie Mose geradezu postulieren, ist dies bei A. nach der Auffassung der Kritik nicht der Fall. Einen „Mose" müsse es gegeben haben, einen A. nicht. Jedoch wird die Möglichkeit, daß die legendarisch ausgeschmückten Erzählungen über A. sich auf eine historische Persönlichkeit aus der Umgebung Moses beziehen, von vielen Bibelforschern nicht bestritten. Jedenfalls war eine A.-Tradition schon in früher Zeit vorhanden, wie die Erzählungen des E im Pentateuch und die ebenfalls zu E gehörenden Abschnitte in Jos. 24, 5, 33 beweisen. Auch Micha (6, 4) kennt A. als Volksführer neben Mose.

A. als Gottesmann und Wundertäter

Zu beachten ist aber noch, daß in Ex. 4, 10–16; 6, 30–7, 2 A. als der eigentliche Sprecher vor dem Volke und vor Pharao dargestellt wird, da Mose selbst „mit Mund und Zunge unbeholfen war". Dieser charakteristische Zug liegt in zwei Variationen vor: in Ex. 4, 16 als Volk-Motiv, in Ex. 6, 30–7, 2 als Pharao-Motiv; er scheint somit ursprünglich gewesen zu sein. Indessen hat die A.-Geschichte dieses Motiv (außer in Ex. 4, 30) bald fallen lassen: Mose selbst tritt überall als der eigentliche Sprecher und Volksführer auf und braucht die Vermittlung A.s nicht. Ähnlich verhält es sich mit A. als Wundertäter: er erscheint zunächst als der eigentliche Veranstalter der Wunder in Ex. 4, 30; 7, 9–20; 8, 1f., 12f., dann aber scheidet er in dieser Beziehung aus. Möglicherweise liegen hier Reste einer älteren Form der A.-Legende, in der die Rolle A.s als Prophet, Volksführer und Wundertäter bei weitem stärker hervortrat, als es in den Erzählungen des Pentateuchs, wie sie jetzt vorliegen, der Fall ist. Diese ältere Gestalt A.s ist dann durch die Gestalt Moses allmählich verdrängt worden, so daß der ehemalige „Sprecher" zu einem stummen Schattenbilde verblaßte, denn auch der A. des P ist im Rahmen der historischen Schilderung ein stummes, wenn auch mit Pracht ausgestattetes Schattenbild, das in die Ereignisse fast gar nicht eingreift. Nach dieser Auffassung bildet den Kern der A.-Legende eine volkstümliche Überlieferung über einen Gottesmann, der noch vor dem Auftreten Moses eine entscheidende Rolle im Leben der israelitischen Stämme gespielt haben soll. Als früher entstandene Gestalt ist er der ältere Bruder, der demgemäß auch vor Mose stirbt.

A. als Symbol des Priestertums

Ein Problem für sich bildet die Frage nach der Entstehung des Zyklus der Erzählungen über A. als Urpriester, wie sie uns in P vorliegen. Dieses Problem steht in engem Zusammenhang mit dem der Geschichte des jüdischen Priestertums überhaupt. In der modernen Bibelwissenschaft ist die Ansicht der Schule Wellhausens vorherrschend, wonach die Gestalt des Priesters A., wie sie uns in P entgegentritt, nachexilischen Ursprungs ist. In E ist — nach dieser Auffassung — A. nichts anderes als der Diener und Helfer Moses; von seiner Eigenschaft als Ahnherr der Priester weiß diese Quelle nichts (manche Kritiker vertreten sogar die Meinung, daß J und die älteren Stücke des E die Person A. gar nicht kannten; s. Wellhausen, Proleg.[6], S. 135, Anm. 1; Holzinger, Einleitung, S. 76f.; vgl. dagegen Kittel, Gesch. I[5], 307f.). Die vorexilische Priesterschaft soll demnach nicht A., sondern Mose als ihren Stammvater angesehen haben. In mehreren Erzählungen des Pent. erscheint denn auch Mose, und nicht A., als Priester: er vollführt die Wunder mit dem Stab (Ex. 4, 17), schließt den Bund zwischen Jhwh und dem Volk (ibid., Kap. 24) und versieht mit Josua den Dienst in der Stiftshütte (ibid. 33, 7–11). In Deut. 33, 8–10 wird Mose als Ahnherr der Priesterschaft gefeiert, denn auf Mose sollen die Worte vom „Manne Deines Getreuen" am besten passen (Meyer, Israeliten 54). Ferner wird darauf hingewiesen, daß die Priester von Dan ihre Abstammung von Mose ableiten (Richt. 18, 30), vielleicht auch die Priester von Silo (I. Sam. 2, 28; vgl. die Kommentare z. St.). Erst in nachexilischer Zeit soll das judäische Priestertum A.

als seinen Ahnherrn zu betrachten begonnen haben, und diese genealogische Umwandlung soll etwa gleichzeitig mit der Ausscheidung der „Leviten" aus der Priesterschaft stattgefunden haben. Zur Zeit des Propheten Ezechiel sollen die „Söhne Zadoks" den Versuch gemacht haben, die Priesterwürde an sich allein zu reißen und alle übrigen Priestergeschlechter auszuschalten (Ez. 44, 15f.); dieser Versuch mißlang jedoch, und außer den Zadokiden wurden noch einige andere Geschlechter als legitim anerkannt. Diese vereinigten Geschlechter betrachteten sich nun als genealogische Einheit und führten ihre Abstammung auf A. zurück. So sollen die „Aaroniden" im Unterschied zu den „Leviten" entstanden sein (vgl. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen 488ff.). Der A. des P ist nun das Sinnbild dieses späteren Priestertums, das in der Zeit des zweiten Tempels zur Macht gelangte und sich an die Spitze der Nation gestellt hat.

Dieser Ansicht wird aber von mehreren Vertretern der Bibelkritik entgegengehalten, daß die Tradition von A. als dem Stammvater des Priestergeschlechts in der Bibel zu sehr verwurzelt erscheint, als daß man ihren Ursprung in das nachexilische Zeitalter versetzen könnte. Manche Forscher glauben, sich durch die Annahme helfen zu können, daß A. als Stammvater des nordisraelitischen Kälberdienst-Priestertums galt (Kuenen, Abhandlungen 466f.; vgl. Meyer, Israeliten 94). Man soll im Norden den Kälberdienst auf A., ähnlich wie im Süden den Nechuschtan-Dienst (II. Kön. 18, 4) auf Mose, zurückgeführt haben (vgl. Dussaud, Origines Cananéennes du Sacrifice Israélite 68, 243f.). Ob freilich die älteste Überlieferung von A. als dem Urpriester so gestaltet war, wie sie jetzt in P vorliegt, ist eine Frage, die sich nur in Verbindung mit der Gesamtfrage über die Entwicklung des israelitisch-jüdischen Priestertums beantworten läßt. Daß aber eine derartige Tradition in irgendeiner Form schon in früherer Zeit existiert hat, ist nach obiger Darlegung wahrscheinlich. Zieht man den Umstand in Betracht, daß Prophetentum und Priestertum zwei in ihrem Wesen und in ihren Funktionen grundverschiedene Institutionen in Israel waren, so erscheint es nur natürlich, daß dem Volke schon in ältester Zeit die Gestalt eines Urpriesters A. vertraut wurde, der an die Seite Moses, des Urpropheten, trat.

W. Graf Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums; *H. Gressmann*, Mose und seine Zeit; *idem*, Die Anfänge Israels (Die Schriften des Alten Testaments I, 2), S. 31ff., 69 ff., 89 ff., 99ff.; *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 180–205; *Westphal*, Aaron und die Aaroniden, ZAW 1906.

M. S.

AARON (Amoräer) s. Amoräer.

AARON, der vorletzte König des chasarisch-jüdischen Reiches, regierte im ersten Drittel des 10. Jhts. Er stand in feindlichen Beziehungen zu Byzanz. Um das J. 931 erklärte der König des benachbarten Alanen-Reiches unter dem Einfluß von Byzanz den Chasaren den Krieg. A schloß hierauf ein Bündnis mit den Türken-Guzen und besiegte mit ihrer Hilfe die Alanen. Nach diesem Sieg beschloß A., die traditionellen freundschaftlichen Beziehungen zu den Alanen wiederherzustellen. Er versöhnte sich mit dem gefangenen König der Alanen, und verheiratete seinen Sohn Josef mit einer alanischen Königstochter. A. ist 932 gestorben; den Thron bestieg sein Sohn Josef.

M. Schechter, An Unknown Historical Document, JQR, Okt. 1912; *J. Brutzkus*, Pismo chasarskago Jewreja ot X. wjeka 1924; *Dubnow*, Weltgesch. IV, 255, 482.

W. J. B.

AARON, Judenmeister in Regensburg, lebte um 1200. In den Responsen von Salomo Luria, Nr. 29 wird A. unter den Gelehrten aus Regensburg aufgezählt. Er war Schüler Sir Leons aus Paris und Isaaks b. Abraham aus Dampierre. Die Verfasser der Tossafot zu Chul. 23a und der Randglosse zu Tossafot B. Mez. (Schitta Mekubbezet zu B. Mez. 43b, Ende) führen Erklärungen ihres Lehrers A. aus Regensburg an. Irrtümlich hielt man A. für einen Sohn des Jehuda b. Samuel he-Chassid.

Aronius, Regesten, Nr. 432; *Zunz*, ZG 47; *Gall. Jud.* 348 u. 521; *Mag. W. J.* I, 107; IV, 180; *MGWJ* 1871, 252; 1895, 450; 1909, 602; *Cat. Bodl.*, S. 2415.

F.

AARON, Rosch-Jeschiba in Tultschin (Ukraine) in der ersten Hälfte des 17. Jhts; starb als Märtyrer mit 1500 Juden während der Verfolgungen durch die Banden Chmielnizkis im Sommer 1648. Der Chronist Nathan Hannover berichtet, daß A. die Juden, die Tultschin zusammen mit den Polen verteidigten, davon abhielt, letztere niederzumachen, als sie Verrat üben und zu den Belagerern übergehen wollten. A. soll, da er die Rache der Polen an den Juden im ganzen Reich befürchtete, ausgerufen haben: „Wir wollen lieber wie unsere Brüder in Nemirow (s. d.) untergehen, aber nicht das Leben unserer Brüder an allen Orten, wo sie zerstreut sind, aufs Spiel setzen".

Nathan Hannover, Jewen Mezula.

W.

AARON (MAR AARON), Ab Bet-Din (zweiter Vorsitzender) der Talmudhochschule in Pumbedita zu Beginn des 9. Jhts., während des Gaonats des R. Kahana b. R. Chaninai und seines Nachfolgers R. Abumai. Nach dem Tode des

erstgenannten Gaons (814) war A., wie Scherira Gaon in seinem Sendschreiben berichtet, der berechtigte Anwärter für die Gaonswürde, da er das Amt des Ab Bet-Din bekleidete und Abumai an Gelehrsamkeit übertraf. Infolge eines Traumes sei jedoch Abumai gewählt worden, und A. blieb Ab Bet-Din. So faßt Halevy und nach ihm Hyman die betreffende Stelle im Scherirabriefe auf, von der es zwei verschiedene Rezensionen gibt, und die nach beiden Lesarten korrupt zu sein scheint. Graetz korrigiert Scheriras Text „nach den Andeutungen der beiden Rezensionen" und nimmt an, daß die Mitteilung von der Wahl eines Gaons, der weniger gelehrt als A. war, sich auf den Nachfolger Abumais R. Josef b. Abba beziehe. Er identifiziert ferner A. mit dem nach Italien ausgewanderten Aaron (Abu Aaron) b. Samuel aus Bagdad, dem Mystiker und Lehrer des Mose b. Kalonymos aus Lucca. Diese Gleichsetzung kann nicht stimmen, da als Zeitpunkt für die Auswanderung jenes Aaron b. Samuel, nach dem Berichte des R. Eleasar aus Worms und den Schilderungen in „Megillat Achimaaz", die zweite Hälfte des 9. Jhts. anzunehmen ist.

Graetz V³, 196 und Note 12 (S. 387f.); *Weiß*, Dor IV, 29; *Halevy*, Dorot 234ff., 271; *Hyman*, Patschegen ha-Ketab (zu seiner Ausg. des Scherirabriefes), S. 95, Note 4.

M. M. Z.

AARON ABAJOB s. Abiob, Aaron.

AARON ABBA BEN JOCHANAN HA-LEVI, Rabbiner, geb. in der 2. Hälfte des 16. Jhts., gest. am 18. Juni 1643 (1. Tammus 5403) in Lemberg, wo er 35 Jahre hindurch als Vorsitzender des Rabbinatskollegiums gewirkt hatte. R. Meir Lublin, mit dem er verschwägert war, hebt in seinen Responsen (besonders in Nr. 19) das reiche Wissen A.s rühmend hervor und feiert ihn als Autorität auf dem Gebiete des Religionsgesetzes. Andere von R. Meir Lublin an A. gerichtete Responsen sind Nr. 20, 2, 115, 116, 140 usw.; in Nr. 122 der Responsen des R. Meir Lublin ist A. einer der vier führenden Rabbiner, die in Angelegenheit des Scheidebriefs eines Schwerkranken der Entscheidung des R. Meir Lublin zustimmen. Seine Rechtsgutachten finden sich auch in den Responsenwerken des Joel Sirkes und des Abraham b. Israel Rapaport (Schrenzel) ha-Kohen; vgl. dessen „Etan ha-Esrachi", fol. 9c, wo sich A. gegen eine allzu strenge Auslegung einer religionsgesetzlichen Bestimmung (es handelte sich darum, ob Kohanim unter den Bäumen des Lemberger Friedhofes gehen dürfen) ausspricht.

Buber, Ansche Schem 21f.

B.

AARON, ABRAHAM, Medailleur und Stempelschneider aus Bützow, lebte im 18. Jht. A. war 1764 in Schwerin, 1774–76 in Stockholm und von da an bis zu seinem Tode wieder in Schwerin tätig. 1785 schuf er die Medaille auf die Thronfolge des Herzogs Friedrich Franz I. von Mecklenburg-Schwerin. Ferner prägte er die Begräbnismünzen auf die Hamburger Bürgermeister Johann Luis (1788), Johann Aderson (1790) und Martin Dorner (1798). Er signierte seine Arbeiten „A. A." oder „A. Aaron". A. starb Anfang des 19. Jhts. in Schwerin.

A. Wolf in Mitteilungen zur jüd. Volkskunde, Hamburg 1902, 31; 1904, 60; 1905, 26; *Gaedechens*, Hamburgische Münzen und Medaillen, Hamburg 1850–76, I, 60ff.; *Thieme-Becker*, Künstlerlexikon I, 3; *Hoffmann*, Abramson 1927, 260.

O.-S. S.

AARON BEN ABRAHAM, Prediger in Rawitsch (Posen), lebte in der ersten Hälfte des 19. Jhts. Er verfaßte die Schrift „Hadracha": Testament, moralische Belehrungen und homiletische Erklärungen in alphabetischer Anordnung, Breslau 1830.

Benjacob, S. 134, Nr. 240.

B.

AARON ABRAHAM BEN BARUCH SIMEON HA-LEVI, Kabbalist, dessen Heimat unbekannt ist; geb. am Anfang des 16. Jhts. A. schrieb um die Mitte des 16. Jhts. die kleine Schrift „Iggeret ha-Teamim", in der er die einzelnen biblischen Akzente zu den zehn Sefirot in Beziehung setzt. Das Büchlein wurde zum erstenmal 1580 in Konstantinopel gedruckt. Der Kabbalist und Arzt Sabbatai Scheftel b. Akiba ha-Levi Horowitz in Prag schätzte die Schrift sehr hoch und kommentierte sie ausführlich in seinem „Schefa Tal", das zum erstenmal 1612 in Hanau gedruckt wurde. A. führt im „Iggeret ha-Teamim" die Predigten Salomo Molchos an, ist also nicht mit Aaron aus Cardena, dem Verfasser des „Sefer Karnajim", der viel früher gelebt hat, identisch.

Cat. Bodl, Nr. 4344, 6865; *Neubauer*, CB, Nr. 1816, 1995; *Benjacob* 11, Nr. 215, 607, Nr. 1195; *Or ha-Chajim* 268 und Fußnote.

M.

AARON BEN ABRAHAM IBN CHAJIM, Rabbiner und rabbinischer Autor, lebte Ende des 16. und Anfang des 17. Jhts. Er wurde in Fez (Marokko) geboren und erhielt seine Ausbildung in den Lehrhäusern seines Vaters und Vidal Zarfatis II., zu dessen Bet-Din er später gehörte; A. bezeichnet auch Josef Almosnino als seinen Lehrer. Zwecks Drucklegung seiner Werke reiste A. 1608 nach Venedig und hielt sich unterwegs längere Zeit in Ägypten auf, wo er an den Verhandlungen des Rabbinatskollegiums teilnahm. In Venedig war er kurze Zeit Lehrer an der sefardischen Talmud-Tora und dann Rabbiner der levantinischen Gemeinde. 1609–1611 ließ er in Venedig seine beiden Werke:

„Leb Aharon", über die Bücher Josua und Richter, und „Korban Aharon", über Sifra, drucken. Um 1630 zog er nach Jerusalem, wo er 1632 starb. Er hinterließ zwei gelehrte Söhne: David und Abraham. Das bedeutendste unter den zahlreichen Werken A.s ist sein „Korban Aharon" über Sifra. Es war anfangs bloß als Kommentar zu diesem Midrasch gedacht, und so erscheint es auch in den beiden ersten Fassungen, die in Fez entstanden sind; als A. jedoch auf seiner Reise mit der rabbinischen Forschungsweise im Orient und Europa, die auf einer ungleich höheren Stufe als in Marokko stand, in Berührung kam, schrieb er eine neue erweiterte Fassung, die sämtliche talmudische Stellen enthält, die sich auf Sifra beziehen. A.s Werk ist infolge seiner großen Ausführlichkeit wenig übersichtlich, jedoch läßt der Verfasser bei aller Kasuistik den eigentlichen Sinn nie aus dem Auge; er stützt sich in seiner Auslegung auf die Auffassung des Talmud und der Geonim. Da die Deutungen des Sifra auf den 13 Regeln des R. Ismael beruhen, schickt A. dem Hauptwerke eine Einführung u. d. T. „Middot Aharon" voraus, worin er das Wesen, die Entstehung und die Anwendung der 13 hermeneutischen Regeln darlegt und bemerkt, daß diese Regeln bei einer richtigen Gliederung die Zahl 17 ergeben. Er polemisiert in dieser Hinsicht mit Abraham b. David und Saadja Gaon. Im „Korban Aharon" tritt A. gegen Elijahu Misrachi auf und unterstützt den Standpunkt Raschis; darin erkennt man den Einfluß von Vidal Zarfati, der ebenfalls eine Schrift über die Anmerkungen des Elijahu Misrachi (enthalten in den „Nimmuke Schemuel" seines Enkels Samuel Vidal) verfaßt hatte. — A.s zweites großes Werk „Leb Aharon" handelt im ersten Teile von dem Bibeltext und im zweiten von den Midraschim zu den Büchern Josua und Richter.

Übersicht der Werke A.s: 1. Korban Aharon, Venedig 1709; 2. Leb Aharon, Venedig 1709; 3. Kommentar zu Sifre und Mechilta (wird am Ende des „Korban Aharon" erwähnt); 4. Kommentar zum Pentateuch und zu den Propheten (wird ebenda erwähnt); 5. Mezach Aharon (s. Azulai, biogr. Teil); 6. Miznefet Aharon (ebenda); 7. Ziz ha-Sahab, Kommentar zum Hohenlied (erwähnt in der Einleitung zu 1.). Außerdem werden Responsen von A. in den Werken seiner Zeitgenossen zitiert, davon zwei im „Mischpat Zedek" von Meir b. Schem-Tob Melammed, T. I, § 12 u. T. II, § 54, sowie einige im Werke des Jakob Weil.

Werke

Delmedigo, Mazref la-Chochma in Likkutim schonim, ed. Basel I, S. 21; *Samuel Vidal*, Nimmuke Schemuel 64; *Jair Chajim Bacharach*, Chawwot Jair, Einleitung; *Azulai*, biograph. Teil; *Or ha-Chajim* 272; *Fünn*, Kenesset 180; *David Conforte*, Kore ha-Dorot 47; *Rosanes*, Dibre Jeme ha-Jehudim be-Togarma III, 204; *Luncz*, Jeruschalajim I, 116; *Toledano*, Ner ha-Maarab 104 u. 228; *HB* IX, 111.

B. S. Bi.

AARON BEN ABRAHAM BEN VIDAL ZARFATI s. Zarfati, Aaron b. Abraham b. Vidal.

AARON ABULDABI (ABU ALDABI, ABU AL-RABI) BEN GERSCHON s. Abulrabi, Aaron.

AARON ALFANDARI s. Alfandari, Aaron b. Mose.

AARON BEN ASCHER AUS KARLIN (Aaron II.), chassidischer Zaddik, lebte im 19. Jht. A. war Sohn und Nachfolger des R. Ascher und hat die Lehre seines Großvaters Aaron b. Jakob des Großen weiter ausgebaut. Er gebrauchte in seinen chassidischen Toraerklärungen mit Vorliebe volkstümliche Redewendungen und witzige Aphorismen in jiddischer und russischer Sprache. A. verfaßte ein homiletisches Werk „Bet Aharon" in der Reihenfolge der Wochenabschnitte des Pent., Brody 1875. Vor jedem Fest pflegte er ein Sendschreiben an seine Anhänger zu richten. Häufig ermahnte er sie, der Armen Palästinas zu gedenken und die dortige jüdische Siedlung nach Kräften zu fördern. A. starb 1872 auf der Durchreise im Städtchen Malinowka und wurde dort bestattet. Sein Sohn und Nachfolger war Ascher II.

Walden II ש. 5; Nachträge II ב. 4.

K. S. A. H.

AARON BEN ASCHER AUS TIBERIAS s. Ben Ascher; Massora.

AARON (ABU AARON) AUS BAGDAD (b. Samuel ha-Nassi), Talmudgelehrter, Mystiker und Wundertäter des 9. Jhts., der nach einem von J. S. Delmedigo mitgeteilten Berichte des R. Eleasar aus Worms infolge einer nicht näher bezeichneten Begebenheit (um 870) nach Italien auswanderte, dort unstet umherirren mußte, in Lucca mit R. Mose b. Kalonymos dem Alten zusammentraf und diesen in die Geheimlehre, insbesondere in die Mysterien der Gebete, einführte. Ähnlich lautet die Mitteilung eines anonymen Gebetbuchkommentators in einem aus dem 14. Jht. stammenden Pariser Ms., in dem A. als „Vater der Mysterien" bezeichnet wird. Man hielt A. für eine sagenhafte Persönlichkeit, und Zunz schreibt: „Um den angeblichen Lehrer unseres Mose, Aaron, dürfen wir uns nicht weiter umsehen; er gehört in die Erdichtungen der Traditionarier" (LG 106). Allein der Bericht Eleasars

aus Worms erhielt eine überraschende Bestätigung und Ergänzung in der Chronik des Achimaaz aus Oria, die Neubauer nach einem Ms. der Kathedralbibliothek von Toledo im 2. Bande der „Med. Jew. Chr." (1895) veröffentlichte. Achimaaz erzählt nämlich in seiner im J. 1054 geschriebenen gereimten Familienchronik von einem hervorragenden Gelehrten aus Bagdad, namens Aaron (an einer anderen Stelle der Chronik wird er, wie in dem Berichte Eleasars aus Worms, Abu Aaron genannt), der „aus dem Hause Joabs" stammte — was nach Kaufmann „aus frommem, tadelfreiem Hause" bedeutet, nach L. Ginzberg „aus der Familie eines Ab Bet-Din" — und der zu Lebzeiten der gleichfalls in Oria ansässigen Vorfahren des Chronisten, in der zweiten Hälfte des 9. Jhts. sich dort niederließ. Achimaaz schildert in eingehender Weise, was sich die Volkssage über die Auswanderung des babylonischen Gelehrten und über seine Wanderfahrten in Italien erzählte. Danach wäre einmal das Maultier, das die Mühle seines Vaters in Babylonien trieb, durch A.s Unachtsamkeit (er hatte sich von der Mühle entfernt) von einem Löwen zerrissen worden. Als A. zurückkehrte, bezwang er das Raubtier und spannte es vor die Mühle. Dem entsetzten Vater erschien diese Kraftprobe des Sohnes wie ein Verbrechen gegen die göttliche Naturordnung, und er bestrafte den Sohn, indem er ihm auftrug, drei Jahre lang ins Exil zu wandern und erst nachher, wenn er sein Vergehen bereut haben würde, in die Heimat zurückzukehren. A. schiffte sich in Jaffa ein, stieg in Gaeta an die europäische Küste und wanderte nun in Italien von Ort zu Ort. Überall verrichtete er Wundertaten und verbreitete die Kenntnis der Tora und des Talmuds. In Oria, wo schon vor A.s Ankunft blühende Lehrhäuser unter der Leitung der liturgischen Dichter Schefatja und Chananel, der Ahnen des Chronisten Achimaaz, bestanden, blieb A. einige Jahre und erhob die Gemeinde durch seine intensive Lehrtätigkeit zu einem Mittelpunkt der Torakunde im Abendlande. Als Oberhaupt des jüdischen Gerichtshofes in Oria soll er die traditionellen vier Todesstrafen wieder eingeführt haben. In Bari schiffte er sich schließlich wieder ein und kehrte in die babylonische Heimat zurück. Obwohl die Einzelheiten der Schilderung sagenhaften Charakter tragen, kann an der Geschichtlichkeit A.s und seiner Lehrtätigkeit in den verschiedenen italienischen Gemeinden nach den übereinstimmenden Zeugnissen Eleasars aus Worms und Achimaaz' aus Oria nicht mehr gezweifelt werden. Mose Botarel (s. d.), der allerdings in seinen bibliographischen und sonstigen Angaben nicht glaubwürdig ist, schreibt A. in seinem Kommentare zum „Sefer Jezira" zwei kabbalistische Bücher zu: „Sefer Nikkud" und „Sefer ha-Pardes". Aus beiden führt Botarel einzelne Stellen an. In einem dieser Zitate erwähnt A. seinen Lehrer in Babylonien, den er „unser Lehrer, der Stolz Jakobs (= Gaon), der Gewaltige Israels" nennt. Graetz identifiziert A. irrtümlich mit dem im Scherirabriefe genannten Mar Aaron, der 814 (nach Halevy noch früher) bei Besetzung des Gaonats in Pumbedita gegen den weniger gelehrten Rab Abumai unterlag.

Delmedigo, Mazref la-Chochma, Basel 1629, 14b; *Rapoport*, Bikkure ha-Ittim 1829, 112; *Zunz*, LG 105f.; *Neubauer*, REJ XXIII, 230–237; *idem*, Med. Jew. Chr. II, 112–115, 119; *Kaufmann*, Schr. III, 5ff.; *idem*, JQR IV, 615; *Graetz* V³, 387f.; *Or ha-Chajim* 267; *Halevy*, Dorot III, 238; *Steinschneider*, JQR IX, 623; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 55 (Note 3), 56.

K. M. Z.

AARON BEN BARUCH MORDECHAI AUS KOIDANOW, chassidischer Zaddik, lebte im 19. Jht. A. war Nachkomme des Israel Bescht. Seine Sprüche und Lehren sind gesammelt in „Secher Zaddik" von Schalom Elijahu Stam (Wilna 1908), woselbst ein Aufruf zugunsten der Armen Palästinas veröffentlicht ist, den A. im Jahre 1866 an seine Anhänger richtete. Seine Biographie verfaßte sein Bruder Schalom, Rabbiner in Březan (Wolhynien), u. d. T. „Dibre Schalom".

Owtschinsky, Nachalat Abot, Wilna 1894.

K. S. A. H.

AARON BEN BENJAMIN PORGES s. Porges, Aaron b. Benjamin.

AARON BENJAMIN WOLF s. Aaron b. Isaak Benjamin Wolf.

AARON BEN-ZION IBN ALAMANI s. Alamani, Aaron Ben-Zion Ibn.

AARON AUS BERDITSCHEW, hebr. Autor, lebte Anfang des 19. Jhts, zu Beginn der Haskala-Bewegung in Rußland. Er schrieb eine hebräische volkstümliche Erzählung ספר הקונדס, in der die losen Streiche des „Kundes", einer Art jugendlicher Till Eulenspiegel-Figur, geschildert werden, „seine Untaten und Schelmereien vom Anfang bis zum Ende des Jahres" (Wilna 1824).

Benjacob 524, Nr. 226.

J. N. S.

AARON BERECHJA BEN MOSE s. Modena, Aaron Berechja b. Mose.

AARON AUS CANTERBURY, Tossafist, lebte im 13. Jht. Er wird erwähnt im „Minchat Jehuda" des Jehuda b. Elieser (geschrieben 1313, veröffentlicht 1783 in Livorno mit dem Tossafistenkommentar zum Pentateuch „Daat Sekenim"). A. schrieb seinen Namen מקנטוביירה, was vielleicht nicht Can-

terbury, sondern Cambridge (lat. Cantabrega) bedeutet. Er war einer der drei Rabbiner, denen König Heinrich III. in der Scheidungssache des David von Oxford und dessen Frau Muriel befahl, „den David nicht zu hindern, diese oder eine andere Frau zu heiraten". Die Frau wurde wohl von David gegen ihren Willen verstoßen und muß darauf ihre Angelegenheit den Rabbinern Frankreichs vorgetragen haben, denn im gleichen Jahre erwirkte David einen zweiten königlichen Erlaß, wonach es den englischen Juden weder nach ihrem Recht noch nach dem Recht der französischen Juden zustehe, ihn zur Heirat bzw. zur Beibehaltung seiner Frau zu zwingen (Close Rolls 1242 in Public Record Office, London). Seltsamerweise ließ sich ein Sohn dieses David, namens Aaron, in Canterbury nieder und bekleidete dort 1273 das Amt eines Chirographen, Gerichtsschreibers (Transact. Jew. Hist. Soc. Engl. X, 206). Der Vater A.s, Simson, war sehr wohlhabend und besaß in Canterbury viele Häuser, die nach seinem Tode (1238) von König Heinrich III. beschlagnahmt wurden. A. und seine drei Brüder Josse, Isaak und Mose mußten aus dem Nachlaß ihres Vaters 100 Pfund Sterling, einen für jene Zeiten bedeutenden Betrag, an Steuern zahlen. A. siedelte vermutlich nach Frankreich über, wo er unter den Tossafisten einen Ruf erwarb, so daß sein Kommentar neben dem Raschis angeführt wird. — Ein dritter Aaron aus Canterbury wird in den dortigen Judenlisten erwähnt; es ist dies ein Aaron b. Josse, der zur selben Zeit lebte.

Jehuda b. Elieser, Minchat Jehuda (zu Deut. XXVI, 2); *Zunz*, ZG 96; *M. D. Davis*, JQR V, 67, 158-161; *Trans. Jew. Hist. Soc. Engl.* V, 67; *M. Adler*, Jews of Canterbury, ibid., VII, 199–7; *Stokes*, ibid. X, 206; *Jacobs*, Jews of Angevin England 98; *J. M. Rigg*, Exchequer of the Jews I, 98.

W. C. D.

AARON AUS CARDENA (Cardone in der spanischen Provinz Barcelona?), Kabbalist, dessen genaue Lebenszeit unbekannt ist, der aber wahrscheinlich zu den älteren spanischen Kabbalisten gehörte. A. schrieb das Buch „Karnajim", wozu Simson b. Pessach aus Ostropol (s. d.) einen Kommentar unter dem Titel „Dan Jadin" verfaßte (beides erschien in Zolkiew s. a. mit einer Approbation aus dem J. 1709). Andere schrieben dieses Werk dem Isaak b. Abraham b. David zu (vgl. die Vorrede zu „Karnajim"). Der Verfasser des „Karnajim" nennt (Ende Kap. 3 und Anf. Kap. 5 u. 7) zwei andere seiner Schriften: „Kitro Jeschua" und „Perach Ziz". Der letztgenannte Titel ist eine Anspielung auf Num. 17, 23 und scheint für die Annahme Simsons aus Ostropol zu sprechen, daß A. der Verf. des „Karnajim" ist. 1805 erschien eine zweite Auflage der „Karnajim" in Shitomir mit dem Kommentar „Paraschat Elieser" von R. Elieser Fischel, 1835 eine dritte in Livorno mit dem Kommentar „Keren ha-Zebi" von Samuel b. Josef Schamama.

Benjacob 539, Nr. 635; 252, Nr. 438; 493, Nr. 1080; *Or ha-Chajim* 268 und Fußnote.

K. S. A. H.

AARON CHABER s. Alamani, Aaron Ben-Zion Ibn.

AARON IBN CHAJIM (DER ERSTE) s. Aaron b. Abraham Ibn Chajim.

AARON IBN CHAJIM (DER ZWEITE), Rabbiner, Enkel des Verfassers von „Korban Aharon", geboren (wahrscheinlich in Hebron) Anfang des 17. Jhts. Er war Rabbiner in Hebron zur Zeit des Chajim Abulafia d. Älteren, wurde später Dajjan in Smyrna und starb dort als Opfer des Erdbebens am 10. Juli 1688. Zahlreiche Responsen von A. sind in den Werken seiner Zeitgenossen enthalten, so in „Darche Noam" von Mordechai ha-Levi, Rabbiner von Smyrna, in „Leb Schelomo" von Salomo b. Benjamin ha-Levi (wo A. im § 17 entscheidet, daß Karäer hinsichtlich der Berührung von Wein nicht als Nichtjuden zu behandeln seien), sowie in „Kenesset ha-Gedola" von Chajim b. Israel Benveniste und in „Jad Aharon" von Aaron Alfandari. Außerdem verfaßte A. einen Kommentar zum „En Jaakob", der unveröffentlicht blieb.

Chajim Algazi, Bene Chajje, Tur Eben ha-Eser, Nr. 38; *Salomo b. Benjamin ha-Levi*, Leb Schelomo, Nr. 78; *Azulai*, biograph. Teil, s. v.; bibliograph. Teil, s. v. „En Jaakob"; *Or ha-Chajim* 288; *Fünn*, Kenesset 80; *Freimann*, Injene Schabbetai Zebi 142.

B. S. Bi.

AARON BEN CHAJIM ABRAHAM HA-KOHEN PERACHJA s. Perachja, Aaron b. Chajim Abraham ha-Kohen.

AARON BEN CHAJIM AUS GRODNO, hebr. Autor, lebte in der 1. Hälfte des 19. Jhts. Seine Schrift „More Derech" über die Wanderzüge der Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten sowie über die Aufteilung Palästinas und Transjordaniens unter die einzelnen Stämme erschien Grodno 5596 (1836). Einem Teil der Auflage ist eine farbige Karte beigedruckt.

Benjacob 309, Nr. 786; *Jewr. Enz.* I, 29.

F.

AARON BEN CHAJIM HA-KOHEN (der Heilige), Gelehrter aus Frankreich, im 12. und 13. Jht., Neffe des Simson aus Coucy und Großneffe des Jakob aus Corbeil. Nachdem A. sämtliche ihm zugänglichen französischen Machsorexemplare durchforscht hatte, schrieb er 1227 selbst

ein Machsor nebst Kommentar, eine Kompilation aller Erläuterungen, die ihm mündlich oder schriftlich von Efraim b. Menachem, Schemaja b. Isaak, Mose b. Kalonymos ha-Saken und Meschullam b. Simson mitgeteilt worden waren. In der Einleitung erwähnt er eine Meinungsverschiedenheit zwischen Jakob aus Corbeil und Jakob aus Rameruрt (Rabbenu Tam). Dieses Machsor ist als Manuskript in der Bodleiana (Cod. Uri, Nr. 225) erhalten. Ein zweites gekürztes Exemplar dieses Machsor wird von Neubauer gleichfalls A. zugeschrieben. Aus den Anmerkungen ist zu erkennen, daß A. der arabischen, französischen und deutschen Sprache kundig war.

Zunz, Rit. 194; *Neubauer*, CB 1206 und 1209; *Gall. Jud.* 561.

J. N. S.

AARON CHORIN s. Chorin, Aaron.

AARON BEN DAVID CHAJJUN s. Chajjun, Aaron ben David.

AARON BEN DAVID HA-KOHEN (erste Hälfte des 17. Jhts.), Talmudgelehrter, Lehrer, Prediger und Dichter in Ragusa; geb. gegen 1600 (nach Jew. Enc. — gegen 1580). Er studierte zunächst bei seinem Großvater mütterlicherseits, dem gelehrten Rabbiner Salomo Oheb, und nach dessen Tode bei Perachja Fermon. Später ging er nach Venedig, um im Lehrhause der Levantiner seine talmudischen Kenntnisse zu erweitern. Eine in Venedig ausgebrochene Pest zwang ihn, in seine Heimat zurückzukehren. Hier nahm er eine geachtete Stellung als Prediger, Mischna- und Talmudlehrer ein. Er betätigte sich wohl auch als Toraschreiber; jedenfalls wissen wir, daß er für sich selbst einige Torarollen schrieb. Mit den das Toraschreiben betreffenden halachischen Fragen beschäftigte er sich auch theoretisch sehr eingehend und schrieb zu diesem Gegenstand eine „Entscheidung" (פסק), die der Korrektor seines unter 2. genannten Werkes handschriftlich gesehen hat. A. starb vor 1657. Seine gedruckten Werke sind: 1. Maasse Jeschurun, worin in Prosa und Poesie die Leidensgeschichte des eines Ritualmords beschuldigten spanischen Juden Isaak Jeschurun (s. d.) erzählt wird. In die Affäre waren auch A. und sein Vater verwickelt; A. selbst gelang es schnell, sich von jedem Verdachte zu reinigen; sein Vater mußte im Gefängnisse schmachten, bis die Nichtigkeit der Beschuldigung erwiesen war. Die Erzählung erschien zuerst im Anhang des unter 2. genannten Werkes, dann u. d. T. „Maasse Nissim", Venedig 1798; in jüd.-deutscher Übersetzung eines Anonymus: Berlin (s. a.), Wilhermsdorf (s. a.) und sonst. Eine spanische Übersetzung u. d. T. „Memorable relacion de Yshac Jesurun" ist handschriftlich vorhanden. Diesem Buche hat Manasse b. Israel in seiner Verteidigungsschrift „Rettung der Juden" vieles entnommen. 2. Sekan Aharon, Predigten sowie pilpulistische, homiletische und kabbalistische Auslegungen zum Pent., den meisten Büchern der Propheten und Hagiographen und den agadischen Stellen einiger talmudischer Traktate. Beigedruckt sind: a) Schemen ha-Tob von Salomo Oheb; b) das unter 1. genannte Maasse Jeschurun, Venedig 1657. Herausgeber ist der Schwiegersohn A.s, Josef Baruch.

Jellinek, Lbl. Or. VII, 252; *Or ha-Chajim* 282; *Rahmers Lbl.* 1883; *Cat. Bodl.*, Col. 723; *Kayserling*, Bibl. Esp. 13; *Benjacob* 355, Nr. 1862 und 595, Nr. 891.

B.

AARON BEN ELIESER, Rabbiner, um 1200, stand in brieflichem Verkehr mit Abigdor b. Elijahu ha-Kohen aus Wien; beide legten einander schwierige kasuistische Fragen zur Begutachtung vor (Haggahot Maimonijot, Hilch. Schab. XXI, 4; Resp. Meir Rothenburg, ed. Prag 55 = Lemberg 175; Mordechai, II. Rezension Schebu. VII). Isaak b. Mose, Or Sarua, Hilch. Git. (I, p. 206, Nr. 740) drängt in einer eherechtlichen Frage auf A.s Eingreifen, „denn er ist der Einzige im Zeitalter, in dem Gelehrsamkeit, Alter und Würde vereinigt sind". Meir Rothenburg (Resp., ed. Prag, Nr. 246) verweist in einer Streitsache auf die bereits erfolgte Entscheidung des „Hohen Gerichtshofes" des A.

Or ha-Chajim 275.

F.

AARON BEN ELIESER (DER BLINDE סגי נהור), Dichter aus Safed im 16. Jht., Verfasser von „Sefer ha-Miznefet" (מצנפת = מן צפת), Dichtungen zum Preise Erez Israels und zur Verherrlichung der dreizehn Glaubensartikel (Mantua 1561).

Or ha-Chajim 308; *Luncz*, Jeruschalajim (hebr. Teil) III, 98, 104; *Dukes*, Orient 1844, S. 453.

F.

AARON BEN ELIESER LIPMANN, Rabbiner in Zempelburg (Kreis Thorn), lebte um die Mitte des 17. Jhts. Er verfaßte einen Auszug des „Torat Chatat" von R. Mose Isserles in alphabetischer Reihenfolge unter dem Titel „Korban Aharon". Die Schrift ist approbiert von R. Scheftel Horowitz, Abraham da Fonseca, Rabbiner in Hamburg, und R. David ha-Kohen, Rabbiner in Emden (Amsterdam 1647; neue Aufl. durch Schalom Schachna b. Nachum Kojdanower, Wilhermsdorf 1717). A. ist auch Verfasser einer Techinna (אלהי דלפה עיני).

Or ha-Chajim 276; *Zunz*, LG 432; *Davidson*, Ozar 4404.

J. N. S.

AARON BEN ELIJAHU DER KARÄER (etwa 1300–1369), auch mit dem Zusatz „der Spätere" (im Gegensatz zu Aaron ben Josef dem Arzt, „dem Älteren"), der bedeutendste und letzte Vertreter der karäischen Religionsphilosophie, karäischer Halachist, Exeget und Dichter; geb. um 1300, gest. Tischri 5130 (1369), wie aus einem Briefe des R. Schemarja b. Isaak des Karäers an R. Jakob b. Jehuda den Arzt (Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 121) hervorgeht.

A.s Heimat und Wohnort; seine Lehrer

Vielfach wird A. auch Nikomedio genannt (so in der Wiener, Jenaer und Leidener Hs. seines Werkes „Keter Tora", in der Schrift „Orach Zaddikim" des Simcha Isaak Luzki und sonst). Dies spricht dafür, daß er in Nikomedien in Kleinasien (arab. Isnikmid od. Ismid) geboren wurde. Andererseits gibt R. Mordechai b. Nissan ha-Saken (Kukisow) in seinem Werk „Dod Mordechai" (Wien, p. 14 b) Kairo als den Geburtsort A.s an. Ihm schließen sich viele neuere Forscher an (so Pinsker, Neubauer, Fürst, Graetz; Delitzsch schreibt: „vielleicht lebte er in Kairo"). Dagegen scheint aus „Gan Eden" f. 162 b hervorzugehen, daß der Geburtsort A.s nicht Kairo war. A. lebte längere Zeit in Nikomedien, seit etwa 1350 aber in Konstantinopel; daher nennen ihn Ibn Al-Hiti (JQR IX, 435) und Samuel ha-Maarabi (in seinem Werk „al-Murschid", Kap. 9) „Aaron b. Elijahu ha-Konstantini"; ebenso schreibt Baschjazi in seinem „Adderet Elijahu" bei der Besprechung von A.s „Gan Eden", dieses Werk sei in Konstantinopel verfaßt worden, und in der (neuen) Handschrift von A.s „Hilchot Schechita" (Leiden 49[1]) befindet sich am Ende eine Notiz, wonach A. in Konstantinopel gewohnt habe. Während seines Aufenthaltes in Konstantinopel lernte A. die religiösen Bräuche (Minhagim) der romanischen (= byzantinischen) Gemeinden kennen. Über seine Lebensumstände ist kaum etwas bekannt. Einmal unternahm sein Vater Elijahu eine Seereise nach Gebieten, die in kriegerische Wirren verwickelt waren, und blieb längere Zeit verschollen; er kehrte jedoch später zurück. A. schrieb aus diesem Anlaß ein Gedicht, das mit dem Akrostichon אני אהרן בנך gezeichnet ist. Einer seiner Lehrer, der später sein Schwiegervater wurde, hieß Mose (Ez Chajim, Kap. 63 a. E. u. Kap. 65; Gan Eden 39 a u. ö.). Ein anderer Lehrer A.s war sein Oheim (מסרפו) Jehuda (Ez Chajim, Kap. 47; Gan Eden 66 d), über den nichts Näheres bekannt ist. A. war zwar nicht Arzt (gegenteilige Angaben beruhen auf einer Verwechslung mit Aaron, dem Älteren; vgl. auch HB, XVII, 70, Nr. 1342), jedoch ein vielseitiger Gelehrter und Philosoph. Er war auch der arabischen Sprache kundig und bediente sich ihrer gelegentlich in seinen Werken.

A. als Gesetzeslehrer und Bibelerklärer

A. war in der karäischen, aber auch in der rabbinischen Literatur sehr bewandert. Er zitiert oft den Talmud und gebraucht auch viele talmudische Redewendungen. Von rabbanitischen Autoren führt A. die folgenden an: Saadja Gaon (meist um ihm, in der Art anderer karäischer Autoren, zu opponieren), die Exegeten Raschi, Abraham Ibn Esra (von dem er stark beeinflußt war), David Kimchi, Nachmanides, Schemarja Ikriti; die Grammatiker Jehuda b. Koreisch (den er für einen Karäer zu halten scheint), Jehuda Chajjudsch, Jona Ibn Dschanach, Mose Ibn Gikatilla; die Philosophen Maimonides (den er stellenweise fast wörtlich abschreibt, was vielfach beanstandet wurde; der Karäer Kaleb Afendopolo macht in „Derech Ez Chajim", einer Inhaltsangabe zu A.s „Ez Chajim", den vergeblichen Versuch, ihn von diesem Vorwurf reinzuwaschen), Samuel Ibn Tibbon, Jehuda aus Toledo (= Jehuda b. Mose ha-Kohen). A. liebte es, viele — meist nicht sehr gelungene — neue Ausdrücke zu prägen; auch übernahm er viele eigenartige Termini von seinen karäischen Vorgängern. In bezug auf die Halacha war A. der Ansicht, daß die religiöse Praxis auf vier Quellen zurückzuführen sei: auf die Bibel, die Vernunft, die Tradition (העתקה oder סבל הירושה) und den consensus omnium (קבוץ; Gan Eden 82 a–b). Es sind dies die vier Grundquellen des Religionsgesetzes, die aus der islamischen Theologie bekannt sind, von der sie die Karäer übernommen haben. Jedoch gilt nach A. die Tradition nur soweit, als sie in der hl. Schrift begründet ist (ibid. 8 b). Die Gebote sind uns nach Maßgabe unserer Kräfte gegeben (ibid. 10 a, 17 b); es ist aber erwünscht, daß der Mensch sie erfülle, auch wenn dies höchste Anstrengung seiner Kräfte erfordert (ibid. 77 c). A. gehört in seinen religiösen Entscheidungen zu den „erschwerenden" Kasuisten (vgl. ibid. 32 d, 35 c, 107 b). Wohl will er das Gebot (Ex. 16, 29) „Jeder bleibe an seiner Stelle" (am Sabbat) nicht wörtlich aufgefaßt wissen, da eine solche Auslegung der menschlichen Natur widerspräche (ibid. 30 d); er verbietet aber dennoch das Spazierengehen am Sabbat (ibid. 35 d). Die Abwendung jeder unmittelbaren Lebensgefahr bricht zwar das Gebot der Sabbatruhe, nicht aber die Verhütung einer möglichen Gefahr; also bleibe das Arbeitsverbot am Sabbat auch bei der Heilung eines Kranken in Kraft (ibid. 34 a). A. erklärt den Fleischgenuß in der Diaspora für erlaubt (ibid. 86 a). Der Begriff der biblischen Unreinheit gelte auch für die Diaspora; man müsse also bestrebt sein, sich von jeglicher Un-

reinheit fernzuhalten (ibid. 104 a und sonst). Dagegen gibt es nach A. keine Schwagerehe in der Diaspora, „denn wir haben keine Familiensiedlungen nach Erbgütern mehr" (ibid. 104 a). Im Erbrecht entscheidet A., daß die Tochter nicht neben dem Sohne erben (ibid. 166 d) und der Ungläubige nicht den Gläubigen beerben könne (ibid. 167 a). In bezug auf die Eheverbote schließt er sich der Auffassung des Karäers R. Jeschua an (ibid. 130 a).

In der Schriftauslegung ist A. für die Deutung nach dem einfachen Wortsinn und bekämpft die „Psychologen" (בעלי הנפש), die konstruierte Auslegungen bevorzugen (Keter Tora zu Gen. 7, 1); trotzdem legt er selbst manche Stellen allegorisch aus. Besonderen Wert legte A. bei der Auslegung auf das grammatische Moment und auf die Unterscheidung der Synonyma.

Besonders angesehen ist A. bei den Karäern als Religionsphilosoph. Sie setzen seine Bedeutung der des Maimonides bei den Rabbaniten gleich.

A.s Religionsphilosophie

Sein Buch „Ez Chajim" bildet einen Versuch, die Grundsätze der Religion in ein philosophisches System zu bringen. A. war aber der Bezeichnung „Philosophie" abhold und unterschied zwischen den Philosophen und den „Forschern" (בעלי מחקר), d. h. den Mutakallimin, zu denen er sich zählte. Die alten griechischen Philosophen seien Feinde Israels und seiner Lehre gewesen; darum soll „jeder Toragläubige den Anschauungen der Philosophen entgegentreten und das Gegenteil ihrer Lehren glauben." Nach den alten Griechen kamen die Christen und Muslimen mit ihrer „falschen Lehre"; sie übernahmen aber die Methode der theologischen Beweisführung von den Juden. Nachdem das Judentum in zwei Sekten zerfiel, schlossen sich die Karäer und ein Teil der Rabbaniten der Mutasila an, „deren Anschauungen mit den Grundlehren der Tora übereinstimmen"; die meisten rabbanitischen Gelehrten jedoch „neigen zu den Anschauungen der Philosophen (= Aristoteliker), die den Grundlagen der Tora zuwiderlaufen". Dennoch konnte sich A. von dem Einfluß der aristotelischen Philosophie nicht befreien. In der Hauptsache schließt er sich aber, wie alle Karäer, den Mutasiliten an (so in bezug auf die Verwerfung jeder Art von Anthropomorphismus, in der Attributenlehre, in der Theodizee, sowie in bezug auf das Problem des freien Willens) und bekämpft die Anschauungen der Ascharija (so z. B. die Lehre, daß Gott die Akzidenzen in jedem Augenblick neu hervorbringe). Die „Grundlehren des Glaubens" versifiziert er an der Spitze des Buches „Ez Chajim" (nach Art der poetischen Bearbeitungen der maimunischen Glaubensartikel, wie z. B. „Jigdal Elohim chai we-jischtabbach"). Diese Glaubensgrundsätze sind nach A.: die Existenz Gottes; seine Einheit; daß er weder ein Körper, noch eine körperliche Kraft (כח בנושא) ist; daß seine Attribute in uneigentlichem Sinne aufzufassen sind; daß seine Güte sich auf alle Geschöpfe erstreckt; daß er seine Lehre den Propheten offenbart hat; daß er jedem nach seinen Taten vergilt. Die menschliche Vernunft unterscheidet drei Stufen der Wahrheit: absolute Wahrheit, Wahrheit zum überwiegenden Teile und die Aussage, die zu gleichen Teilen aus Wahrheit und Unwahrheit besteht. Auf der ersten Stufe stehen die intellektuellen Erkenntnisse und die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung (מושכלות); auf der zweiten — die offenkundigen Wahrheiten (מפורסמות); auf der dritten — die traditionellen Wahrheiten (מקובלות). Die Existenz Gottes ist für den durchschnittlichen Menschen eine überlieferte Erkenntnis; der Denker sieht in ihr jedoch eine Vernunfterkenntnis; sie steht für ihn also auf der höchsten Stufe der Wahrheit. A. widerlegt die Lehre von der Unerschaffenheit der Welt mit Argumenten, wie wir sie ähnlich aus anderen kalamistischen Schriften kennen (Ez Chajim 7–8). Er legt sämtliche in der Bibel vorkommenden Namen und Attribute Gottes allegorisch aus, um Anthropomorphismen zu vermeiden (Kap. 19–63); vieles in diesen Abschnitten ist dem „More Nebuchim" entlehnt. A. widerspricht der Meinung, daß dem Schöpfer lediglich negative Attribute beigelegt werden können, weil etwa positive Attribute zum Anthropomorphismus führen müßten. Auch die Annahme negativer Attribute schütze vor solchen Bedenken nicht, „denn jede Verneinung schließt eine Bejahung in sich". Trotz der Allwissenheit Gottes ist der Mensch frei in seinem Willen, wie uns die innere Wahrnehmung lehrt; daher sind seine Handlungen nicht Gott zuzuschreiben. Daraus folgt die Realität des Möglichen, entgegen den Anschauungen der Ascharija, für die es nur Notwendiges und Unmögliches gibt, nicht aber den Begriff des Möglichen, und die daher die Willensfreiheit leugnet (ibid.). Aus dem Vorhandensein des freien Willens ergibt sich das Postulat der Vergeltung. Um dem Menschen eine Richtschnur für seine Handlungen zu geben, offenbarte ihm Gott seinen Willen durch die Propheten, die geistig und sittlich vollkommene Männer waren. A. zählt sechs Stufen der Prophetie auf. Die höchste Stufe hatte Mose inne (Kap. 99). Die Gebote teilt A. in Vernunftgebote (שכליות) und Offenbarungsgebote (תוריות) ein; in der Schrift „Gan Eden", ebenso in „Keter Tora" spricht er auch von theoretischen Geboten (מחשביות). Die Offen-

barungsgebote sieht er als Anleitungen zu den Vernunftgeboten an, deren Zweck es ist, „wahre Glaubenssätze zu vermitteln oder falsche Glaubensmeinungen fernzuhalten, gute Sitten zu fördern oder schädliche zu beseitigen“ (Kap. 102). In „Gan Eden“ bemüht sich A. vielfach, eine Begründung der einzelnen Gebote zu geben. Über das Jenseits schreibt er (Ez Chajim, Kap. 104): „Es ist eine Denknotwendigkeit zu glauben, daß der Mensch eine Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode habe; sowohl die Vernunft wie die Überlieferung und das sittliche Postulat der Vergeltung erfordern dies.“ Es sei noch erwähnt, daß A. ebenso wie Aaron der Ältere an den „Temur“ (die Belohnung der Tiere für ihre Leiden im irdischen Leben) glaubte (Gan Eden, p. 20 d).

A.s Werke

A. schrieb folgende Werke: 1. Ez Chajim, über die Grundlagen der Religion (s. o.), enthält hundertvierzehn Kapitel. Von manchen Karäern wird dieses Werk irrtümlich — auf Grund einer mißverstandenen Stelle im Einleitungsgedicht A.s — „Nozer Emunim“ genannt. Das Buch wurde 1346 (5106) beendet. Kaleb Afendopolo verfaßte eine Art Inhaltsangabe dazu, u. d. T. „Derech Ez Chajim“. Es gibt drei Kommentare zum „Ez Chajim“: „Or Chajim“ von Simcha Isaak Luzki; „Derech Selula“ von Simcha b. Salomo und „Ez ha-Daat“ von Mose b. Samuel Kalai. „Ez Chajim“ wurde nach 2 Mss. von Franz Delitzsch (in Verbindung mit M. Steinschneider) herausgegeben (Leipzig 1841). Die Ausgabe enthält eine wissenschaftliche Einleitung, ein Glossar, ein Onomastikon und eine Studie über die Beziehungen des Werkes zu „More Nebuchim“. Ferner ist ihr ein Teil des „Derech Ez Chajim“ (s. oben) beigedruckt. Schon vorher erschien „Ez Chajim“ mit dem Kommentar „Or Chajim“ und dem ganzen „Derech Ez Chajim“ in Eupatoria (גוזלווא) 1835. Außerdem gibt es von dem Werke noch etwa zehn Handschriften. 2. Gan Eden, über die Gebote (der Verfasser selbst nannte es „Sefer ha-Mizwot“). Es zerfällt in Themen (ענינים) und Ordnungen (סדרים) und jede Ordnung in Kapitel (der Teil über die Eheverbote wird vom Verfasser „Zofnat Paneach“ genannt). Das Werk wurde 1352 (5112) verfaßt. Auszüge daraus wurden zuerst von Johann Gottfried Schuppart nach Ms. Jena veröffentlicht (Secta Karaeorum dissertationibus aliquot historico-philologicis adumbrata, Jena 1701). Das vollständige Werk wurde von Jehuda Sawaskan nach vier Handschriften herausgegeben, Eupatoria 1864 und 1866. Außer diesen Handschriften existieren noch weitere sieben vollständige und mehrere Teilhandschriften. 3. Keter Tora, ein Pentateuchkommentar (s. o.), 1362 verfaßt. Auszüge daraus wurden zuerst von Asarja dei Rossi in den handschriftlichen Glossen zum 15. Kapitel seiner Schrift „Meor Enajim“ mitgeteilt (s. Kerem Chemed V, 138). Andere Auszüge wurden nach Mss. Jena und Leiden von J. L. G. Kosegarten, unter dem Titel: „Corona legis, Commentarius in Pentateuchum Ahronis ben Elihu“ (sic) Jena 1824, veröffentlicht. Das vollständige Werk wurde von Jehuda Sawsakan in Eupatoria 1867 (5627) nach sechs Handschriften herausgegeben. Außer diesen Handschriften gibt es mindestens noch drei andere. 4. Pijutim und Gedichte. In den karäischen Gebetbüchern befinden sich eine Selicha und eine Tochacha mit dem Akrostichon Aaron b. Elijahu, ferner ein Tachanun und ein Pijut zum Sabbat Bereschit mit dem Akrostichon Aaron; doch ist in der Überschrift zu dem einen Gebet angegeben, daß es von „Rabbenu Aaron dem Göttlichen“, dem Verfasser des „Ez Chajim“, herrührt, und bei dem anderen findet sich der Vermerk, daß es Rabbi Aaron dem Jüngeren angehört. Außerdem gibt es noch verschiedene liturgische Gedichte von A. in Ms. Adler 2434. In einem ägyptischen Ms. des „Sefer ha-Arajot“ (eines Teiles von „Gan Eden“) befinden sich zweiundzwanzig Gedichte, von denen die meisten, nach Angabe Firkowitsch', von A. sind. Von diesen Gedichten weisen sechs (Nr. 3, 5, 6, 18, 21, 22) das Akrostichon „Aaron ben Elijahu“ auf, und fünf andere (Nr. 9, das gelegentlich der glücklichen Heimkehr seines Vaters geschrieben wurde, ferner Nr. 12, 15, 19 und 20) stammen sicher von A., während die Autorschaft der übrigen elf fraglich ist. Möglicherweise sind sie zu Ehren A.s von seinen Freunden verfaßt und mit seinen eigenen Gedichten vermengt worden.

Franz Delitzsch, Vorwort zu Ez Chajim (1841); *Grätz* VII[3], 322–24; *Fürst*, Kar. II, 261 ff.; *Neubauer*, Aus d. Petersb. Bibl. 58 f., 121; *Ozar Tob* 1883 (נחלת שד"ל), S. 29; *M. Schreiner*, Kalām 57–60; *Bernfeld*, Daat Elohim 452–467; *K. Kohler*, JE I, 9; *Poznanski*, The Karaite Opponents of Saadia, Nr. 39; *M. Husik*, History of Mediaeval Jewish Philosophy 362–87.

J. N. S.

AARON GAON BEN ABRAHAM GAON s. Abraham Gaon; Ben Meir.

AARON BEN GERSCHON ALDABI s. Abulrabi, Aaron.

AARON BEN ISAAK, Rabbiner in Rechnitz (Rohoncz, Ungarn) in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. A. war Schwiegersohn des Gerschon Mattersdorf aus Wien, eines Nachkommen von Gerschon Aschkenasi aus Metz. Zuerst Prediger in Holics (Ungarn), wurde er 1782 zum Rabbiner in Rechnitz gewählt. 1786 erschien in Sulzbach seine Predigtsammlung zur Genesis unter

dem Titel „Bet Aharon“ mit Approbationen von Gerschon Chajes in Nikolsburg, Meir Barby in Preßburg, Ascher Lämmel ha-Levi in Eisenstadt und Eleasar Kallir in Kolin. Kurz nach 1800 wanderte A. nach Palästina aus, und seine Gemeinde verpflichtete sich, ihm vier Fünftel seiner bisherigen Bezüge regelmäßig dahin nachzusenden, ein Fünftel aber seiner in Ungarn zurückgebliebenen Frau auszuzahlen. Mose Sofer wandte sich in einem Responsum (Chatam Sofer, Eben ha-Eser I, 132) im Interesse von A.s Frau gegen diese ungerechte Regelung. A. kommt auch in den Responsen Ezechiel Landaus (Noda bi-Jehuda, Mahadura Tinjana, Eben ha-Eser 92) vor.

Benjacob 70, Nr. 270; *Wiener*, KM 1238; *Grünwald*, ha-Jehudim be-Ungaria 1913, S. 46, Nr. 28; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar, S. 21, Nr. 102.

F.

AARON BEN ISAAK BENJAMIN WOLF, genannt Arnd Benjamin Wolff (um 1670 bis 1721), Rabbiner; geb. in Landsberg, wo sein Vater, der Verfasser des „Nachalat Benjamin“, als Rabbiner tätig war. Der Bruder seines Vaters, der Hofjude Jost Liebmann und dessen Frau Esther, geb. Schulhof, gründeten in Berlin ein großes Lehrhaus und setzten A., der ihre Tochter Reisel heiratete, zum Leiter der Hochschule ein. 1697 wurde A. zur Entlastung des hochbetagten Rabbiners Schemaja zu dessen Stellvertreter in der Neumark und in Pommern und nach R. Schemajas Tode zum Rabbiner in Berlin sowie in der Alt-, Mittel- und Neumark (1709) ernannt. In dem Streite der Berliner Gemeindemitglieder, die in zwei Bethäusern gruppiert waren, stellte sich A. auf die Seite seiner inzwischen verwitweten Schwiegermutter Esther und zog sich die Feindschaft der meisten Gemeindemitglieder zu (s. Berlin). Der Sabbatianer Chajjun legte A. seine beiden Hauptwerke („Dibre Nechemja“ und „Os Lelohim“) mit zum Teil gefälschten Approbationen vor. A., der mit der Kabbala nicht vertraut war, ließ sich von Chajjun täuschen und approbierte sie am 26. Tebet 5473 (1713). Als mit dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms I. (1713) A.s Schwiegermutter in Ungnade fiel und aus Berlin ausgewiesen wurde, ging A. nach Frankfurt a. Oder, dessen Rabbinat bisher mit Berlin vereinigt war und jetzt, allerdings nur für A.s Lebensdauer, abgetrennt wurde. Sein Nachfolger in Berlin wurde sein Schwager R. Michael Chassid. A.s Frau Reisel kehrte nach dem Tode ihres Mannes im J. 1721 nach Berlin zurück, wo sie 1747 starb.

Landshuth, Toledot Ansche Schem, S. 6; *Graetz* X, Note 6; *Löwenstein*, Index Approbationum, S. 17, Nr. 277.

F.

AARON BEN ISAAK LAPAPA s. Lapapa, Aaron b. Isaak.

AARON BEN ISRAEL, jüd.-deutscher Schriftsteller im 17. Jht. Er lebte in Prag und gilt als Verfasser einer (s. a. et l.) gedruckten poetischen Paraphrase der Genesis mit vielen agadischen Ausschmückungen, nach dem hebr. Alphabet geordnet.

Reisen, Lexikon 1914; *Benjacob* 83, Nr. 564.

I. Sch.

AARON BEN ISRAEL FINZI s. Finzi, Aaron b. Israel.

AARON BEN JAKOB BEN DAVID BEN ISAAK HA-KOHEN, Talmudgelehrter aus der Provence, Verf. des Ritualwerks „Orchot Chajim“; lebte am Ende des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jhts. Geburtsort und Stätte seines Aufenthalts in der Jugend sind nicht sicher bekannt. Man weiß nur, daß er in der Provence geboren war und dort bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich durch Philipp IV. im J. 1306 wohnte. Der Zusatz „aus Lunel“ beim Namen A.s ist eine irrtümliche Hinzufügung David Confortes auf Grund einer falschen Angabe oder eines Druckfehlers im „Migdal Os“ (Maimonides, Hilch. Teschuba VIII, 2), wo es heißt, R. Meir ha-Levi (Abulafia) habe vor R. Aaron ha-Kohen aus Lunel und seinem Gelehrtenkollegium Einwände gegen die eschatologischen Lehren des Maimonides erhoben. Diesen Irrtum erkannte bereits Azulai und stellte fest, daß A. viel später als Meir Abulafia gelebt hat. Im „Migdal Os“ muß es offenbar „Jonathan“ statt „Aaron“ heißen. Auf den Umstand, daß R. Aaron b. Meschullam den Brief Meir Abulafias im Auftrage der Gelehrten in Lunel beantwortet hat, ist es wohl — in Verbindung mit der Angabe im „Migdal Os“ — zurückzuführen, daß R. Bezalel Aschkenasi in „Schitta Mekubbezet“ zu Ket. 35b Aaron b. Meschullam als Kohen bezeichnet. Weder dieser noch sein Vater Meschullam b. Jakob oder dessen andere vier Söhne werden jemals als Aaroniden genannt. Nach allgemeiner Annahme lebte A. in Narbonne, wo seine Vorfahren ansässig waren. Die Tatsache, daß er viele Bräuche von Narbonne erwähnt, ist jedoch kein vollgültiger Beweis für diese Annahme. Die lokalen Riten galten viel bei den älteren Autoren, und insbesondere legte man Wert auf die Bräuche der berühmten Gemeinden, in denen hervorragende Gelehrte und Schulhäupter gewirkt hatten. Da Narbonne Jahrhunderte hindurch ein Zentrum der Toragelehrsamkeit war, legte man den dort geltenden Bräuchen besondere Bedeutung bei, und alle Autoren erwähnen sie in ihren Schriften. Andererseits finden wir, daß A. über manche Bräuche von Narbonne nur vom Hörensagen unterrichtet war. Das erkennt man aus einem

Bericht A.s über eine in Avignon getroffene halachische Entscheidung (Orchot Chajim II, 65). Michael glaubt, aus einer Stelle in Chajim Benvenistes „Schejare Kenesset ha-Gedola", wo A. zitiert wird, schließen zu können, daß A. aus Lunel oder Montpellier stammte. Von A.s Vorfahren ist bekannt, daß sein Urgroßvater Isaak ha-Kohen, der gegen Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jhts. lebte, zu den angesehenen Gelehrten von Narbonne gehörte und einen Kommentar zum jerusalemischen Talmud verfaßte (Menchaem b. Salomo [Meiri], Bet ha-Bechira, Einleitung zu Abot); A.s Großvater David schrieb über Hilchot Terefot (Orchot Chajim II, 420).

Nach der Vertreibung aus Frankreich verfaßte A. das große Werk „Orchot Chajim". Es stellt ein halachisches Kompendium dar, das einem dringenden Bedürfnis der damaligen Zeit entsprach, da die Vertreibung aus der Heimat den französischen Juden ein intensives Quellenstudium erschwerte. Selbst A. konnte gelegentlich keine befriedigende Antwort auf religiöse Anfragen erteilen, die an ihn gerichtet worden waren, da er, wie er schreibt, von seinem früheren Wohnsitz in ein wüstes Land ohne Gelehrte und Bücher verschlagen worden sei, so daß er nicht imstande sei, bei rituellen Anfragen ein klares Ja oder Nein zu sprechen (Vorwort zu Orchot Chajim I). Deshalb sammelte er alle ihm bekannten Halachot aus dem Talmud sowie aus den Rechtsgutachten der Geonim und der älteren Talmudgelehrten und stellte sie systematisch für die religiöse Praxis zusammen. Er führt die Aussprüche früherer Autoritäten wörtlich an, darunter Aussprüche, die wir aus anderen Quellen nicht kennen, und die z. T. von außerordentlichem Wert für die Kenntnis des jüdischen Lebens in jener Zeit sind. So führt er aus Abraham b. Davids „Schaar ha-Keduscha" folgende Stelle an: „Es besteht der Brauch, einer Tochter nicht viel Geld mitzugeben". Als Begründung wird angegeben, daß das Geld, das die Schwiegersöhne als Mitgift nehmen, nicht als ganz rechtmäßig erworben gelten könne; schon die Talmudweisen tadeln ja den, der um des Geldes willen heiratet (Orchot Chajim II, 72). Diese Stelle findet sich in dem uns vorliegenden „Schaar ha-Keduscha" nicht. Durch A.s Werk sind auch viele alte Bräuche der Juden in der Provence der Vergessenheit entrissen worden. Als A. die Auflösung der alten Gemeinden erlebte und sah, wie deren Mitglieder sich nach allen Richtungen zerstreuten, suchte er die Kenntnis der Bräuche dieser altehrwürdigen Torazentren der Nachwelt zu erhalten. Ohne seine Aufzeichnungen wären die Riten dieser Gemeinden spurlos verschwunden. Manche von diesen Bräuchen wurden durch die Aufnahme in A.s Werk im Laufe der Zeit zu allgemein gültigen religiösen Normen. A. selbst sah in seiner Arbeit nur das Werk eines Abschreibers, aber schon seine Zeitgenossen und in noch höherem Grade die späteren Gelehrten, erkannten den Wert seiner Leistung an. Rabbenu Jerucham, der ein Zeitgenosse A.s war, zitiert das Werk öfter und bringt auch einmal (§ 169) interessanterweise eine Stelle aus „Orchot Chajim", die in unserer Ausgabe fehlt. Nach Azulai hat R. Jerucham das Werk A.s nicht gekannt; vielmehr handle es sich bei den Zitaten um Randglossen späterer Benutzer, die dann von einem Kopisten in den Text des Buches von R. Jerucham eingeschaltet wurden. Ausgeschlossen ist es jedoch keineswegs, daß R. Jerucham die Schrift „Orchot Chajim" schon benutzt hat. In dieser ist R. Ascher b. Jechiel, der 1327 starb, als Verstorbener angeführt; sie war also 1327 noch nicht vollendet, vielleicht aber bald nachher, während das Werk von R. Jerucham 1340 beendet wurde. Ritualwerke dieser Art fanden in der Regel erst mit dem Tode ihres Verfassers ihren Abschluß, denn so lange dieser lebte, ergänzte er sie immerzu. Deshalb waren sehr oft die ersten Abschriften lückenhaft. Auf diesen Umstand ist es zurückzuführen, daß die verschiedenen Handschriften der „Orchot Chajim" einander nicht völlig gleichen. So fehlen die Zitate von R. Schem Tob Falcon, die in der Druckausgabe mehrfach vorkommen, in einem Manuskript der „Orchot Chajim" völlig. A. hat Schem Tob erst spät kennengelernt, als er bereits nach der Insel Majorca kam; hier schaltete er dessen Worte, da er ihn sehr schätzte, in sein Werk ein. Sie fehlen daher in den früher angefertigten Abschriften. Das Werk A.s gelangte zu hohem Ansehen und wird vielfach in den Schriften der hervorragendsten Talmudgelehrten erwähnt, so in den Responsen des R. Isaak b. Scheschet und des R. Simeon b. Zemach Duran. Eine verkürzte und geänderte Fassung davon ist das „Sefer ha-Likkutim" oder, wie es gemeinhin heißt, der „Kol bo". In diesem Auszug ist mit großer Freiheit gegenüber dem Original verfahren worden. Benjacob hält den „Kol bo" für die erste Rezension der „Orchot Chajim"; danach wäre also A. selbst der Autor des „Kol bo". Doch sind die Beweise Benjacobs nicht zwingend; vielmehr spricht vieles dafür, daß ein anderer als der Verfasser diesen Auszug verfaßt hat. Nach Zunz, der sich auf das Büchlein „Schem ha-Gedolim" des Aaron b. Abraham Schlettstadt stützt, hätte ein Gelehrter aus Deutschland, R. Schemarja b. Simcha, die „Orchot Chajim" für den Gebrauch der deutschen Juden gekürzt; aber aus der Struktur des Auszuges ist ersichtlich, daß dieser aus der Provence stammt. Ein deutscher Gelehrter hätte

Orchot Chajim

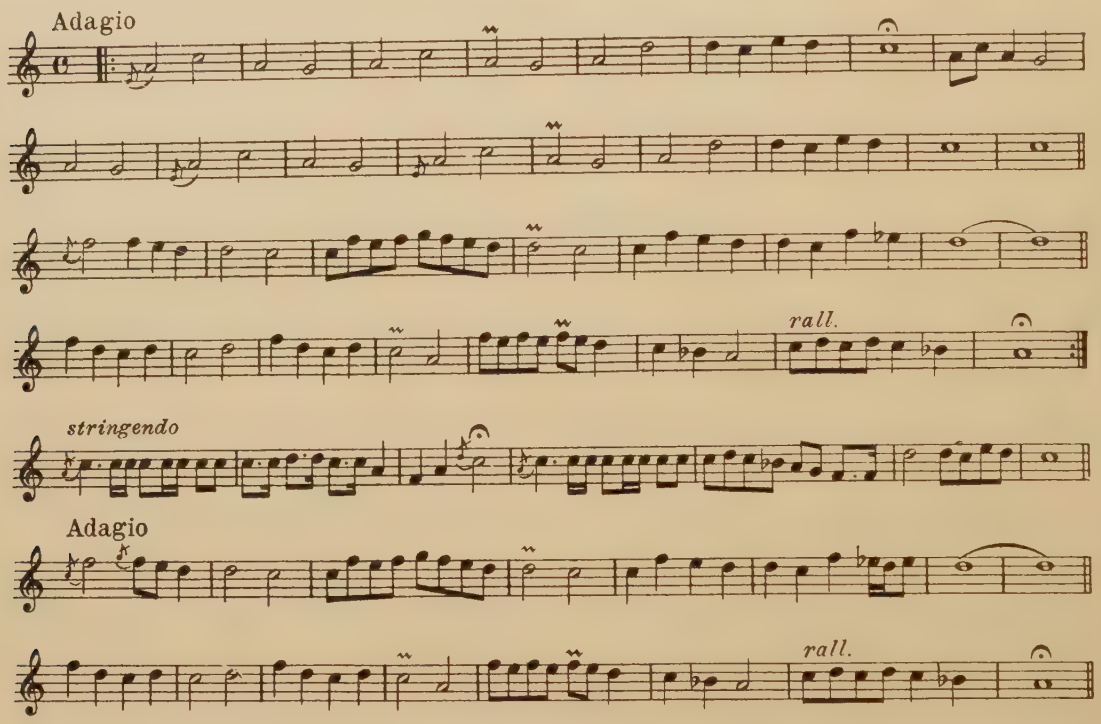
auch den deutschen Riten einen Platz angewiesen. Andere vermuten, daß R. Josef b. Tobija aus Aix in der Provence der Kompilator des „Kol bo" war. Das Werk A.s, das einem bestimmten Zeitbedürfnis seine Entstehung verdankte, konnte seinem Wesen nach kein für die Dauer maßgebendes Ritualwerk bleiben. A. war mehr Kompilator als Dezisor; es lag kaum in der Absicht der Autoren derartiger Sammelwerke, halachische Streitfragen zu entscheiden. Sie sahen ihre Aufgabe eher in der Niederschrift der ihnen bekannten Halachot und in der Mitteilung von Entscheidungen einzelner maßgebender Gelehrter.

renz, und auch dann nur der erste Teil. Der zweite wurde 1902 mit einer Einleitung und Anmerkungen von M. Schlesinger in Berlin durch die Gesellschaft „Mekize Nirdamim" veröffentlicht.

Azulai, s. v.; *S. D. Luzzatto*, Meged Jerachim I, 6; II, 73; *Benjacob* 51, Nr. 984; 239, Nr. 118; *idem*, Kerem Chemed VIII, 22; *Or ha-Chajim* 300; *Zunz*, Ritus 31f., 179f.; *Gross*, MGWJ 1869, 433ff., 531ff; *Gall. Jud.* 290, 420; *Fünn*, Kenesset 83f.; *M. Schlesinger*, Vorwort zu Orchot Chajim, Band 2; *Elbogen*, Gottesd. 370.

F. S. Bi.

AARON BEN JAKOB AUS KARLIN, genannt R. Aaron der Große (1736–1772), Stammvater



Melodie zum Sabbatliede des Aaron aus Karlin

So sind auch die „Orchot Chajim" kein autoritativer Religionskodex geblieben trotz des großen Ansehens, dessen sich das Buch eine Zeitlang erfreute. Kurz nach der Entstehung der „Orchot Chajim" verfaßte der autoritative R. Jakob b. Ascher seine „vier Turim", und alle Ritualwerke der gekennzeichneten Art wurden von diesem groß angelegten Kodex beiseite gedrängt. Immerhin nahm später R. Josef Caro aus dem Werke A.s Hunderte von Halachot in sein „Bet Jossef" auf und legte sie dann im Schulchan Aruch nieder. A.s Werk erschien, trotzdem sich bereits R. Meir Katzenellenbogen aus Padua für die Drucklegung einsetzte, erst 1746 in Flo-

der Zaddikim-Familie in Karlin bei Pinsk. Ein Lieblingsschüler des Dob Bär aus Meshiritschi, war A. ein glühender Eiferer für die chassidische Lehre und warb von Karlin aus im geheimen Anhänger für den Chassidismus in ganz Litauen, dessen führende Rabbiner der neuen Bewegung scharf abweisend gegenüberstanden. Die litauischen Chassidim wurden daher „Karliner" genannt, und unter dieser Bezeichnung werden sie auch in der gegen die Chassidim gerichteten Eingabe des Abigdor aus Pinsk (s. d.) an den Zaren Paul I. sowie in der Wilnaer Anklageschrift aus dem J. 1798 angeführt. In der Art seiner chassidischen Propaganda

unterschied sich A. von seinen Gesinnungsgenossen in der Ukraine und in Polen, indem er statt der von jenen vorzugsweise gepflegten mündlichen Vorträge auf brieflichem Wege Anhänger für die neue Lehre zu gewinnen suchte. Sein Lehrer, der „große Maggid", soll, nach chassidischer Überlieferung, von ihm gesagt haben: „Wenn A. vor Eingang des Sabbat das Hohelied anstimmt, tritt ehrfürchtiges Schweigen in den himmlischen Regionen ein; die Engel unterbrechen ihre Lobgesänge vor dem Herrn und sammeln sich in Reihen, um den hehren Weisen des A. zu lauschen, die aus der Welt der überirdischen Harmonien stammen". A. war ein Gegner jeglicher Art von Askese. „Das viele Fasten, die Kasteiungen und sonstigen Bußübungen sind ein Lockmittel des bösen Triebs", pflegte er zu sagen. Charakteristisch ist seine Äußerung (Bet Aharon 158), die Rache, die er an seinen Feinden geübt, habe darin bestanden, den göttlichen Segen für sie in erhöhtem Maße zu erflehen. Für den Sabbat dichtete er ein besonderes Lied יה אכסוף נועם שבת, das von den Karliner Chassidim bis auf den heutigen Tag nach einer bestimmten Melodie gesungen wird (s. Notenbeilage). A. erreichte bloß ein Alter von sechsunddreißig Jahren. In seinem Testament, das mit dem erwähnten Sabbatlied und anderen Zusätzen als besonderes Buch gedruckt ist (Czernowitz 1855), bezeichnete sich A. als großen Sünder und verbat sich jeden rühmenden Nachruf sowie Ehrenbezeichnungen in seiner Grabschrift. Zum zweitenmal wurde A.s Testament samt seinem Sabbatlied in der Schrift „Bet Aharon" (Brody 1875) gedruckt, die vorwiegend Toraworte und homiletische Erklärungen von A.s gleichnamigem Enkel (nach Wochenabschnitten geordnet) enthält, daneben Aussprüche und Erklärungen von A.s Sohn Ascher, von dessen Sohn Aaron II. und vom Sohne des letzteren, Ascher II.

Walden I, א 101, 124; II, צ 5; Nachträge II, ב 4; *Benjacob* 597, Nr. 39; *Seder ha-Dorot he-chadasch*; *Schibche ha-Bescht*, passim; *Bet Aharon*, Brody 1875; *S. A. Horodetzky*, ha-Chassidim weha-Chassidut II.

K. S. A. H.

AARON BEN JAKOB HA-LEVI HOROWITZ s. Horowitz, Aaron Jakob ha-Levi.

AARON BEN JECHIEL MICHAEL HA-LEVI, Kommentator liturgischer Poesien; lebte am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jhts. A. war Rabbiner in Michalischki bei Wilna. Er schrieb einen Kommentar zum Machsor des deutsch-polnischen Ritus, u. d. T. „Korban Aharon", enthaltend: 1. Bet-Lewi, ein Wortkommentar; 2. Matte Lewi, eine Erläuterung des Inhalts und des Zusammenhanges der Pijutim; 3. Maasse Oreg, nähere Begründung seines obenerwähnten Kommentars „Matte Lewi", mit Nachweisen über die talmudischen Quellen der Pijutim und Angaben der verschiedenen Lesarten. Bei dieser Arbeit diente ihm Wolf Heidenheims Kommentar als Vorbild. „Korban Aharon" wurde zuerst 1823 im Machsor ed. Slawuta und später mehrfach wiederholt gedruckt. Analog zu diesen Machsor-Kommentaren verfaßte A. einen Kommentar zur Pessach-Haggada (zuerst in Wilna 1825 gedruckt), sowie einen kabbalistisch beeinflußten Kommentar zum Siddur „Tefillat Nehora", der zuerst in Ostrog (1810), später mit vielen Zusätzen in Slawuta (1819) und in zahlreichen Neuauflagen herausgegeben wurde. Er schrieb außerdem, unter dem Titel „Matte Lewi", einen Kommentar zu den Psalmen, den Bußgebeten und den Klageliedern am Tischa be-Ab. A. starb 1826.

Walden I, 19; II, 45, 52, 67; *Benjacob*, s. v. מחזור (S. 319), הגדה ש"פ (S. 125), תפלות (S. 663); *Fünn*, Kenesset 84f.

M.

AARON BEN JEHUDA HA-LEVI, rabb. Autor; lebte um die Mitte des 18. Jhts. A. verfaßte einen Kommentar zu den Sprüchen der Väter (Abot), der u. d. T. „Chasde Abot" in Zolkiew 1768 erschienen ist. Er schrieb ferner: „Toledot Schamajim wa-Arez", Kommentar zu Perek Schira (s. d.), und einen Kommentar zur Pessach-Haggada, die aber nicht veröffentlicht wurden. A. ist vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Verfasser der Schrift „Sot Torat ha-Adam", Morallehren in Versen, Zolkiew, s. a.

Benjacob 151, Nr. 11 und S. 196, Nr. 744.

B.

AARON JEITELES s. Jeiteles, Aaron.

AARON BEN JESCHUA AUS JERUSALEM s. Abu Alfaradsch, Harun b. Alfaradsch.

AARON BEN JONA, Rabbiner und Märtyrer aus Krems (Niederösterreich); lebte um die Mitte des 14. Jhts., in der Zeit des schwarzen Todes. Er fiel im J. 1349 der Wut des judenfeindlichen Pöbels zum Opfer. A. wird in der Zionide ציון אריוך בכי des Israel b. Joel Süßlein aus Erfurt erwähnt, in der sechs Länder und zweiundzwanzig Orte als Stätten von Judenverfolgungen und dreizehn Rabbiner als Märtyrer namhaft gemacht werden. Der in jenem Klageliede im Zusammenhange mit A. genannte Ortsname גרמיזייא ist nicht Worms, das vorher neben den Rheinstädten unter der Bezeichnung ווירמיישא erwähnt wird, sondern es handelt sich zweifellos um eine korrumpierte Umschrift des Namens „Krems". Dies geht auch daraus hervor, daß גרמיזייא (Chremisa = Krems) gleich nach Wien unter den Städten Österreichs genannt wird.

Krems (קרימזא) ist auch im Memorbuche von Metz mit seinen beiden Märtyrer-Rabbinern, Isaak und A., angeführt (s. KREMS).

Zunz, LG 509; *Landshuth*, Ammude II., Anh. III bis VII; *Salfeld*, Martyr., s. v.; *Bernfeld*, Demaot II, 101, 138.

J. N. S.

AARON BEN JOSEF, der Arzt, genannt der „Ältere" (zum Unterschied von Aaron b. Elijahu aus Nikomedia, „dem Späteren"), geb. 1250 oder 1260, gest. etwa 1320, karäischer Gelehrter, Bibelexeget, hebräischer Grammatiker und liturg. Dichter. Geburtsjahr und -ort sind strittig. Nach manchen stammt er aus Sulchat (Krim). Sein Vater war Gelehrter und Dichter; ihm schreiben die Karäer in Troki ihre liturgische Ordnung zu (Neubauer, Aus der Petersb. Bibliothek 140). Wahrscheinlich wohnte A. in Konstantinopel und übte dort den ärztlichen Beruf aus (s. Mordechai b. Nissan in „Dod Mordechai", Kap. 11). Im J. 1279 weilte er, wohl vorübergehend, in Sulchat, wo er mit den Rabbaniten eine Auseinandersetzung bezüglich der Ungenauigkeit ihres Kalenders hatte. Die Vermutung eines späteren Karäers, daß A. als Schüler dem Nachmanides nahe gestanden habe, findet nirgends ihre Bestätigung. A. verfaßte eine neue Gebetordnung für die Karäer und fügte in die Liturgie viele synagogale Dichtungen der rabbanitischen spanischen Dichter (wie: Gabirol, Jehuda ha-Levi, Abraham und Mose Ibn Esra u. a.), wie auch zahlreiche eigene Dichtungen ein. Als Sprachforscher machte er sich um die Analyse der hebräischen Synonyme und Homonyme verdient und schuf eine eigene grammatische Terminologie, die übrigens später in Vergessenheit geriet. Als Exeget wollte er den einfachen Sinn (Peschat) der Bibel wiedergeben und enthielt sich grundsätzlich jeder über den Wortsinn hinausgehenden Deutung; jedoch zitierte er hie und da agadische Stellen, die er meist Raschi entnahm, ohne diese Quelle zu nennen. Er scheint auch von anderen nordfranzösischen Bibelexegeten (R. Samuel b. Meir und R. Josef Bechor-Schor) Erklärungen in seine Kommentare ohne Nennung der Autoren aufgenommen zu haben. Am besten war er mit den Altmeistern der hebräischen Sprachforschung und der Bibelexegese (Saadja, den er zuweilen unter der Bezeichnung „ha-Toe" = der Irrende anführt, Ben-Naftali, Jona Ibn Dschanach, Adonim b. Labrat, Jehuda Chajjudsch, Menachem b. Saruk, Jehuda ha-Kohen, Mose Ibn Gikatilla und den Kimchis) vertraut, die er sehr häufig zitiert; der stilistische und gedankliche Einfluß Abraham Ibn Esras ist bei ihm nicht zu verkennen. A. war in der talmudischen Literatur bewandert und wollte es in seinem Kommentar mit den rabbanitischen Autoritäten nicht verderben; er berief sich dabei auf karäische Vorgänger, die das Studium der rabbinischen Literatur eifrig betrieben und deren Musterwerke als altjüdisches Gut, das Juden und Karäern gemeinsam sei, betrachtet hatten. Andererseits verwarf er häufig Deutungen älterer angesehener karäischer Lehrer, wenn sie seinem Wahrheitsgefühl widersprachen; denn eine Lehre sei Wahrheit oder Lüge nicht durch ihren Urheber, sondern auf Grund ihres Inhalts. A. war, ungeachtet seiner Vorliebe für den Peschat, ein Freund der besonders von den deutschen Erklärern geübten Methode der Deutung nach dem Zahlenwerte (גימטריא). So stellt er die Gleichung שפה אחת = לשון הקדש auf (ha-Mibchar 35 a). Bei aufmerksamer Prüfung des Bibeltextes fiel A. der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen in verschiedenen Abschnitten der Genesis auf (ha-Mibchar 35 b zu Gen.), und er versuchte diese Tatsache zu erklären. In der religiösen Praxis vertrat er eine gemäßigte Richtung, die eine Annäherung an das rabbinische Judentum anstrebte. Trotz seiner ausgesprochenen Stellungnahme gegen die rabbinische Gestaltung des jüdischen Kalenders und dessen Theoretiker, Saadja Gaon, stimmte er der Geltung des rabbinischen Kalenders für die karäischen Gemeinden der Diaspora zu, „da die Rabbinen fast immer im Recht seien" (ha-Mibchar 15a zu Ex.). In der Gesetzesauslegung suchte er mitunter Erleichterungen gegenüber dem strengen Wortlaut der Bibel zu schaffen und berief sich dabei auf die karäische Überlieferung. Er forschte mit Vorliebe nach den Motiven der biblischen Gebote und fand dabei, daß die Eheverbote nicht rationalistisch aufgefaßt und daher keinesfalls neue Erschwerungen auf diesem Gebiete eingeführt werden dürften. Hierin stand er in scharfem Gegensatze zum System des Rikkub (s. d.). Im allgemeinen hielt er sich dabei an liberal gesinnte karäische Vorgänger.

Lehre

A.s philosophische Ansichten wurzeln in der älteren karäischen philosophischen Exegese (Josef der Seher, Jeschua b. Jehuda), die stark von der arabischen Mutasila beeinflußt war. Manche Anklänge an Saadja Gaon sind deutlich, so die Auffassung, daß manche Worte der Bibel wörtlich, andere im übertragenen Sinne zu deuten seien; A. bemüht sich, Kriterien für die Anwendbarkeit beider Methoden aufzustellen. Doch ist auch der Einfluß des Maimonides auf seine Anschauungen nicht zu verkennen, namentlich in der schroffen Verketzerung jeder anthropomorphistischen Vorstellung. Die Frage der Attribute Gottes wird von A. eingehend behandelt, jedoch nicht endgültig entschieden. A. verwirft die Ansicht, daß

Gottes Wissen nur das Allgemeine umfasse, da es sonst nicht einheitlich wäre, folglich unvollkommen sein müßte. Er behauptet, daß der Glaube an die sich auf das Individuum erstreckende Fürsorge Gottes ein Grundprinzip der biblischen Lehre sei (ha-Mibchar zu Gen. 42 a; zu Ex. 23 b). Mehr noch, die Fürsorge Gottes wird auch den niederen Geschöpfen, auch unbelebten Wesen zuteil, wie aus Lev. Kap. 13 und 14 hervorgeht. Deshalb hielt A. an dem „Temur" fest, jener Lehre, der zufolge den Tieren im Jenseits die ihnen von den Menschen zugefügten Qualen vergolten werden. Den Vers Gen. 28, 16 deutet er in dem Sinne, daß Gott zwar allgegenwärtig ist, an manchen Stätten seine Gegenwart aber stärker wahrgenommen wird (ha-Mibchar zu Gen. 53 a). Er beschäftigt sich viel mit der Engellehre und widerlegt die Ansicht des Talmuds und mancher Karäer, daß die Erschaffung der Engel in der Schöpfungsgeschichte der Genesis latent enthalten sei; meint vielmehr, daß der Schöpfungsbericht der Tora nur die „niedere Welt" behandle, hingegen die Erschaffung der Engel, als rein geistiger Wesen, nicht in Betracht ziehe. Die Engel können mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden; Begegnungen mit Engeln, wie sie die Bibel des öfteren darstellt, seien als prophetische Visionen aufzufassen. Hier berührt sich A. mit Gabirol, dessen Philosophie ihm vertraut war; (er zitiert einmal eine charakteristische Stelle aus dessen „Fons Vitae"). Auch die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen bei A. kann auf Gabirol zurückgeführt werden: nach beiden soll der Mensch mit dem göttlichen Geist eins werden, ebenso wie Mose am Berge Sinai reiner Geist wurde und alle überirdischen Ideen erfaßte, so daß er zur Erkenntnis der höheren immateriellen Wesenheiten gelangte. Von einem in sich geschlossenen philosophischen System kann bei A. allerdings nicht die Rede sein. Er operierte nur mit erlernten philosophischen Ansichten verschiedener Herkunft. Seine Philosophie und Psychologie sind physiologisch gefärbt, was durch seine naturwissenschaftliche Einstellung zu erklären ist.

Werke

A. verfaßte folgende Werke: 1. Sefer ha-Mibchar, Kommentar zum Pentateuch, geschrieben 1294. Im J. 1704 veröffentlichte der Baseler Hebraist Johann Ludwig Frey mehrere Exzerpte aus diesem Werke mit lateinischer Übersetzung und kurzer Einleitung („Excerpta nonnulla ex commentario inedito R. Aharonis b. Joseph Judaei Caraei", Amsterdam). Vollständig erschien das Werk in Eupatoria 1835 mit Subkommentar „Tirat Kessef" von Josef b. Salomo. Es ist auch handschriftlich (Leiden, Paris, Oxford, London) vorhanden. Andere Subkommentare: „Peer" von Elijahu Rabbenu b. Jehuda Tischbi, Ms. Leiden 54, Bodleiana 2352; „Maamar Mordechai" von Mordechai b. Nissan aus Kukisow (Ms. Asiat. Petersburg, Nr. 3–4 und Ms. Wien, Nr. 35). 2. Kommentare zu den anderen Büchern der Heiligen Schrift. Davon erschienen: Mibchar Jescharim zu den ersten Propheten und Jesaja (1–59; von Firkowitsch ergänzt) mit Subkommentaren von Abraham Firkowitsch und Schalom aus Halicz, Eupatoria 1836 (kleine Bruchstücke bereits von J. Chr. Wolf in seiner Bibliotheca IV, 1096 herausgegeben). Der Kommentar zu den Psalmen (Ms. Leiden 46) blieb unveröffentlicht. Der Kommentar zu Hiob, den der Verfasser in seinem Genesiskommentar erwähnt, ging bereits früh verloren (Mordechai aus Kukisow kannte ihn bereits nicht mehr). Den Kommentar des A. zu Josua veröffentlichte Ugolino mit lateinischer Übersetzung im 22. Bande seines „Thesaurus Antiquitatum Sacrarum"; außerdem erschien der Kommentar in der obengenannten Ausgabe von Firkowitsch mit einem Superkommentar des Herausgebers u. d. T. „Sechor le-Abraham". 3. Kelil Jofi, kurze Grammatik der hebräischen Sprache, von Isaak Tischbi ergänzt und veröffentlicht (Konstantinopel 1601; Neudruck Eupatoria 1847). 4. Gebetbuch, in dem mindestens 84–85 synagogale Dichtungen A.s enthalten sind (zu verschiedenen Sabbaten, Feiertagen, Fasttagen). Es kommen noch andere Dichtungen mit dem Akrostichon „Aharon" hinzu, die zum Teil ebenfalls ihm angehören. Seine Reschut (Introduktion des Vorbeters): „Azula mi-Makom kadosch" ist in sämtlichen karäischen Gebetbüchern mit zwei Kommentaren versehen, und zwar einem des Autors selbst und einem des Salomo b. Aaron Troki (Verfasser des „Apirjon"). Ferner werden A. zugeschrieben: 5. More Aharon, eine Streitschrift gegen die Bräuche der aschkenasischen Rabbaniten und gegen das Talmudjudentum überhaupt. 6. Sefer ha-Mizwot, Gesetzeskodex der Karäer. Beide Werke werden von Sabbatai Bass in seinem bibliographischen Handbuch „Sifte Jeschenim" erwähnt.

A.s Einfluß auf die spätere karäische Literatur war sehr nachhaltig. Insbesondere wird er von Aaron b. Elijahu, Elijahu und Mose Baschjazi, Jehuda Poki, Mordechai Kukisow und S. I. Luzki sehr häufig und mit großer Ehrerbietung angeführt, obwohl sie gelegentlich manchen Ansichten und Erklärungen A.s entgegentreten. Sein Pentateuchkommentar „Mibchar" bildete im 14. und 15. Jht. gewissermaßen den Mittelpunkt, um den das gesamte karäische Schrifttum kreiste. Der „Mibchar" war nicht allein als autoritatives exegetisches Werk sehr geschätzt, sondern wurde als

Quellenschrift für die karäische Dogmatik und Religionsphilosophie, namentlich aber für die religiöse Praxis der Karäer angesehen. Unzählige Kommentare wurden zum „Mibchar" des „weisen, göttlichen und heiligen" Lehrers Aaron b. Josef geschrieben, von denen jedoch der größte Teil verloren ging oder bloß handschriftlich erhalten ist. Einzelne halachische und exegetische Ausführungen A.s wurden auch von rabbanitischen Autoren angeführt und meist heftig bekämpft, so von Elijahu Misrachi, Mose Kapuzato, Salomo Scharbit ha-Sahab und Mordechai Comtino.

Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics VII, 668f.; *Fürst*, Kar. II, 238ff.; *Gottlober*, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 153; *Graetz* VII³, 278ff.; *Hamburger* in Winter u. Wünsches Jüd. Lit. II, 93–99; *Poznanski*, The Karaite Opponents of Saadia, Nr. 36; *ibid.*, Aaron b. Josef (handschriftl. Monographie); *M. Schreiner*, Kalām, p. 57; *Davidson*, Ozar I, 7251.

J. N. S.

AARON BEN JOSEF, um 1150 (nach „Juchassin" gest. im J. 1205), Talmudgelehrter. R. Jakob b. Meir (R. Tam) beantwortete seine eherechtliche Anfrage in einer Zeit schwerer Unruhen („Sefer ha-Jaschar", p. 83c), offenbar um die Zeit des 2. Kreuzzuges. Auf diese Antwort an A. beruft sich Baruch b. Isaak aus Regensburg in seinem Buche „ha-Terumā" (Hilch. Chaliza), Nr. 133 und zitiert in Nr. 182 A.s Erläuterungen zu Ab. Sar. Beide Stellen übernahm von dort Mordechai b. Hillel zu Jeb. Nr. 57 bzw. Ab. Sara. Nr. 817. In einem handschriftlichen Pentateuchkommentar eines Schülers von Jehuda b. Samuel he-Chassid (Luzzatto in Ker. Chem. VII, 69) finden sich A.s exegetische Erläuterungen. Gross, Gall. Jud. 116 identifiziert A. mit Aaron aus פטר (פולצי), der im Kommentar „Minchat Jehuda" (zu Gen. 1, 1) eine Frage des Jakob aus Orleans beantwortet, und mit dem im „Juchassin ha-schalem" 221a genannten Aaron aus פלוג (im Werke „Secher Zaddik", ed. Neubauer findet sich die Schreibweise פולג), der 1205 gestorben ist. Die angegebenen Ortsnamen und deren Varianten in den Klammern führt Gross auf בלנצי = Beaugency, eine Stadt unweit Orleans, zurück.

Or ha-Chajim 292; *Zunz*, ZG 80, Anm. a; *Gall. Jud.*, 116.

F.

AARON BEN JOSEF AUS BUDA (= Ofen, Ungarn), jüdisch-deutscher Dichter des 17. Jhts. Als Karl von Lothringen die Stadt am 2. September 1686 von den Türken befreite, wurde A. gefangen genommen. Er verfaßte ein jüdisch-deutsches Lied: „Ein schoen neu Lied von Ofen" (Prag 1688), in welchem vom Schicksal der Juden in Buda erzählt wird. Als seinen Retter hebt er Alexander Süsskind Tausk hervor, dem das Lied gewidmet ist.

Steinschneider, Serapeum 1848, p. 352, Nr. 110a; *idem*, GLJ 131, Nr. 196; *Cat. Bodl.* 3654, 4358; *Braun*, MGWJ 1881, 544; *Kaufmann*, Die Erstürmung Ofens 1895; *Brann* in MGWJ 1881, S. 547 ff.

F.

AARON BEN JOSEF HA-KOHEN, Bibelkommentator, lebte um 1240 in Frankreich. A. war Schüler der Tossafisten Mose b. Schneur in Evreux, Salomo des Heiligen in Dreux und Eljakim b. Menachem. Er verfaßte das Buch „ha-Gan" zu den 53 Wochenabschnitten des Pentateuchs (ג"ן = 53). A. zitiert seine Lehrer, seinen Vater und Großvater sowie viele andere Autoritäten. Auszüge aus dem Buche „ha-Gan" finden sich im Tossafistenkommentare zur Tora und in „Minchat Jehuda", sowie im handschriftl. Kommentar zur Tora, den Luzzatto in Ker. Chem. VII, 68 beschreibt. Dukes kennt eine Pergamenthandschrift des „ha-Gan" aus dem Jahre 1403, über die er in „Ozar Nechmad" II, 101 berichtet.

Zunz, ZG 78; *Geiger*, Zeitschrift IX, 217; *MGWJ* 1881, 21; *Krafft*, Katalog d. Hofbibliothek zu Wien, S. 37; *Benjacob*, S. 98, Nr. 160.

F.

AARON BEN JOSEF HA-KOHEN SARGADO (auch Chalaf Ibn Sargado שרגאדו, סרגאדה genannt), Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita-Bagdad (942–960). Sein Gegner Saadja änderte seinen arabischen Vornamen Chalaf schmähend in Keleb (כלב מת) um, und in dieser Form findet sich der Name (irrtümlich) auch in der hebräischen Übersetzung der Chronik von Nathan ha-Babli. Der Vorname Kaleb, den manche dem A. beilegen, beruht also ebenfalls auf einem Mißverständnis. Der Zuname Sargado hat bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung gefunden (vgl. den Erklärungsversuch Malters in seiner Schrift „Saadja Gaon", p. 428). A. war rechthaberisch und eigenwillig, und seine Amtszeit war von dauernden Streitigkeiten erfüllt. Er war schon vom Gaon Mebasser (916/7–925/6) zum Resch-Kalla (Oberhaupt der Lehrversammlung) in Pumbedita eingesetzt worden, entstammte jedoch keiner Gelehrtenfamilie und gehörte ursprünglich dem Kaufmannsstande an. Er war der Schwiegersohn eines gewissen Bischr b. Aaron in Bagdad, eines der reichsten und angesehensten Männer der Stadt. Nach Nathan ha-Babli, der anscheinend nicht zu seinen Anhängern zählte, war er sehr beredt und gelehrt; doch war ihm Saadja an Gelehrsamkeit weit überlegen, und A. beneidete ihn deswegen. Im Kampfe des Exilarchen David b. Sakkai gegen Saadja nahm A. Partei für den Exilarchen und

schrieb einen haßerfüllten Schmähbrief gegen Saadja. Fragmente dieses Briefes sind von Harkavy veröffentlicht worden (Sichron ha-Rischonim V, 222f.). Nach dem Tode des Gaons Chananja (Chanina), des Vaters von Scherira, übernahm A. die Leitung des Lehrhauses, obwohl der als 2. Vorsitzender (Ab-Bet-Din) fungierende Amram ben Meswi, der Onkel Scheriras, des Gaonats würdiger war. Nach vielen Jahren wurde gegen A. in der Person des Nechemja b. R. Kohen Zedek ein Gegengaon aufgestellt; Nechemja konnte aber nicht durchdringen, da A. ihn, nach dem Zeugnisse Scherira Gaons, an Gelehrsamkeit übertraf. Der Sohn Scheriras, der spätere Gaon Hai, war in seiner Jugend ein Schüler A.s (vgl. das Responsum Hais im Ritualwerk „Eschkol" des Abraham b. Isaak aus Narbonne, ed. Auerbach I, 5a). Von der literarischen Produktion A.s haben sich bloß Bruchstücke erhalten; es befinden sich unter den „Teschubot ha-Geonim" vier ihm zugeschriebene Responsen (Chemda Genusa, Nr. 37–40 und Pardes, ed. Ehrenreich 1924, p. 118–122), doch gehört nur das erste der vier Gutachten A. mit Sicherheit an. Ein weiteres Responsum von A. wurde in der Zeitschrift „Jeschurun" XII (1925), S. 50–51, veröffentlicht. Scherira und Hai Gaon erwähnen in einem ihrer Rechtsgutachten eine Erklärung A.s zu einer Stelle im Traktat Jebamot (Ginzberg, Geonica II, 67), doch geht aus dem betreffenden Zitat nicht hervor, ob es einem Responsum A.s entnommen ist, oder ob A. etwa einen Kommentar zum Traktat Jebamot geschrieben hat. A. verfaßte auch einen Pentateuchkommentar in arabischer Sprache, nach der Art des Kommentars seines Gegners Saadja. Aus den wenigen Bruchstücken, die davon erhalten sind, läßt sich ein Urteil über den exegetischen Charakter dieses Werkes und sein Verhältnis zur Exegese Saadjas nicht gewinnen. Der Kommentar A.s zu Deut. (vom Wochenabschnitt Schofetim ab) wird ausdrücklich erwähnt; Bruchstücke seines Kommentars zu anderen Teilen des Pentateuchs sind im Pentateuchkommentar Abraham Ibn Esras enthalten (vgl. Poznanski, JQR, NS XIII, 377–378). Maimonides nennt A. unter den älteren jüdischen Gelehrten, die den Anschauungen der griechischen Philosophie in bezug auf die Unerschaffenheit der Welt entgegengetreten sind (s. Poznanski, ha-Goren VI, 63).

Steinschneider, Arab. Lit. 71; *Neubauer*, Med. Jew. Chr. II, 80ff.; *Scherirabrief*, ed. Levin 118–121; *Malter*, Saadia Gaon 113–117, 126–128; *Mann*, JQR, NS XI, 426.

J. N. S. J. M.

AARON BEN JOSEF HA-LEVI AUS BARCELONA (ראי"ה), rabbinischer Gelehrter, geb. um die Mitte des 13. Jhts., gest. nach 1300. A. entstammte einer angesehenen Familie; sein Urahn war R. Serachja, der Verfasser des „Maor" (A. zitiert ihn in der Einleitung zu Berachot in seinem „Pekudat ha Lewijim"). Sein Vater war ein bedeutender Gelehrter, dessen halachische Aussprüche A. ebenfalls zitiert (R. Nissim in B. Mez. 108). A. lernte bei seinem Bruder R. Pinechas, seinem Neffen R. Isaak b. Benvenisti sowie bei R. Isaak ha-Levi b. R. Samuel („Pekudat ha-Lewijim" 135), vor allem aber bei Nachmanides, dessen System er sich aneignete. A. lebte lange Zeit in Barcelona, wo sein Kollege, R. Salomo Ben Adret, Oberrabbiner war. Beide hatten zahlreiche Schüler (David Estella, „Kirjat Sefer" bei Neubauer, Med. Jew. Chr. II, 232); viele, die bei Salomo Ben Adret studierten, waren auch Schüler des A., und manche waren diesem mehr zugetan als jenem; so ist der Ausdruck „mein Lehrer" schlechthin bei R. Jom-Tob Ischbili stets auf A. zu beziehen. R. Aaron ha-Kohen von Lunel sah ein Responsum, das von Salomo Ben Adret und A. gezeichnet war („Orchot Chajim", Dine Chamez u-Mazza I, 71, Nr. 42). Der verschiedene Charakter beider Gelehrten zeigt sich in ihren Werken: während R. Salomo Ben Adret trotz der Schärfe und Tiefe seines Geistes seine eigenen, noch so sehr begründeten Ansichten hinter denen seiner Vorgänger zurücktreten läßt, richtet sich A. einzig und allein nach seiner eigenen Erkenntnis. Dieser Umstand führte oft zu Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Männern; in solch einem Streitfalle hat die Entscheidung französischer Gelehrter Adret zugestimmt (vgl. Responsen d. R. Salomo Ben Adret Nr. 704, R. Bezalel Aschkenasi, Resp. § 15). 1286 reiste A. nach Toledo, kehrte jedoch nach kurzer Zeit nach Barcelona zurück (Isaak ha-Jisreeli, „Jessod Olam" II, 35); er scheint bereits vorher einmal nach Toledo gereist zu sein, denn es wird bezeugt, daß er 1261 dort gewesen ist (Josef ha-Zaddik, „Kizzur Secher ha-Zaddik" in Med. Jew. Chr. I, 96); auch diesmal scheint er bald nach Montpellier abgereist zu sein (vgl. Menachem Meiri, „Bet ha-Bechira", am Ende der Einführung zu „Abot"). Es ist schwer zu entscheiden, ob A. sich auch in Saragossa aufgehalten habe; zwar sind dort einige Verordnungen in seinem Sinne getroffen worden; es ist aber möglich, daß er die Anleitung dazu von Barcelona aus gegeben hatte. Eine dieser Verordnungen zeugt vom selbständigen Geiste A.s in Fragen des Gesetzes: er verordnete, daß jede Veräußerung von Grundstücken an vier aufeinanderfolgenden Sabbaten in den Synagogen bekanntgemacht

Lebenslauf

Responsen

werden sollte, damit etwaige Ansprüche Dritter während dieser Zeit geltend gemacht werden könnten; er beachtete dabei nicht den Einwand, daß eine solche Bekanntmachung einer Gerichtsentscheidung gleichkäme und also am Sabbat nicht vorgenommen werden durfte. R. Isaak b. Scheschet, der 90 Jahre später nach Saragossa kam, wollte dementsprechend diesen Brauch aufheben, doch hatte er Bedenken, eine Verordnung von A. außer Geltung zu setzen und wandte sich deswegen mit einer Anfrage an R. Nissim (Resp. des Isaak b. Scheschet 388); dieser äußerte die gleichen Bedenken, doch ging er von der Annahme aus, der Gemeinde wäre bei der Verordnung A.s ein Irrtum unterlaufen, so daß nach dessen wahrer Absicht der Tatbestand des Gerichtsurteils nicht vorliege, wenn auch gegen das Verbot, profane Handlungen am Sabbat vorzunehmen, verstoßen worden sei (ibid. 390). — Obwohl A. sich in Montpellier, wo der Streit um die Philosophie ausgebrochen war, aufgehalten hatte, war er an der Auseinandersetzung nicht beteiligt. Vielleicht war A. 1304–5 nicht mehr am Leben. Es ist kaum anzunehmen, daß A. ein Anhänger der Philosophie war: seiner Meinung nach ist die Wahrheit nicht in der Spekulation, sondern in der Tora zu suchen („Pekudat ha-Lewijim" 97). Er trug sich mit der Absicht, eine entsprechende Schrift abzufassen (ibid.); ob er sie verwirklicht hat, ist unbekannt.

Sonstige Werke

A. verfaßte mehrere Werke (s. u.) und kommentierte den größten Teil des Talmuds (Isaak Lattes, „Kirjat Sefer" in Med. Jew. Chr. II, 239). Wie die früheren spanischen Gelehrten, war er ein Anhänger der klaren Anordnung und der Kürze; seiner Ansicht nach habe R. Jehuda ha-Nassi durch die Redaktion der Mischna zu deren allgemeinem Verständnis beitragen wollen, die Späteren hätten jedoch durch Kasuistik das Studium erschwert; deswegen habe er selbst beschlossen, einen kurzen, klaren Kommentar zum Talmud u. d. T. „Neser ha-Kodesch" zu verfassen (Einleitung zu „Pekudat ha-Lewijim"). Außerdem hat A. auf Anraten des R. Josua ha-Levi einen Kommentar zu den „Halachot" des Alfassi verfaßt, der für diejenigen bestimmt war, die ihre ganze Zeit dem Talmudstudium nicht widmen können; von diesem Kommentar sind Erklärungen zu Ber. und Taan. u. d. T. „Pekudat ha-Lewijim" herausgegeben worden. In diesen Werken werden auch die agadischen Teile erläutert; bei der Behandlung des Segensspruchs über den Neumond kommt er auf die Auferstehung zu sprechen, durch die der Mensch wieder in den Besitz aller seiner körperlichen Eigenschaften und Funktionen gelangen werde, jedoch ohne die Hemmungen, die ihn an der Erlangung der Vollkommenheit hindern; nach der Erlangung der Vollkommenheit werde sich seine Materie verändern und aus einer zusammengesetzten eine einfache werden („Pekudat ha-Lewijim" 82). Josef Albo erwähnt diese Ansicht und kritisiert sie („Ikkarim", Art. 4, Kap. 30). Die Gebote sucht A. rationalistisch zu erklären, welche Ansicht vielfach auch von dem Verfasser des „Chinnuch" übernommen wurde; A. zitiert auch den „More Nebuchim" des Maimonides („Pekudat ha-Lewijim" 97). — In hohem Alter (vgl. die Einleitung zu „Bet ha-Naschim") verfaßte A. eine Entgegnung auf die „Torat ha-Bajit" von Salomo Ben Adret u. d. T. „Bedek ha-Bajit", worin er, wie in seinen sonstigen Werken, die Meinungen seiner Vorgänger, die der seinigen zuwiderlaufen, nicht anführt; in seinen Ausführungen ist nichts von Polemik zu spüren, wie er überhaupt ein friedliebender Mann war (vgl. das Gedicht in der Einleitung zum „Bedek ha-Bajit"). Salomo Ben Adret trat in seiner Entgegnung „Mischmeret ha-Bajit" seinem langjährigen Kollegen scharf entgegen und warf ihm besonders vor, daß er die Meinungen seiner Vorgänger ignoriert habe. A.s Novellen und Entscheidungen sind R. Bezalel Aschkenasi und Azulai jedenfalls noch bekannt gewesen. — Gedruckt sind von A.s Werken nur die Novellen zu Ketubot (Prag 1734), zu Beza im „Mare ha-Ofannim" von Jakob b. Abraham (Livorno 1810); „Pekudat ha-Lewijim" (Mainz 1874); „Bedek ha-Bajit" (zusammen mit „Torat ha-Bajit" und „Mischmeret ha-Bajit" von Salomo Ben Adret, Venedig 1608 u. ö.); „Klale Jen Nessech" (mit „Abodat ha-Kodesch" von Salomo Ben Adret und „Baale ha-Nefesch" von Abraham ben David aus Posquières, Venedig 1602); außerdem sind angebliche Novellen des A. zu Kidduschin nach einer Handschrift im Besitze M. Gasters in London herausgegeben worden (Husiatyn 1904); jedoch genügt ein Blick auf dieses Werk, um sich zu überzeugen, daß A. diese typisch spätrabbinischen Ausführungen nie verfaßt haben konnte. A. wird auch irrtümlich das „Sefer ha-Chinnuch" zugeschrieben, dessen Verfasser ebenfalls Aaron ha-Levi aus Barcelona (s. d.) geheißen haben soll.

Menachem ha-Meiri, Bet ha-Bechira, in d. Einleitung zu Abot; *Isaak Jisreeli*, Jessod Olam II, 35; *Azulai*, s. v.; *Pekudat ha-Lewijim*, Einleitung Bambergers; *Or ha-Chajim* 293; *Weiß*, Dor V, 36; *Graetz* VII³, 148; *Perles*, R. Salomo b. Abraham Ben Adret, Breslau 1863, 62, Anm. 17; *Gall. Jud.* 329, Nr. 20.

F. S. Bi.

AARON BEN JOSSE AUS YORK (altengl. Everwik, lat. Eboracum), Erzpresbyter der Juden (etwa 1180–1255); vermutlich ein Sohn des Mär-

tyrers R. Josse b. Isaak, des Vorstehers der Yorker Gemeinde zur Zeit des Judengemetzels vom J. 1190. Als sein Geburtsort wird York angenommen, denn er zeichnet: „Aaron b. Josse aus York". Am 29. September 1236 wurde A. vom König zum Erzpresbyter der Juden Englands ernannt. Dieses Amt entsprach nicht dem eines Oberrabbiners, sondern dem eines Steuereinnehmers und Zivilrichters an dem von der Regierung eingesetzten jüdischen Gerichtshofe, dem zwei oder drei christliche Richter vorstanden; es ist sogar zweifelhaft, ob der Erzpresbyter talmudisch geschult sein mußte. Obwohl dieses Amt in der Regel lebenslänglich war, bekleidete es A. nur sieben Jahre lang. 1238 bereiste A. mit dem Richter Elias de Sunnings und zwei anderen Richtern das ganze Land, um Juden wegen Verstöße gegen den Fiskus und Privatpersonen abzuurteilen. A. war sehr vermögend und wurde häufig zu großen Abgaben an den König gezwungen. So sollte er im Laufe von zehn Jahren vierzigtausend Pfund Sterling zahlen. Im Jahre 1243 ließ ihn die Königin Eleanor vierhundert Goldmark und viertausend Silbermark als Hochzeitsgeschenk anläßlich der Vermählung ihrer Schwester Cyntia mit dem Bruder des Königs, dem Herzog von Cornwall, zahlen. Im selben Jahre wurde A. wegen eines, wie es scheint, falschen Verdachtes der Urkundenfälschung seines Amtes enthoben; sein Vermögen wurde beschlagnahmt. Nach seinem Tode, der 1255 erfolgte, wurde sein Nachlaß ebenfalls beschlagnahmt, für dessen Verwaltung ein besonderes Amt mit mehreren Schatzmeistern eingesetzt wurde.

M. D. Davis, Jewish World 1843; *Trans. Jew. Hist. Soc. Engl.* II, 105; III, 171, 191–193, 203; IV, 203-6, 213; V, 254; VII, 42; VIII, 164, 187; IX, 74; *J. M. Rigg*, Select Pleas etc. 1902, pp. XXVIII, 52; *Rosenthal*, Die Gemeinden Speyer, Worms und Mainz, MGWJ 1902, S. 251; *Stokes*, Studies in Anglo-Jewish History 29; *Finkelstein*, Jewish Selfgovernment etc. 224, *Publications of the Anglo-Jewish Hist. Exhib.* 1887, 41; *Tovey*, Anglia Judaica, p. 108; *Emek ha-Bacha*, S. 9; *Jacobs*, Jews of Angevin England 117–133, 385ff.; *J. M. Rigg*, Exchequer of the Jews I, 125.

W. C. D.

AARON AUS KNYSZYN, Prediger, lebte im 18. Jht. A. verfaßte, als Nachruf über Elijahu Gaon aus Wilna, eine Schrift „Adderet Elijahu", die in Warschau im Todesjahre des Elijahu Gaon (1798) in Buchform erschien.

Benjacob 17, Nr. 329. M.

AARON (BEN ZEBI HIRSCH) KOHEN aus Opatow, chassidischer Autor, Anhänger des Israel Bescht, lebte um die Mitte des 18. Jhts. Er verfaßte das Werk „Keter Schem Tob", eine Sammlung von Aussprüchen des Bescht, die in den Werken des Jakob Josef von Polonnoje verstreut sind, sowie ein Kompendium der Erklärungen des Jakob Josef zu den Aussprüchen des Bescht, das zum ersten Male in Zolkiew (erster Teil 1784, zweiter Teil 1785) und seitdem mehrmals gedruckt wurde. Außerdem verfaßte A. nachfolgende Werke, die unveröffentlicht blieben: „Mekaddesch ha-Schabbat" über den Traktat Sabbat, „Rasa de-Schabbat" über den Traktat Erubin und „Magen Abot" über den Traktat Abot.

Benjacob 251, Nr. 218.

K. S. A. H.

AARON AUS KRAKAU, Arzt, lebte in Krakau um die Mitte des 15. Jhts. Er ist als einer der ersten Ältesten der jüdischen Gemeinde in Krakau bekannt. Als solcher wird er in einer Urkunde aus dem J. 1465 erwähnt.

Bałaban, Dzieje Żydów w Krakowie I; *Schipper*, Studya.

W.

AARON AUS KROTTINGEN, Rabbiner in Krottingen (Litauen) und Pinsk in der ersten Hälfte des 19. Jhts., gest. 1841 in Pinsk. A. schrieb das Werk „Tossefot Aharon", worin er versucht, alle schwierigen, von den Tossafisten zu den Talmudtraktaten der Ordnungen Seraim und Moed und zum Traktat Nidda aufgeworfenen Fragen, ferner manche Widersprüche zwischen dem jerusalemischen und dem babylonischen Talmud zu lösen. Die Schrift erschien nach dem Tode des Verfassers (Königsberg 1858). Am Schlusse sind einige kabbalistische Abhandlungen A.s hinzugefügt.

Benjacob 626, Nr. 176; *Walden* I, א 122; II, ת 22.

J. N. S.

AARON HA-LEVI (auch Antonio de Montezinos genannt), Maranne. Er kam 1644 nach Amsterdam und überbrachte Manasse b. Israel die Nachricht, daß er im J. 1641, während seiner Reise durch Südamerika bei Quito in Ecuador, alten Leuten vom Stamme Reuben und Levi begegnet wäre, die sich ihm durch das „Schema Jisrael" zu erkennen gaben. Als Dolmetscher figurierte der Jude Francisco del Castilio. A. kehrte nach Brasilien zurück. Vor seinem Tode schwor er, daß er wahrheitsgemäß ausgesagt hätte. Manasse b. Israel teilte diesen Bericht dem christlichen Autor Thorowgood mit, der ihn in seinem Buche „The Jews in America" wiedergibt. Die Nachricht ist auch in Manasse b. Israels „Rettung der Juden" enthalten.

Fünn, Kenesset 86; *Lucien Wolf*, Menasseh ben Israels Mission to Oliver Cromwell.

W.

AARON HA-LEVI AUS BARCELONA, Verfasser des „Sefer ha-Chinnuch", lebte am Ende des

13. und zu Beginn des 14. Jhts. Seine große Bescheidenheit veranlaßte ihn, bei der Abfassung des Buches seinen Namen zu verschweigen; er nennt sich lediglich „Jude vom Stamme Levi aus Barcelona“ (in der Einleitung). Da zur gleichen Zeit ein anderer Gelehrter ähnlichen Namens in Barcelona lebte, nämlich Aaron b. Josef ha-Levi (s. d.), und da andererseits im „Sefer ha-Chinnuch“ (Abschn. Teruma a. A.) eine Anspielung darauf enthalten ist, daß der Verfasser Aaron hieß, wurde dieses Werk von zahlreichen späteren Autoren dem Aaron b. Josef ha-Levi (ראב"ה) zugeschrieben. Zum ersten Male wurde dies von Gedalja Ibn Jachja angezweifelt, und viele Spätere bestätigten seinen Zweifel. David Ibn Simra nennt den Verfasser des „Sefer ha-Chinnuch“ R. Baruch („Mezudat Dawid“, f. 39; vgl. auch „Kirjat Sefer“, Jerusalem I, 161). Die ganze Beschaffenheit dieses Werkes deutet darauf hin, daß es nicht von Aaron b. Josef ha-Levi verfaßt wurde, denn dieser zeichnete sich in seinen Entscheidungen stets durch starkes Selbstbewußtsein aus, und niemals hätte er sich als einen „armseligen Schüler der Schüler, der noch nie das Licht der Wissenschaft erblickte“, bezeichnet, ebenso wie er niemals Nachmanides seinen Lehrer genannt hätte. In halachischen Fragen, über die eine Meinungsverschiedenheit zwischen Aaron b. Josef ha-Levi und Salomo Ben Adret bestand, hält sich der Verfasser des „Sefer ha-Chinnuch“ stets an die Meinung des letzteren (vgl. Noah Chajim Zebi in „Majan ha-Chochma“ und Efraim Salman Margaliot in „Bet Efrajim“). Da er aber auch ein Zeitgenosse des Aaron b. Josef ha-Levi war, ist ein gewisser Einfluß dieses Gelehrten auf ihn, sei es in den Halachot, sei es in der Begründung der Gebote nicht zu verkennen (vgl. Gebot 545 mit „Pekuddat ha-Lewijim“ 93, Gebot 546 mit „Pekuddat ha-Lewijim“ 94 u. a. m.). In Gebot 111 wird die Ansicht „eines Kommentators“ über Ungesäuertes erwähnt, die sich als eine von Jom Tob Ischbili (zu Ab. Sar. 74a) angeführte Ansicht des Aaron b. Josef ha-Levi herausstellt (Beruch Ajin in „Kenesset ha-Gedola“ IV, 135).

Frage der Identität mit Aaron b. Josef ha-Levi

Der Zweck des „Sefer ha-Chinnuch“ war, den Sinn seines jungen II. Sohnes und dessen Gefährten für das „Wesentliche“ und „Reine“ zu wecken (Einleitung und Sendschreiben des Verfassers). Der Verfasser sah aber voraus, daß sein Werk weitere Verbreitung finden wird, denn er beschwört in seinem (apologetischen) Sendschreiben etwaige Kopisten, dieses Schreiben an den Anfang des Werkes zu setzen. Das Werk ist nach den sechshundertdreizehn Geboten angeordnet, wobei die Begründung eines jeden Gebotes und die sich daran knüpfenden Hauptgesetze gebracht werden und im übrigen auf die betreffenden Talmudstellen verwiesen wird. Im „Sendschreiben“ sagt der Verfasser, er habe den größten Teil des Materials aus den Werken der berühmtesten Gelehrten zusammengestellt: des Alfassi, Maimonides und Nachmanides. In der Tat sind die Schriften dieser Gelehrten die Hauptquellen des „Chinnuch“. Daneben hat aber A. auch aus Raschi, Abraham b. David aus Posquières, R. Tam, Salomo Ibn Adret und seiner Schule, Aaron b. Josef ha-Levi u. a. geschöpft. Alle diese Namen werden nicht ausdrücklich genannt, wie der Verfasser auch von seinem Lehrer spricht, ohne ihn zu nennen; sicher war dieser ein Schüler des Nachmanides. Die Anordnung der Gebote richtet sich nach dem „Sefer ha-Mizwot“ von Maimonides; nur einmal folgt der Verfasser dem Nachmanides und hält es dabei für nötig, sich zu rechtfertigen (Gebot 111). Der dem Verfasser vorgelegene Text des „Sefer ha-Mizwot“ ist von dem heutigen verschieden (Chajim Heller in der Einleitung zum „Sefer ha-Mizwot“ von Maimonides, Piotrków 1914). — Die Gebote werden vom Verfasser in drei Kategorien eingeteilt: a) solche, die ohne Rücksicht auf Zeit und Ort gelten, und zwar die Gebote: 1. an Gott zu glauben, 2. an keinen anderen zu glauben, 3. an seiner Einheit festzuhalten, 4. ihn zu lieben, 5. ihn zu fürchten, 6. bösen Gedanken und den Verlockungen der Sinne nicht zu folgen; b) Gebote, für deren Erfüllung bestimmte Tages- oder Jahreszeiten festgesetzt sind; c) Gebote, die sich aus einer zufälligen Ursache ergeben. Das „Sefer ha-Chinnuch“ gehört zu den im Volke besonders beliebten Werken. Die darin enthaltenen Erläuterungen und Begründungen der Gebote sind in einer fesselnden und leicht verständlichen Sprache dargelegt. — Das Werk fand weite Verbreitung und wurde auch ins Spanische übersetzt (vgl. Mose Chagis am Ende von אלה המצות); diese Übersetzung ist jedoch nicht gedruckt worden. Ins Lateinische ist es von Hottinger unter dem Titel „Juris leges 261 . . . ductu R. Levi Barcelonitae“ (Zürich 1656) und ins Französische von Halévy unter dem Titel „Institution Religieuse et Morale“ übersetzt worden. Das „Sefer ha-Chinnuch“ hat viele Auflagen erlebt. In den ersten drei (Venedig 1523 und 1600, Amsterdam 1721) werden in jedem Wochenabschnitt zuerst die Gebote und dann die Verbote gebracht. Die späteren Auflagen, von denen die erste zusammen mit dem Pentateuch gedruckt wurde (Frankfurt a. O. 1783–84), bringen sowohl die Gebote wie die Verbote in der Reihenfolge der Wochenabschnitte.

Sefer ha-Chinnuch

Die Wiener Ausgabe (1872) enthält außer dem Texte Glossen von R. Jehuda Rosanes (dem Verfasser des „Mischne la-Melech") sowie von R. Jesaja Berlin (Pick). R. Josef b. Mose Babad, Rabbiner in Tarnopol, verfaßte einen ausführlichen Kommentar dazu, der unter dem Titel „Minchat Chinnuch" in Lemberg 1869 gedruckt wurde.

Or ha-Chajim 293; *D. Rosin,* Ein Compendium des jüdischen Gesetzes (im Jahresbericht des Jüdischen Theologischen Seminars in Breslau 1871); *Azulai,* biogr. Teil, s. v.

F. S. Bi.

AARON HA-LEVI BEN MOSE AUS STAROSSELJE s. Aaron aus Starosselje.

AARON AUS LINCOLN (in England), auch A. מניקול genannt, lebte im 12. Jht. und ist nach der Angabe von Jacobs um das J. 1125 geboren; doch stehen Jahr und Ort seiner Geburt nicht fest. Er starb 1182 in Lincoln. A. war ein reicher Finanzmann, dessen Geschäftsbeziehungen sich über ganz England und das Ausland erstreckten. Er schloß seine Kreditgeschäfte hauptsächlich mit der Kirche ab; 19 Kirchen und Klöster sollen mit Hilfe seiner für diesen Zweck vorgeschossenen Darlehen erbaut worden sein. A. hatte auch Verwandte sowie Teilhaber seines Kreditgeschäftes in Frankreich, und es ist ungewiß, ob er in England geboren oder aus Frankreich eingewandert war. Die geschäftlichen Verträge, die von A. erhalten geblieben sind, und die Urkunden in der Sammlung „Exchequer of the Jews" erwähnen seinen Namen in lateinischer Sprache, ohne einen bei Juden für Gelehrte üblichen Ehrentitel, so daß daraus nicht zu entnehmen ist, ob er auch im Tora-Studium bewandert war; auch wird dort der Name seines Vaters nicht genannt. Gemeinsam mit R. Isaak b. R. Josef aus London steuerte A. eine große Summe für die Ausgaben des Hofes bei. Nach damaligem englischen Gesetze fiel das Erbgut eines Juden zum größten Teil an die Krone, außer wenn ein besonderes Privileg der Witwe oder den Söhnen ein bestimmtes Erbrecht zuerkannt hatte. So wurde der König auch Erbe fast des gesamten Besitzes A.s. Eine Ladung von Gold und Edelsteinen, die sich in seinem Hause befand, versank im Meere mit dem Schiffe, das der König nach Frankreich sandte. Den Rest des Nachlasses bildeten Schuldforderungen an Fürsten, Privatleute, darunter auch Juden, in ganz England. Um diese Beträge, die sich auf mehr als 15000 Pfund beliefen, ordnungsgemäß einzusammeln, richtete der König eine besondere Schatzkammer mit zwei Schatzmeistern und zwei Schreibern ein; sie trug den Namen „Scaccarium Aaronis" (Schatz Aarons) und die Schulden wurden „die Schulden Aarons" genannt.

Das Haus A.s steht noch heute in Steep Hill in Lincoln. Trotz der im Laufe der Jahre an ihm vorgenommenen Änderungen erkennt man, daß es vor mehreren Jahrhunderten erbaut worden ist, und zwar an der Südwand, von der ein Teil 1 m dick ist, an der Haustür mit der Oberschwelle und den Pfosten und an Fensterriegeln, die vor einigen Jahren, in einem Winkel des Hauses vergraben, gefunden wurden. Wie alle jüdischen Häuser während des Mittelalters in den Judenvierteln Italiens, Deutschlands und anderer Länder, hatte das Haus A.s im Erdgeschoß ursprünglich keine Fenster, um gegen Überfälle besser geschützt zu sein.

Ein zweiter Aaron aus Lincoln, der ungefähr 30 Jahre nach dem Tode des ersten lebte, wird während der Jahre 1218–1220 in den Urkunden des „Exchequer of the Jews" erwähnt. Doch ist über eine Verwandtschaft der beiden nichts bekannt.

Jacobs, Jews of Angevin England 1893, p. 43ff.; *Trans. Jew. Hist. Soc. Engl.* III, 157–173; *M. D. Davis,* Shetarot, Hebrew Deeds of English Jews before 1290, Publications of the Anglo-Jew. Hist. Exhibition 1888; *Stokes,* Studies in Anglo-Jewish History 129ff.; *L. Abrahams,* Expulsion of the Jews from England 1895 (Separatabdruck aus JQR 1894-95); *J. M. Rigg,* Exchequer of the Jews 1905, I, 7, 39.

W. C. D.

AARON BEN MAN BACHARACH s. Bacharach, Abraham Aaron b. Menachem Man.

AARON MARKOWITSCH AUS WILNA, königlich polnischer Faktor, lebte in der ersten Hälfte des 17. Jhts. Das Ersuchen des Königs Wladislaus IV. an Zar Michael Fedorowitsch vom Jahre 1638, A. die Einreise nach Moskau zum Einkauf von Waren für den königlichen Hof und Verkauf mitzuführender Waren zu gewähren, wurde von dem Zaren mit der Begründung abgelehnt, daß es in Rußland niemals Juden gegeben habe und Christen mit ihnen keinen Verkehr unterhielten.

Regesty i Nadpisi I, 1899, Nr. 817.

W.

AARON BEN MEIR s. Ben Meir.

AARON BEN MEIR AUS BREST-LITOWSK (Aaron b. Meir Brisker oder Padua), rabbinischer Autor in der zweiten Hälfte des 18. Jhts., geb. um 1750, gest. nach 1806. Er führte seine Abstammung auf R. Meir aus Padua und Saul Wahl zurück. In seiner Jugend war er Schüler des R. Eleasar Kallir, Verf. der talmudischen Novellen „Or Chadasch" zu Pes. und Kid., der damals

Rabbiner in Zabludowo war. A. lehnte jede Berufung als Rabbiner ab, galt aber als sehr bedeutender Talmudgelehrter. Er schrieb Novellen zum Traktat Sanh. u. d. T. „Minchat Aharon" (Nowydwor 1792). Im Anhang befinden sich auch einige Responsen und Abhandlungen zu verschiedenen talmudischen Themen u. d. T. „Mincha Belula". Mehrere Responsen von A. sind ferner in dem Werke „Mekor Majim Chajim" seines Enkels R. Jakob Meir Padua enthalten. A. approbierte 1806 die Schrift „Schalme Simcha" des Jehuda Löb b. Simcha aus Tiktin (Wilna 1806). Sein Sohn Chajim in Brest nahm den Familiennamen Padua an, und dessen Sohn war der bekannte Rabbiner Jakob Meir Padua in Brest. Seine Tochter wurde die Gattin des Kreisrabbiners Jechiel Michael Christiampoler in Brody. A. widmete sich auch öffentlichen Interessen und wurde 1791 als Vertreter der Gemeinde Brest nach Warschau zur Teilnahme an einer Konferenz jüdischer Gemeindevertreter aus ganz Polen entsandt, die, wie angenommen wird, auf Anregung des Hoffaktors Abraham Hirschowicz zusammengetreten war, um über die jüdische Frage zu beraten. Die von Feinstein, Ir Tehilla 224, abgedruckte Grabschrift A.s enthält als Todesdatum Dienstag, den 23. Marcheschwan 5538 (1777), und die gleiche Angabe findet sich bei Eisenstadt, Daat Kedoschim 125. Dies kann nur auf irrtümlicher Lesung der Inschrift beruhen, denn A. lebte noch 1806, wie aus seiner Approbation der Schrift „Schalme Simcha" hervorgeht. Auch fiel im J. 5538 der 23. Marcheschwan nicht auf einen Dienstag. Diese Koinzidenz würde erst für 5568 (= 1807) zutreffen, und dieses Jahr dürfte als Todesjahr A.s anzusetzen sein.

Benjacob 340, Nr. 1468; *Efrussi*, Toledot Ansche Schem, s. v.; *Feinstein*, Ir Tehilla 33, 37, 224; *Eisenstadt*, Daat Kedoschim 124, 131; *Walden* I א 109; II ט 115; *Jewr. Enz.* I, 26; *M. Wischnitzer* im 11. Bd. der Geschichte des jüdischen Volkes (russ.), Moskau 1914, S. 101; *Löwenstein*, Index Approbationum 1923, Nr. 280.

J. N. S.

AARON BEN MENACHEM MENDEL, Autor, lebte in Rußland am Ende des 18. Jhts., verfaßte u. d. T. „Sejag la-Tora" (Lemberg 1810) eine Sammlung von Verweisen zu Talmudstellen, die an anderen Stellen in den Tossafot angeführt werden.

Benjacob 419; *Fünn*, Kenesset 85. M.

AARON BEN MESCHULLAM BEN JAKOB AUS LUNEL (Mitte des 12. Jhts.), der zweitjüngste unter den fünf angesehenen Söhnen Meschullams, die Benjamin von Tudela um 1160 in seiner Reisebeschreibung rühmt. Mit seinem Lehrer Abraham b. David aus Posquières stand A. in schriftlichem Verkehr. Jehuda b. Jakob de Lattes, Verfasser des „Sefer Assufot" (Cod. Günzburg), erwähnt in Nr. 23 A.s Buch über Terefot, in No. 11 (= Resp. Temim Deim, Nr. 8–9), Nr. 27 u. 28 A.s Briefwechsel mit Abraham b. David aus Posquières. A.s Schwestersohn Meschullam b. Mose, Verfasser des „Sefer Haschlama", führt oft A.s Erläuterungen an. Als Meir b. Todros ha-Levi Abulafia aus Toledo gegen Maimonides auftrat, wies A. diese Angriffe zurück und nannte Maimonides den „Gottesmann Mose". Auf diese Verteidigungsschrift A.s (abgedruckt in „Taam Sekenim", S. 66b u. אגרת לרמ"ה, Paris 1871, p. 25–40) weisen Schem-Tob Ibn Gaon b. Abraham in „Migdal Os" zu Maimonides, Hilchot Teschuba VIII, 2 u. Mose Alaschkar in seinen Resp. 117 hin. Ein Fragment dieser Auseinandersetzung zwischen A. und Meir ha-Levi findet sich bei Bezalel Aschkenasi in „Schitta Mekubbezet" zu Ket. 35b (ed. Straßburg, p. 80c). Alle drei bezeichnen A. irrtümlich als Kohen; es liegt jedoch eine Verwechslung mit dem gleichnamigen Verfasser des „Orchot Chajim" vor. Jehuda b. Saul Ibn Tibbon empfiehlt seinem Sohne in seinem Testamente „Iggeret ha-Mussar", p. 11: „Mein Kind, lerne von Zeit zu Zeit bei dem weisen Rabbi A. die Kalenderkunde, deren Wissen von Nutzen ist". 1206 schrieb A. eine Abhandlung über die Übereinstimmung des christlichen Kalender, mit dem jüdischen, wobei A. auch nicht jüdische Autoritäten zu Rate zog. A. starb im J. 1210.

Benjamin mi-Tudela, Massaot, p. 3; *Or ha-Chajim* 306; *Reifmann*, Toledot R. Secharja ha-Levi, Anmerk. 18; *Lubetzki*, Einleitung zum Sefer Haschlama, Paris 1885, V, VIII, Nr. 5; *idem*, Bidke Batim, Paris 1896, Einl., S. VIII; *Brody*, hebr. Einl. zum Sefer Haschlama zu Ber., Berlin 1892, S. VIII, Anm. 9; *Gall. Jud.* 280.

F.

AARON MESCHULLAM SALMAN HOROWITZ s. Horowitz, Aaron Meschullam Salman.

AARON AUS MESSINA (ca. 1350–1410), Arzt des Königs Ludwig I. von Anjou. A., seinem Sohne Gaudio Bulfarachi und seinen Nachkommen wurden besondere Privilegien erteilt.

Lagumina, Cod. Dipl. Giudei Sicil., S. 69.

E. I. Z.

AARON BEN MORDECHAI aus Trebitsch (Mähren), jüdisch-deutscher Autor des 18. Jhts. Er war ein Nachkomme des Mose Bisenz (Pisenz), des Verf. der Schrift „Darasch Mosche" (Erläuterungen zu „En Jaakob"), Krakau 1589. A. übersetzte das 1. und 2. Targum zum Buche Esther ins Jüdisch-Deutsche, wobei er in die Übersetzung auch Erzählungen und Deutungen aus Midrasch und Agada einflocht. Er nannte die Schrift „Mezach Aharon".

Im Anhang befindet sich eine Homilie über den Frieden unter dem Titel „Oheb Schalom", gleichfalls in jüdisch-deutscher Sprache. Zur Zeit der Drucklegung weilte der Verfasser in Rödelheim, wo das Buch 1722 zum erstenmal erschien. Seiner Volkstümlichkeit verdankt es noch mehrere Auflagen, u. a. Fürth 1808, Wilna 1812 und, mit der hebräischen Übersetzung des 2. Targum (Patschegen ha-Ketab) versehen, unter dem Titel „Dibre ha-Purim", Frankft. a. O. 1794.

Benjacob 106, Nr. 114; 363, Nr. 2058; *E. Schulmann*, Sefat jehudit-aschkenasit we-Sifrutah 30–32; *Reisen*, Lexikon 1914, p. 27f.

F.

AARON BEN MORDECHAI AUS TSCHERNOBYL (1787–1872), chassidischer Zaddik, Sohn des Maggid von Tschernobyl, geb. 1787. Väterlicherseits war er ein Enkel R. Nachums des Großen aus Tschernobyl, der ein Schüler des Maggid von Meshiritschi war, mütterlicherseits ein Enkel R. Aarons des Großen aus Karlin. Noch zu Lebzeiten seines Vaters war er als Zaddik berühmt, und die Anhänger seines Vaters wandten sich schon damals oft an ihn mit der Bitte um Segen. Er wurde 1837 Nachfolger seines Vaters nach dessen Tode und ist bald als Wundertäter berühmt geworden. Zahlreiche Legenden knüpften sich an seinen Namen und waren in der Ukraine sehr verbreitet. Auch seine Brüder erkannten ihn als Oberhaupt an und baten ihn oft, für sie zu beten. Geradheit und Schlichtheit zeichneten ihn aus. Zur dritten Mahlzeit am Sabbat pflegte er Toraworte aus dem Werke „Meor Enajim" seines Großvaters Nachum oder aus dem „Or ha-Chajim" des R. Chajim Attar vorzutragen. Er verwaltete die in der Ukraine gesammelten Gelder für Palästina. Sein Bruder Jakob Israel aus Gornostaipol (Gouv. Kiew) mißgönnte ihm diese Stellung. Infolgedessen kam es zu einem heftigen Streit zwischen den Brüdern und ihren Anhängern; da die anderen Brüder A. unterstützten, verblieb die Verwaltung bei ihm. In seinen letzten Lebensjahren galt er im Kreise der Chassidim als der anerkannte Zaddik seiner Generation (Zaddik ha-Dor). Das hohe Alter, das er erreichte, ließ bei den Chassidim die Meinung aufkommen, er würde bis zur Ankunft des Messias leben. Daran scheint er selbst geglaubt zu haben. In den letzten Lebensjahren wuchs in ihm der Glaube an seine übernatürliche Kraft. 1871 richtete er ein Sendschreiben an die Judenheit mit der Aufforderung, ihn zu unterstützen; er habe in den letzten Jahren geschwiegen und versichere jetzt, daß denen, die ihm zur Seite stehen würden, ewiges Heil zuteil würde. Er schließt sein Schreiben, das an päpstliche Ablaßbriefe erinnert, mit den Worten: „auch wenn sie so alt würden wie Methusalem, würden sie nicht ein Tausendstel von dem begreifen, was ich für ihr Wohl in allen jenen Jahren geleistet habe". A. starb am 8. Kislew 5633 (1872). Seine Grabstätte wurde zu einem Wallfahrtsort für viele Chassidim. — Der bedeutendste von seinen Söhnen war Nachum, der noch zu Lebzeiten des Vaters starb; ferner R. Sussja und R. Baruch Ascher, die nach dem Tode des Vaters als dessen Nachfolger in Tschernobyl blieben. Beide wurden neben ihrem Vater bestattet.

S. A. Horodetzki, ha-Chassidut weha-Chassidim III, 88–96; *idem*, Rabbi Nachum mi-Tschernobyl, S. 38f.

K. S. A. H.

AARON BEN MOSE, genannt Aaron Mosesohn, Rabbiner in Deutschland im 18. Jht. A. war Schwiegersohn von Benjamin Fränkel ha-Levi aus Glogau. Zuerst Rabbiner in Dessau, kam er 1762 als Vorsitzender des Rabbinatskollegiums nach Berlin, wo er am 15. Febr. 1763 zur Feier des Hubertusburger Friedens eine Friedenspredigt hielt, die im hebräischen Jahrbuch „Meassef" und in Buchform u. d. T. „Derusch al ha-Schalom" erschien und von Moses Mendelssohn ins Deutsche übertragen worden ist. 1727 gab A. in Berlin das Werk האזוך מש"ך seines Großvaters R. Sabbatai ha-Kohen heraus, das er mit Zusätzen unter dem Titel „Minchat Aharon" versah. Die Approbationen zu diesem Werke sowie die Gutachten, welche R. Chajim ha-Kohen Rappaport (Resp. zu Ebenha-Eser, Nr. 32) und Ezechiel Landau (Noda bi-Jehuda I; Orach Chajim, Nr. 23) an ihn richteten und die mehr als dreißig Approbationen, die von ihm während seiner Berliner Amtstätigkeit eingefordert wurden, zeugen von der Anerkennung, die A. in Gelehrtenkreisen gefunden hatte. 1772 übernahm A. das Rabbinat Ansbach mit dem Sitz in Schwabach, wo er am 19. Juni 1781 starb; er wurde in Georgensgemünd begraben. R. Jedidja Tiah, Sohn und Amtsnachfolger von Nathanael Weil in Karlsruhe, hielt 1782 eine Trauerrede über A.

Landshuth, Toledot Ansche ha-Schem, S. 60; *Eisenstadt*, Daat Kedoschim, S. 191; *Löwenstein*, Nathanael Weil, S. 71; *idem*, Index Approbationum, Nr. 283; *Friedberg*, Keter Kehunna, S. 27; *Benjacob* 49, Nr. 960; 113, Nr. 320.

F.

AARON BEN MOSE ALFANDARI s. Alfandari, Aaron b. Mose.

AARON BEN MOSE BEN ASCHER (b. Nechemja b. Ascher ha-Saken ha-Gadol), palästinensischer Massoret, unter dem Namen Ben-Ascher bekannt, lebte in Tiberias in der ersten Hälfte des 10. Jhts. Sein arabischer Beiname lautet Abu Said. A. starb vermutlich in Jerusalem

(s. Dikduke ha-Teamim XXXVII). Es gibt zwei fast gleichlautende handschriftliche Namensverzeichnisse palästinensischer Massoreten des 8.–10. Jhts., das eine in hebräischer, das andere in arabischer Sprache abgefaßt, in denen auch A. und seine in der Überschrift genannten vier Vorfahren aufgezählt sind. In beiden Listen (Ms. Tschufut-Kale und Ms. Brit. Mus. Or. 5554 A) wird A. als das letzte Glied einer bis Esra hinaufreichenden Kette von Massoreten bezeichnet. Zu den Gliedern dieser Traditionskette gehörten auch A.s vier Vorfahren. A. schrieb kurze Abhandlungen massoretischen und grammatischen Inhalts, die sich in verschiedenen Hss. erhalten haben und von S. Baer und H. L. Strack unter dem wahrscheinlich von A. selbst stammenden Titel „Dikduke ha-Teamim" herausgegeben wurden (Leipzig 1879). A. legte ferner ein Verzeichnis von 80 hebräischen ähnlich lautenden Wörtern (Schemonim Suggin) an, das später in die Massora finalis und in das bekannte massoretische Werk „Ochla we-Ochla" (ed. Frensdorff, Hannover 1864) Aufnahme gefunden hat. Die Hauptbedeutung A.s liegt jedoch in der Herstellung von mustergültigen, mit Vokalzeichen und Akzenten versehenen Bibelhandschriften, die er mit äußerster Sorgfalt nach den überlieferten massoretischen Regeln korrigierte. Die endgültige Fixierung des massoretischen Bibeltextes in allen seinen Einzelheiten geht also wohl auf A. zurück. Allerdings wich ein anderer angesehener Massoret und Zeitgenosse A.s, Ben-Naftali, in zahlreichen Punkten von der Vokalisation und der Akzentuation A.s ab, und auch Saadja Gaon polemisierte in einer verloren gegangenen Schrift gegen manche Aufstellungen A.s; dennoch schließt sich der rezipierte massoretische Text der Bibel mit wenigen Ausnahmen den von A. aufgestellten Regeln an. Maimonides bemerkt in seinem Gesetzeskodex (Hilchot Sefer-Tora VIII, 4), daß er in seiner Anordnung der Absätze des Pentateuchs (Paraschijot) usw. einem aus Jerusalem stammenden, damals in Fostat aufbewahrten Musterkodex der Bibel folge, den Ben-Ascher in jahrelangem Studium mit großer Sorgfalt mehrfach korrigiert habe, und der allgemein als maßgebend gelte. Obwohl nun A. als Massoret in rabbinischen Kreisen so hohe Autorität genoß, haben manche neuere Forscher A. zu einem Karäer stempeln wollen. Der erste, der diese Meinung aussprach, war Pinsker; ihm schlossen sich neben dem Karäer Firkowitsch u. a. Fürst und Graetz an. Insbesondere der Letztgenannte führt zahlreiche Beweise an, aus denen sich „mit Gewißheit" ergeben solle, daß A. und sein Vater Mose Karäer waren. Die Argumente, die für das Karäertum A.s ins Feld geführt wurden, sind jedoch von Schorr, Gottlober, Munk, Chwolson, Jakob Saphir, D. Oppenheim, Harkavy, Baer, Strack, Bacher und Eppenstein in eingehenden Untersuchungen entkräftet worden, und gegenwärtig stimmen wohl alle Gelehrten darin überein, daß die alten palästinensischen Massoreten, darunter A., keine Anhänger der karäischen Lehre waren. Fest steht, daß Firkowitsch mehrere Handschriften gefälscht hat, um das Karäertum A.s zu beweisen, wie er in gleicher Absicht falsche handschriftliche Urkunden, die sich auf die Massoreten Ben-Naftali und Pinechas, „das Oberhaupt des Lehrhauses", beziehen, hergestellt hat. In Kairo wird in einer karäischen Synagoge ein von A. geschriebener Prophetenkodex aufbewahrt, der zahlreiche massoretische Noten enthält. Hingegen stammt eine dem A. zugeschriebene Bibelhandschrift in Aleppo nicht von ihm.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 32; *Pineles*, ha-Maggid, Jahrg. 1861, 1862, 1867; *idem*, Darkah schel Tora 271 u. 276; *Schorr*, he-Chaluz VI, 67; *Fürst*, Kar. I, 112ff.; *Gottlober*, Bikkoret 124–128, 143, 152; *Saphir*, Eben Sappir I, 16ff. II, 185ff.; *Oppenheim*, ha-Maggid 1870; *idem*, Jüd. Zeitschr. XI, 79ff.; *Graetz*, MGWJ 1871, 1ff., 49ff.; *Graetz* V³, 262, 285, 479; *Graetz-Rabbinowitsch*, III, 315, 487ff.; *Baer-Strack*, Dikduke ha-Teamim, Einleitung XIIIf., XXXVIIff.; *Harris*, JQR I, 247; *Harkavy*, Anm. zu Graetz-Rabbinowitsch a. a. O.; *Bacher*, Die Massora (Winter u. Wünsche II); *idem*, Rabbinisches Sprachgut bei Ben-Ascher, ZAW XV (1895), 294; *idem*, Die Anfänge d. hebr. Grammatik; *Eppenstein*, Beiträge 53f.; *Poznanski*, Nachgelassene Handschriften; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. II, 44ff.

M. M. Z.

AARON MOSE BEN JAKOB TAUBES s. Taubes, Aaron Mose b. Jakob.

AARON BEN MOSE MEIR PERLES s. Perles, Aaron b. Mose Meir.

AARON MOSE BEN MORDECHAI, kabbalistischer Autor, lebte um die Mitte des 19. Jhts., wahrscheinlich in Ostpreußen. Zur Erinnerung an seinen Sohn Salomo Mordechai, der als Kind gestorben war, schrieb er u. d. T. „Nischmat Schelomo Mordechai" einen Kommentar zum kabbalistischen Werke „Ez Chajim" des Chajim Vital. Das Buch (erschienen Johannisburg 1852) ist auf dem Titelblatt fälschlich als Kommentar zu Mose Chajim Luzzattos „Choker u-Mekubbal" bezeichnet; es enthält von dieser Schrift nur den Text ohne jeden Kommentar. Nach der Annahme L. Ginzbergs hat A. den Namen Luzzattos nur genannt, um seinem Buche ein größeres Lesepublikum zu sichern, da um jene Zeit in Polen das Interesse für die Kabbala in Abnahme begriffen war. Der Autor erwähnt S. 46a, daß er einen Kommentar zum Midrasch Tanchuma unter dem Titel „Sebed Tob" geschrieben hat. Benjacob

schreibt diese handschriftlich vorhandene Arbeit irrtümlich dem Dob Bär aus Slonim zu.

Benjacob 405, Nr. 342; 151, Nr. 15; *L. Ginzberg* in JE, s. v.

J. N. S.

AARON BEN MOSE AUS SCHAFFHAUSEN, Rabbiner und Märtyrer, lebte um die Mitte des 14. Jhts. Er wurde 1349, in der Zeit des Schwarzen Todes, mit den übrigen Juden der Gemeinde verbrannt.

Salfeld, Martyr.; *Bernfeld*, Demaot II, 104.

J. N. S.

AARON MOSE BEN SCHNEUR SALMAN aus Krakau, Kabbalist, lebte in der ersten Hälfte des 17. Jhts. Er diskutierte (1631 ?) mit dem Grammatiker Sabbatai b. Isaak Sofer aus Przemysl wegen der Aussprache und Schreibweise des vierbuchstabigen Gottesnamens nach kabbalistischer Auffassung. Sein Responsum zu diesem Thema ist in der von R. Jochanan b. Isaak aus Holleschau herausgegebenen Sammelschrift „Teschubat ha-Geonim" und „Maasse Rab", Amsterdam 1707, enthalten.

Benjacob 674, Nr. 998.

K.

AARON BEN MOSE TEOMIM s. Teomim, Aaron b. Mose.

AARON MOSE BEN ZEBI HIRSCH AUS HORODOK, Dajjan in Lemberg, Grammatiker, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. Er war ein Enkel des Lemberger Rabbiners R. Salomo Charif. A. ist Verfasser des Buches „Schira chadascha", das, ähnlich wie Elijahu Levitas „Perek Schira", grammatische Regeln in Versform enthält sowie einen Kommentar „Halacha le-Mosche" (zuerst in Zolkiew 1764 und später mehrere Male gedruckt). Er schrieb auch ein Buch über hebräische Grammatik, betitelt „Ohel Mosche", mit Berichtigungen zum „Zohar ha-Teba" des Salomo Salman Hanau (zuerst in Zolkiew 1765 und später wiederholt gedruckt).

Benjacob 20, Nr. 391; *Wiener*, KM; *Fünn*, Kenesset 76–77; *Buber*, Ansche Schem 26 ff.

M.

AARON BEN NATHAN NATA, rabbinischer Autor aus Trembowla im östlichen Kleinpolen, lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. Er schrieb folgende Werke: 1. Schem Aharon, Novellen zum Talmud nebst נתיבות לשבת, Erklärungen zu den einzelnen Wochenabschnitten (Zolkiew 1755). Dem Werke sind talmudische Novellen seines Schwagers Elchanan ha-Kohen aus Wiszniewiec u. d. T. „Schibbole Leket" beigedruckt; 2. Maklo schel Aharon, Homilien zum Pentateuch, nach Wochenabschnitten geordnet (Aleksiniec 1768).

Benjacob 368, Nr. 2162; 591, Nr. 799.

J. N. S.

AARON AUS NEUSTADT (Blumlein) s. Aaron Plumel.

AARON PADUA s. Aaron b. Meir aus Brest-Litowsk.

AARON PAPPENHEIM, Talmudgelehrter, lebte in Regensburg und Nürnberg im 15. Jht. Israel Isserlein, der Verfasser des „Terumat ha-Deschen", beantwortet drei Anfragen A.s in „Pessakim u-Ketabim", Nr. 24, 25 und 26.

Freimann, Einl. zum Leket Joscher 1904, S. XXI, Nr. 15; *Or ha-Chajim*, Nr. 311.

F.

AARON BEN PEREZ aus Avignon, rabbinischer Gelehrter in l'Argentière (Languedoc) zu Beginn des 14. Jhts. Im Verein mit anderen Notabeln der Gemeinde richtete er an Salomo Ben Adret einen Brief, in dem die Maßnahmen Ben Adrets im Kampfe gegen das Studium der profanen Wissenschaften gebilligt werden. Ben Adret sprach den Schreibern hierfür seinen Dank aus. Dieser Briefwechsel ist in der Streitschriftensammlung „Minchat Kenaot" des Abba Mari b. Mose aus Lunel (Nr 47) abgedruckt.

Gall. Jud. 67; *Neubauer-Renan*, Rabbins Français 675.

J. N. S

AARON AUS PESARO s. Pesaro, Aron.

AARON AUS PINSK, Talmudgelehrter und Kabbalist, lebte in der ersten Hälfte des 19. Jhts. A. war Rabbiner in Krottingen (Litauen) und in Pinsk, wo er 1841 starb. Er ist Verfasser des „Tossefot Aharon" zu verschiedenen talmudischen Traktaten; er versucht darin die von den Tossafisten und anderen Kommentatoren aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Das Werk enthält auch Parallelstellen aus den beiden Talmuden und kabbalistische Homilien. Es wurde erst nach dem Tode A.s von seinem Sohne in Königsberg im Jahre 1858 herausgegeben.

Benjacob 626, Nr. 176; *Walden* 19.

M.

AARON DE PINTO s. Pinto, Aaron de.

AARON PLUMEL (BLUMLEIN), lebte um 1350–1421, Rabbiner in Krems in Niederösterreich, Schüler und nachmaliger Amtsgenosse des „Fürsten" R. Schalom in Wiener Neustadt, Kollege von Jakob (Jekel) aus Eger, der in Wien die von A. erteilte Erlaubnis, den jüdischen Gefangenen am Sabbat Lebensmittel durch Nichtjuden zuzuführen, bekämpfte. A. lehnte eine Berufung nach Wien als Nachfolger R. Jekels ab. A.s Schwestersohn Israel Isserlein (Verfasser des

Terumat ha-Deschen) war sein hervorragendster Schüler, der sich oft auf A.s Vorträge und Entscheidungen beruft und dessen Erläuterungen zum Pentateuch und zu Hilchot Nidda anführt („Pessakim u-Ketabim" und „Biurim"). Ferner beriefen sich auf A. die Rabbiner R. Jakob b. Mose ha-Levi in Mainz (Maharil), R. Eisik Tyrnau (in der Einleitung zu seinen Minhagim) und R. Juda Minz (in seinen Rechtsgutachten, Nr. 15). Zu den Schülern A.s zählten, außer Isserlein, noch Meisterlin, Rabbiner in Wiener Neustadt, und R. David Tebel Sprinz, Rabbiner in Bamberg und Nürnberg.

Während der „Wiener Verfolgungen" vom 23. Mai 1420 bis zum 12. März 1421 (s. Wien) wurde auch A. im Gefängnisse den schwersten Folterqualen unterworfen, an deren Folgen er starb. Es wird daher stets „ha-Kadosch" (der Märtyrer) genannt.

Or ha-Chajim, Nr. 277; *MGWJ* 1869, 134; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. III, 28; *Freimann*, Einleitung zum Leket Joscher 1904, XX, 14.

F.

AARON AUS POSEN, polnischer Hofjude, lebte am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jhts. in Posen. 1398 hatte A. einen Streit mit dem Bürgermeister von Posen, der ihm mit der Ausweisung drohte, infolge der Intervention des „Starosten" aber diese Drohung nicht ausführen konnte. 1399 mußte A. mit seiner Familie und 100 Juden die Stadt verlassen. Nach dem Tode des Hofbankiers Lewko wurde A. 1405 einer der Hofjuden des Königs Jagello.

Schipper, Studya.

W.

AARON RUBINOWITSCH, Ältester der jüdischen Gemeinde in Lemberg; wirkte zu Beginn des 17. Jhts. In seiner Amtszeit führte die Gemeinde einen langwierigen Prozeß mit den Jesuiten und dem Rat von Lemberg um den Besitz der Synagoge und der benachbarten, den Juden gehörigen Häuser. A. begab sich zusammen mit dem Führer der Gemeinde, Nachman Isakowitsch, nach Warschau und Krakau, um mit dem königlichen Hof und anderen maßgebenden Stellen die nötigen Verhandlungen zu führen.

M. Bałaban, Żydzi lwowscy na przełomie XVI. i XVII. wieku 1906.

W.

AARON HA-SABEONI (אהרן הסבעוני), kabbalistischer Autor, lebte in Sale (Marokko) in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. Er schrieb Glossen zu dem kabbalistischen Gebetbuchkommentar „Hechal ha-Kodesch" des Mose b. Maimon Albaz (אלבאז). Jakob Sasportas hat diese Glossen seiner Ausgabe des „Hechal ha-Kodesch" (Amsterdam 1653) eingefügt. A. trat, gleich seinem Landsmann Sasportas, entschieden gegen die sabbatianische Bewegung auf und wandte sich 1669 besonders scharf gegen die von den Sabbatianern betriebene Propaganda zur Abschaffung der Fasttage. Der Beiname A.s ist wohl eine Bezeichnung seiner Heimatszugehörigkeit; doch ist ein Ort סבעון sonst nicht bekannt.

Sasportas-Emden, Kizzur Zizat Nobel Zebi 46a; *Azulai* II, s. v. Hechal ha-Kodesch; *Benjacob* 136, Nr. 296; *Or ha-Chajim*, Nr. 309.

K. M. Z.

AARON BEN SALOMO AMARILLO s. Amarillo, Aaron b. Salomo.

AARON BEN SALOMO BEN SIMEON BEN ZEMACH s. Duran, Aaron b. Salomo b. Simeon.

AARON BEN SAMUEL (etwa 1620–1701), rabbinischer Autor, lebte in Deutschland. Er schrieb folgende Werke: 1. Bet Aharon (Frankf. a. O. 1690–91). In ihm gibt er sämtliche zitierte Bibelstellen an aus dem Talmud, den Midraschim und vielen religionsphilosophischen, homiletischen und kabbalistischen Werken mit dem genauen Hinweis, wo sie zitiert werden. An diesem Werke arbeitete er zehn Jahre. Schon vor ihm hatten Aaron von Pesaro, Jakob Sasportas und Manasse b. Israel solche Bibelstellen gesammelt; aber das Werk A.s ist wegen seiner Vollständigkeit besonders wertvoll. In der Einleitung erzählt er, daß er zwecks einer gründlichen Vorbereitung des Werkes mehrere Gelehrte in seinem Hause beherbergte, die jene Zitate genau feststellen sollten. Außer der ersten vollständigen Ausgabe erschien „Bet Aharon" zu den Propheten und Hagiographen, im Anschlusse an den Text in der Ausgabe Wilna und Grodno 1780. Eine von Abraham David Lawat durchgeführte Umarbeitung des Werkes erschien u. d. T. „Bet Aharon we-Hossafot" (Wilna 1880). 2. סיכרא תורה, ein homiletischer Kommentar zu Richt. 4 und 5 (Sissera und Joel betr.). 3. Schaloach Manot, kurzer Kommentar zum Traktat Megilla. Letztere zwei Werke haben sich nicht erhalten. Das gleiche gilt von 4. Chibbur Massora, von dem nur Auszüge, als Anhang zu Nr. 1, erschienen sind. Auf Wunsch seiner Frau übersetzte er ins Jüdisch-Deutsche den Midrasch „Petirat Mosche" (Frankf. a. O. 1693). Dieses Werk fand in Polen und in Rußland große Verbreitung. Er schrieb ferner einen Kommentar zu „Perek Schira", der als Anhang zu einem Gebetbuch (Berlin 1701) erschienen ist.

Cat. Bodl., Nr. 922, 4000 und 4380; *Benjacob* 70, Nr. 272; *Reisen*, Lexikon 1914, s. v.

F.

AARON BEN SAMUEL AUS HERGERSHAUSEN in der 2. Hälfte des 17. und Anfang des 18. Jhts. Er war der erste, der bei der Übersetzung des Gebetbuches ins Jüdisch-Deutsche bestrebt war, die Gebete in eine sprachlich schöne Form zu bringen. In der Einleitung zu seinem Siddur bemerkt er, daß er ein gemeinverständliches Gebetbuch für diejenigen schaffen wolle, die den Urtext nicht verstehen; aber er erreichte sein Ziel nicht, da über das Buch von sämtlichen Rabbinern der Pfalz der Bann ausgesprochen wurde und die Angst vor dem Banne so groß war, daß das Buch vollständig verschwand. Erst um 1830 wurde es zufällig auf dem Dachboden einer Synagoge in vielen Exemplaren gefunden. Der Titel lautet: „Liebliche Tefillo oder Greftige Artznei vor Guf un Neschomo" (Frankfurt a. M. 1709). Die Vorrede zu seinem Buche über wahre Andacht, zweckmäßigen Jugendunterricht und das Beten in deutscher Sprache wurde im Jahrbuch der Israeliten, Wien 1846, S. 173–92 wieder abgedruckt.

Karpeles, Gesch. Lit. II, 349 (1014); *Zunz*, ZG 166, 449; *Reisen*, Lexikon 1914, S. 29–30.

F.

AARON SAMUEL BEN ISRAEL KEIDANOWER s. Keidanower, Aaron Samuel b. Israel.

AARON SAMUEL BEN MOSE SCHALOM aus Kremenez (Wolhynien), rabbinischer Autor zu Beginn des 17. Jhts., gest. etwa 1620. Er war Schüler des Salomo Efraim aus Łęczyca, wahrscheinlich in dessen Lemberger Amtszeit, und sah sich durch die Ungunst der Verhältnisse gezwungen, in seiner Jugend nach Deutschland auszuwandern. Ende 1606 predigte er in Fürth. 1611 hielt er sich in Eibelstadt in Unterfranken (nicht in Eisenstadt, wie Or ha-Chajim und andere angeben) auf und schrieb dort das Buch „Nischmat Adam", eine ethische Abhandlung über Wesen und Ursprung der Seele, die Zweckbestimmung des Menschen und die göttliche Vergeltung. Die Schrift erschien mit einem Nachwort von Seligmann Ulma, Hanau 1611; zweite Auflage, Wilhermsdorf 1732. 1615 wurde A. zum Rabbiner in Fulda gewählt. Als solcher approbierte er die Schrift „Gedulat Mordechai" des Baruch b. David Gnesen (Hanau 1615) und den homiletischen Kommentar zu den Psalmen „Ben Daat" des Baruch (Bendet) b. Josef ha-Levi Axelrod (Hanau 1616); A. schrieb ein Vorwort sowie Anmerkungen zu einer Homilie über den Dekalog von Axelrod (ibid. 1616). Er erwähnt in „Nischmat Adam" noch weitere vier Werke, die er geschrieben hat, die aber nicht ediert sind: 1. Beer Scheba; 2. Or Tora; 3. En Mischpat (diese drei Schriften behandeln ethische und religionsphilosophische Fragen); 4. Kitbe Kodesch, Novellen zum Talmud.

Or ha-Chajim 318 und 341; *Benjacob* 404, Nr. 331; *Löwenstein*, Zur Geschichte der Juden in Fürth I, 2; *Grünwald*, ha-Jehudim be-Hungaria 18, 4 und die Berichtigung A. Freimanns hierzu, S. 14.

J. N. S.

AARON BEN SAMUEL HA-NASSI (AUS BABYLONIEN) s. Aaron (Abu Aaron) aus Bagdad.

AARON SASSON s. Sasson, Aaron.

AARON SELIG BEN JEHUDA LÖB KATZ, Gemeindeältester in Ostrog (Wolhynien) im 17. Jht. A. wurde als Vertreter des wolhynischen Kreises (Waad) zur Tagung des polnischen Waads nach Przeworsk im J. 1666 entsandt, um für die Wiederaufrichtung der nach den Kosakenüberfällen zerstörten Synagogen Wolhyniens Mittel zu beschaffen. Er starb 1696 und ist in seiner Heimatstadt begraben.

Biber, Maskeret li-Gedole Ostroha 1907, 75 f.

W.

AARON SELIG BEN JOEL FEIWISCH, rabbinischer Autor, lebte in Ostrog (Wolhynien) im 18. Jht., starb Januar 1755. Er verfaßte folgende Werke: 1. Olat Aharon, agadische und kasuistische Novellen (Offenbach 1733); 2. Mischchat Aharon, halachische Novellen zu mehreren Talmudtraktaten (Frankf. a. O. 1746). Zu Beginn dieses zweiten Buches erwähnt der Verfasser einen nicht veröffentlichten Mischnakommentar von ihm u. d. T. „Ohel Aharon".

Biber, Maskeret li-Gedole Ostroha 1907, 133–136; *Benjacob* 375, 432.

J. N. S.

AARON SELIG BEN MOSE AUS ZOLKIEW, Kabbalist, lebte im 17. Jht. Sein Vater Mose Hillel war Vorsteher der Gemeinde in Brest-Litowsk; sein Bruder Samuel war „Parnas" in der Vier-Länder-Synode. A. ist Verfasser eines Soharkompendiums in fünf Teilen mit Vorrede u. d. T. „Chibbur Ammude Scheba" (Krakau 1635), enthaltend: 1. einen Kommentar, kurze Bemerkungen und Erklärungen der schwierigen Wörter (nach der Anordnung der ed. Lublin 1623) aus den Schriften Meir b. Gabbajs, Cordoveros, Jehuda Chajjats, Recanatis, Elijahu de Vidas, Scheftel Hurwitz' sowie aus den handschriftlichen Randbemerkungen des R. Menachem Tiktin in seinem Soharexemplar zum alten und neuen Sohar; 2. Sohar-Stücke der ed. Mantua, die in der ed. Cremona fehlen; 3. ein Register, das angibt, wo die einzelnen Kapitel des Sohar bei den genannten sechs Autoren kommentiert werden; 4. ein ähnliches Register zu den „Tikkune Sohar"; 5. Verzeichnis von 39 Parallelstellen des Sohar mit ihren Les-

arten. Das letzte Buch ist von großer Seltenheit. Bekannt sind zwei Exemplare, im British Museum und in der Jerusalemer Nationalbibliothek, aus dem Besitz van Biemas. A. starb in Zolkiew im Jahre 1643.

Benjacob 443; *Buber*, Kirja allisa 24; *Or ha-Chajim*, Nr. 285; *Cat. Bodl.* I, 4371; *Feinstein*, Ir Tehilla 177; *Scholem*, Bibliographia Cabbalistica 1927, S. 185, Nr. 4.

M.

AARON BEN SERACH, Märtyrer, lebte in der 1. Hälfte des 14. Jhts. Er war in Frankreich geboren und ließ sich nach der Vertreibung von 1306 in Estalla in Navarra nieder. Dort wurde er während eines Gemetzels am Sabbat, dem 5. März 1328, mit seiner Frau und vier Söhnen ermordet. Der einzige, der trotz schwerer Verwundung am Leben blieb, war sein Sohn Menachem, der Verfasser von „Zeda la-Derech".

Graetz VII³, 285; *Steinschneider*, GLJ, § 60.

J. N. S.

AARON AUS SHITOMIR, Zaddik, Maggid (Prediger) in Shitomir und anderen Gemeinden, gest. um 1817. A. war ein Schüler des Levi Isaak aus Berditschew, den er mit den Worten „mein Lehrer und Meister, der Gaon" bezeichnet (s. Toledot Aharon, Wochenabschnitte Noah, Schemot; Predigt zu Chanukka; zu den Bußetagen). Die Angabe in „Seder ha-Dorot he-Chadasch" und „Schem ha-Gedolim he-Chadasch", wonach A. ein Schüler des großen Maggid aus Meshiritschi gewesen sei, beruht auf einem Irrtum. A. erwähnt einigemal in „Toledot Aharon" den Maggid R. Bär, doch immer ohne den Zusatz „mein Lehrer". A. war mit dem Sohne seines Lehrers R. Levi Isaak Israel aus Pikow, dem Verfasser der Schrift „Toledot Jizchak b. Levi", befreundet und mit R. Mordechai aus Tschernobyl verschwägert. Seine sabbatlichen und festtäglichen Predigten wurden von seinem Schüler Levi aus Shitomir aufgezeichnet und nach dem Tode A.s von seinem Schwiegersohn Mordechai unter dem Titel „Toledot Aharon" (Berditschew 1817) herausgegeben. Die Schrift ist von den bekannten Zaddikim Abraham Josua Heschel aus Opatow, Israel b. Levi Isaak aus Berditschew und Nachum aus Tschernobyl approbiert, die die religiöse Inbrunst der Predigten A.s rühmend hervorheben. A. führt in seinen Predigten häufig Erklärungen und Toraworte von Isaak Luria und Chajim Vital Calabrese an, ferner solche vom Bescht, vom „großen Maggid", von Levi Isaak aus Berditschew und von Nachum aus Tschernobyl. A. betont, daß er die Worte der Bibel nicht eigentlich erklären wolle; vielmehr sei es seine Absicht, die ethischen Wahrheiten, die das Schriftwort enthält, für das religiöse Leben fruchtbar zu machen und Wege zur Gottesfurcht der Allgemeinheit zu weisen. Ganz besonderen Wert legt er auf das religiöse und ethische Postulat der innigen Verbundenheit mit Gott (דבקות). Die Verbundenheit des jüdischen Menschen mit dem Schöpfer bewirke ihrerseits die Konjunktion der Gottheit mit der jüdischen Volksseele (Toledot Aharon, Wochenabschnitt Wajechi). Die Grundlage aller sittlichen Vollkommenheit, aller Weisheit und aller Torakenntnis sei die Gottesfurcht (ibid.). Daneben sei die Liebe zu Gott wesentliches Erfordernis jüdischer Religiosität. Wenn Israel dem Schöpfer in Liebe und Gottesfurcht diene, würden alle himmlischen Welten zur Lobpreisung Gottes angeregt, und Gott ließe unendliche Liebe zu Israel walten; ja selbst das Weltall hüllte sich in Liebe zu Israel (ibid., Wochenabschnitt Wajelech). Überhaupt sei das jüdische Volk die Auslese aller Völker und jeder jüdische Mensch eine Inkarnation der heiligen Gottesnamen (ibid., Likkutim und Wochenabschnitt Pinechas). Hieraus folgt, daß der jüdische Mensch auch in seinen rein irdischen Lebensäußerungen heilig sein müsse. Darum enthalte er sich aller materiellen Lust und weihe sein Dasein dem Schöpfer (ibid., Kedoschim). A. spricht sich gegen die Überhebung derer aus, die ihr Gebet durch kabbalistische Intentionen (כונות) verinnerlichen wollen, in Wirklichkeit aber der wahren „Intentionen" Isaak Lurias völlig unkundig sind und falsche Gedankengänge in das Gebet hineintragen. Die Hauptsache beim Gebet sei, daß der Betende „wahrhaft demütig sei, in schlichter Weise seine Gedanken auf den bloßen Wortsinn gerichtet halte und sich gleichsam mit den Buchstaben des Gebets vereinige" (ibid., Predigt zu den Bußetagen). A. beklagt es wiederholt, daß in Israel noch keine Eintracht walte und selbst unter den Zaddikim keine volle Einmütigkeit zu finden sei. Dies sei der letzte Grund für die Verzögerung der Erlösung.

Seder ha-Dorot he-Chadasch; Walden I, א III, ת II; *Toledot Aharon.*

K. S. A. H.

AARON SIMEON BEN BENJAMIN SPIRA
s. Spira, Aaron Simeon b. Benjamin.

AARON SIMEON BEN JAKOB ABRAHAM aus Kopenhagen, Schreiber und Sekretär der jüdischen Gemeinde in Köln, lebte in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. Er ist bekannt durch seine Teilnahme an dem heftigen Streit, den der sogenannte „Get von Cleve" entfacht hat (s. Lipschütz, Israel b. Elieser). A., der die Angelegenheit seit ihren ersten Anfängen als Augenzeuge genau kannte, wollte die Entscheidung des Rabbiners Tebele Heß in Mannheim und

des Frankfurter Rabbinats, die die Ungültigkeit der Scheidung ausgesprochen hatten, nicht gelten lassen und nahm, zunächst ein Unbekannter gegen viele Berühmtheiten, den Kampf auf, um der geschiedenen Frau (Rahel Gunzhausen) die Möglichkeit der Wiederverehelichung zu erwirken. An der Seite des angegriffenen Clever Rabbiners Lipschütz kämpfend, wandte er sich an alle Rabbiner von Namen und unbestrittener Autorität in Deutschland, Holland und Polen, und die meisten schlossen sich seiner Ansicht in ausführlichen Gutachten an. A. sammelte diese Gutachten und gab sie unter dem Titel „Or ha-Jaschar" (Amsterdam 1769) heraus. Eine zweite Ausgabe erschien Lemberg 1902, mit Noten von Jekutiel Salman Schor, die den Titel „Nizoze Or" führen. Der Sammlung, die auch die Briefe A.s umfaßt, geht eine umfangreiche Einleitung voraus, die, im Stile jener Zeit geschrieben, eine Fülle geistreicher und gewürzter Redewendungen enthält. In seinen Briefen, besonders aber in dem zusammenfassenden Nachwort, zeigt sich A. als gründlicher Kenner der halachischen Materie, der auch scharfsinnig zu polemisieren versteht. Außer diesem Werke schrieb A. noch: „Bechi Neharot", eine Schilderung der Überschwemmung des Rheins in Bonn im Jahre 1784 (Amsterdam 1784).

Or ha-Jaschar, passim; *Benjacob* 25, Nr. 509; 77, Nr. 414.

B.

AARON BEN SIMSON, genannt „Dr. Gordo"; Arzt im 18. Jht., Schüler des Maggid Dob Bär aus Meshiritschi. Er stammte vermutlich aus Preußen und war dort kgl. Leibarzt; als er vom „Maggid" gehört hatte, soll er sich zu ihm begeben und ihm folgendes erklärt haben: „Heile mein seelisches Leiden, und ich will dich von deinem körperlichen befreien". Er wurde ein eifriger Chassid und ließ sich in Ostrog (Polen) nieder. Als die Stadt russisch wurde, mußte sich A. zum zweiten Male einem medizinischen Examen unterziehen und wurde Bezirksarzt. Er starb am 1. April 1810.

S. Biber, Maskeret li-Gedole Ostroha 1907, 246.

K. S. A. H.

AARON SOROGON s. Sorogon, Aaron.

AARON AUS STAROSSELJE (1766–1828), Sohn des Mose ha-Levi, Zaddik aus der Schule des Chabad (s. d.) und kabbalistischer Autor; geb. um 1766 in Oschma, gest. in Starosselje am 8. Tage des Laubhüttenfestes 5589 (30. September 1828). A. war in männlicher Linie ein Nachkomme des Jesaja Hurwitz, Verf. des של"ה, und wird darum zuweilen A. ha-Levi Hurwitz genannt. In seinem siebzehnten Lebensjahre etwa begab sich A. nach Liosno zum „Raw", R. Schneur Salman, dem Begründer der Lehre des Chabad, und wurde alsbald dessen Lieblingsschüler. Er studierte gemeinsam mit dem Sohn des „Raw", R. Bär, dem späteren sog. „mittleren Rabbi" (אדמו"ר האמצעי), Talmud und Kabbala, und die beiden schlossen innige Freundschaft miteinander. Bär pflegte zu sagen, daß, wenn er bete: „Allmächtiger, hüte die Bekenner deiner Einheit, wie man seinen Augapfel behütet", er hierbei in erster Reihe an seinen Freund A. denke. — A. verkehrte im Hause des „Raw" nicht bloß als Schüler, sondern als vertrauter Hausgenosse. Die Chassidim, die an Sabbaten und Feiertagen kamen, um dem Toravortrag des „Raw" zu lauschen, suchten nachher A. auf, um sich die Ausführungen des Meisters von ihm erläutern zu lassen, da er als gründlichster Kenner und zuverlässigster Interpret der Lehre Schneur Salmans bekannt war. Auch richtete er von Zeit zu Zeit Sendschreiben an die Chassidim des „Raw", um sie zu frommen Übungen im Sinne des Meisters und zur Anhänglichkeit an dessen Person und Lehre zu ermahnen. Als der „Raw" (im Herbst 1798) verhaftet und nach der Peter-Paulsfestung in Petersburg gebracht wurde, betrauten die chassidischen Führer A. mit der Einleitung einer Geldsammlung zwecks Befreiung des Meisters. A. unternahm eine Rundreise durch die bedeutendsten Städte des jüdischen Ansiedlungsrayons, und es gelang ihm, in kurzer Zeit etwa sechzigtausend Rubel aufzubringen. Als dann Schneur Salman aus der Haft entlassen wurde und seinen Wohnsitz in Ljady nahm, ließ sich auch A. mit seiner Familie dort nieder. Einige Jahre vor dem Hinscheiden des „Raw" entstanden jedoch durch Zwischenträgereien mancher Chassidim Unstimmigkeiten zwischen dem „Raw" und A., in weiterer Folge auch zwischen diesem und seinem Freunde, dem Sohn des „Raw". Dies führte dazu, daß A. Ljady verließ und nach seiner Heimatstadt Oschma zog. Von dort suchte er zeitweilig den „Raw" auf. Nach dessen Ableben erweiterte sich die Kluft zwischen A. und dem „mittleren Rabbi", denn zahlreiche Jünger des „Raw" wollten, daß A. als dessen Nachfolger anerkannt würde; auch A. selbst wirkte auf dieses Ziel hin. Als er sich in seiner Erwartung getäuscht sah, ließ er sich in Starosselje nieder und sammelte dort einen großen Kreis von Chassidim um sich, meist alte Anhänger des „Raw", aber auch neue Freunde, die er für seine Person und die ihm eigentümliche Form der Chabad-Lehre geworben hatte. Man bezeichnete die Anhängerschaft A.s als die „Starosseljer Chassidim". Im J. 1826 wurde er zugleich mit dem „mittleren Rabbi" infolge von Angebereien verhaftet, wurde aber bald wieder frei. A. war ein scharfsinniger und tiefgründiger Interpret der chas-

sidisch-kabbalistischen Lehre seines Meisters, des „Raw". Er bereicherte die Chabad-Literatur durch drei in ihrer Art bedeutsame Werke:

Werke

1. Schaare ha-Jichud weha-Emuna, aus fünf Kapiteln bestehend, mit einer Einleitung und einem umfangreichen Vorwort (Schklow 1820). Die Schrift stellt einen Kommentar zum gleichnamigen zweiten Teil des „Tanja" Schneur Salmans dar. 2. Schaare Aboda, auch „Abodat Benonim" genannt, gleichfalls in fünf Kapiteln nebst einem großen Vorwort (Schklow 1821). Die Schrift ist als Erläuterung zum ersten Teil des „Tanja" gedacht, der auch den Namen „Sefer ha-Benonim" trägt. Das fünfte Kapitel ist „Petach ha-Teschuba" betitelt, da es den „Iggeret ha-Teschuba" benannten dritten Teil des „Tanja" näher erklärt. 3. Abodat ha-Lewi (Lemberg 1861), nach dem Tode A.s von seinen Enkelkindern veröffentlicht, enthält verschiedene Predigten, daneben im Anhang auch eine Anzahl halachischer Responsen. — Durch A. ist die Lehre des „Raw" neu fundiert worden und hat ein festes Gepräge erhalten. In manchen Einzelheiten ging A. indessen seine eigenen Wege. Er neigt in seiner kabbalistischen Welt- und Gottesauffassung zur Vereinheitlichung und Spiritualisierung der Begriffe. Die in der Sefirot-Lehre der früheren Kabbalisten durchgeführte Scheidung in אורות und כלים („Lichter" und „Gefäße" — geistiges und stoffliches Prinzip) will er nicht gelten lassen; er sieht in allen Manifestationen und Emanationen des Göttlichen nur „Orot", geistige Wesenheiten. Auch die Vierteilung der Welten (אבי"ע) ist nach A. nur eine scheinbare und löst sich für die tiefere Betrachtung in eine geistige Einheit auf (vgl. „Schaare Aboda", Kap. 5; „Schaare ha-Jichud weha-Emuna", Kap. 7; „Abodat ha-Lewi" II, 77).

Ch. M. Heilmann, Bet Rabbi I, 15 und 26; II, 5; *M. Teitelbaum*, ha-Rab mi-Ljady I, 75; II, 76 und 86; *Walden* I, א 105; II, ע 3, ש 90 und 94; *Benjacob* 428, Nr. 24; 603, Nr. 1099 und 1113; *S. A. Horodetzky*, ha-Chassidut weha-Chassidim IV, 100 f.

K. S. A. H.

AARON AUS STRASSBURG, Rabbiner und Märtyrer um die Mitte des 14. Jhts. Er wurde in der Zeit des schwarzen Todes (1349) bei einer Judenmetzelei ermordet.

Salfeld, Martyr., s. v.; *Bernfeld*, Demaot II, 102.

J. N. S.

AARON, „SOHN DES TEUFELS". Diesen Namen trägt die Karikatur eines englischen Juden, die 1277 in den Text eines Forstgesetzes der Grafschaft Essex hineingezeichnet worden war, bei der Erwähnung von Strafen, die Juden und Christen wegen der Verfolgung eines einer Jagdgesellschaft entronnenen Rehs unweit der Stadt Colchester auferlegt wurden. Unter anderen war auch ein Jude mit einer Geldstrafe belegt worden. Da er die Strafe nicht bezahlen konnte, wurde er verhaftet; er entfloh aus dem Gefängnis, und als er wieder eingebracht wurde, soll jene Karikatur von ihm gezeichnet worden sein. Sie ist eine der ältesten Darstellungen eines Juden und zeigt auch einen jüdischen Typus mit Kapuze. Auf seinem Gewande trägt er ein Judenzeichen in der Form der zwei Gesetzestafeln auf safrangelbem Taft, ungefähr sechs Finger hoch. Dieses Abzeichen unterscheidet sich aber von allen anderen damals üblichen Judenzeichen, welche die Form einer Scheibe hatten.

Jacobs, Jewish Ideals 229–233; *W. Rye*, History of Norfolk 1887, p. 52; *J. R. Green*, A short history of the English People, illustrated 1892, I, 393.

W.

AARON DI TRANI s. Trani, Aaron di.

AARON TROKI s. Troki, Aaron.

AARON (CHAJIM) VOLTERRA s. Volterra, Aaron (Chajim).

AARON AUS WARSCHAU, Rabbiner. In einem Dokument aus dem J. 1491 wird A. als „doctor Judaeorum" der Warschauer Gemeinde bezeichnet.

Schipper, Di Kulturgeschichte fun di Jiden in Pojlen 1926, S. 187.

W.

AARON BEN WOLF s. Wolfssohn, Aaron.

AARON WORMS I, Rabbiner im Elsaß. A. hieß eigentlich Isaak Aaron und war ein Sohn des R. Josef Israel aus Worms, der im Metzer Memorbuch als gelehrter und wohltätiger Mann gerühmt wird und das Rabbineramt in Metz, Trier und Bingen bekleidete (gest. am Rosch ha-Schana 1684). A. wurde von der französischen Regierung am 21. Mai 1681 zum Oberrabbiner des Ober- und Unter-Elsaß ernannt. Nach dem Ernennungsdekret scheint er in Metz geboren zu sein. Ferner ergibt sich aus diesem Akt, daß er in Neu-Breisach Wohnung nehmen mußte, wo damals auch der Hohe Rat (Conseil Souverain) seinen Sitz hatte. Daher wird er auch von Jair Chajim Bacharach „R. Aaron aus Breisach" genannt. Später war A. Rabbiner in Mannheim, Metz und Bingen; er starb am 12. März 1722 in Bingen. Rühmend gedenken seiner die Memorbücher von Buchsweiler, Isenheim, Rixheim und Metz.

Annuaire de la Société des Études juives II, 163; *REJ* VIII, 267–269; XIX, 117, 119; XLI, 119–121; L, 250.

W. M. Gi.

AARON WORMS II (1754–1836), Rabbiner, geb. am 18. Ab 5514 (1754) zu Geislautern bei Saarlouis als Sohn des Abraham Josef, gen. Aberle. Väterlicherseits stammte er von R. Elijahu Blin aus Worms und von R. Gerschon Ulif aus Metz ab. Seine Familie ließ sich im Elsaß nieder. Auf Empfehlung seines Talmudlehrers Lion Ascher Günzburg in Metz wählte ihn die Gemeinde Kriechingen (Créhange) in Lothringen 1777 zum Rabbiner. Nach dem Tode Lion Aschers im J. 1785 wurde A. als Rabbinatsassessor nach Metz berufen, wo er sich hauptsächlich dem Jugendunterricht widmen sollte. Für die Ideen der französischen Revolution zeigte er Begeisterung. Er ließ seinen Bart scheren, trat in die Nationalgarde ein und betonte bei jeder Gelegenheit, daß die den Juden gewährten Rechte ihnen auch Pflichten auferlegten. Insbesondere ermahnte er die Juden, ihre Kinder dem Handwerk zuzuführen. Er selbst ging mit gutem Beispiel voran, indem er seinen Sohn ein Handwerk erlernen ließ. 1806 wurde A. zum Mitglied der Notabelnversammlung und des großen Synedrion in Paris gewählt. Ein Vortrag über die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden nach den rabbinischen Vorschriften fand lebhaftesten Beifall und verschaffte ihm den Ruf eines toleranten und weitherzigen Gelehrten. Bei seinen Fachgenossen war A. bereits durch seine Schriften bekannt, die alle unter dem Titel „Meore Or" erschienen waren, I–V (1790 bis 93); später erschienen noch VI–VIII (1822–27). Teil IV führt den Untertitel באר שבע, V עור למועד, VI בן נון, VII קן טהור. Diese anonym erschienenen Werke enthalten kritische Anmerkungen zu vielen Talmudtraktaten und zum Sch. Ar. Orach Chajim. A. sprach sich gegen die restlose Verbindlichkeit aller von R. Mose Isserles kodifizierten Bräuche für die westeuropäischen Juden aus. Als einer der ganz wenigen strenggläubigen Rabbiner lehnte er die Teilnahme am Kampfe gegen den Hamburger Tempel ab, da er es für richtiger hielt, in einer nichthebräischen Sprache mit Verständnis zu beten, als hebräisch ohne Kenntnis dieser Sprache. A. verfaßte Kommentare zum Machsor und zur Haggada (ed. Metz). 1821 erfolgte die Wahl Samuel Wittersheims zum Oberrabbiner von Metz. Gleichwohl behielt A. die Befugnis, religiöse Entscheidungen zu treffen und Recht zu sprechen. Nach dem Tode Wittersheims wurde A. im Alter von siebenundsiebzig Jahren einstimmig zum Oberrabbiner gewählt und durch königliche Verordnung vom 17. August 1832 bestätigt; er starb am 2. Mai 1836. Mit ihm wurden, seinem Wunsche gemäß, die von ihm hinterlassenen Manuskripte beerdigt, außer einem Bibelkommentar, der von der Familie Lambert in Metz aufbewahrt wurde.

Cohen, REJ XII, 197; XIII, 114, 119–124; *Brüll*, Ozar ha-Sifrut, ed. Gräber 1887, 20–31; *Zeitlin*, Bibliotheca.

W. M. Gi.

AARON AUS WÜRZBURG, Tossafist, lebte im 13. Jht. In den Sens-Tossafot zu Menachot 64a werden zwei Einwände von A. vorgebracht (zitiert in Mordechai zu Erubin VI). Vielleicht ist A. identisch mit R. Aaron, der in Tossaf. Pes. 26b eine Kontroverse mit R. Isaak hat.

Or ha-Chajim 284; *ha-Eschkol* 456.

F. S. Bi.

AARON AUS YORK s. Aaron b. Josse aus York.

AARONIDEN. Von den vier Söhnen Aarons, Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar, genossen Nadab und Abihu schon vor Erlaß des Priestergesetzes besonderes Ansehen. Zusammen mit Mose, Aaron und den siebzig Ältesten bestiegen sie den Sinai, um sich vor Gott niederzuwerfen (Ex. 24, 9); nach der Errichtung der Stiftshütte wurden die A. gemeinsam mit ihrem Vater zu Priestern gesalbt, wodurch ihre Nachkommen für ewige Zeiten zu Priestern geweiht wurden (ibid. 40, 15). Nadab und Abihu wurden für die Darbringung eines „fremden Feueropfers" in der Stiftshütte mit dem Tode bestraft (Lev. 10, 1–2), und da sie keine Nachkommen hinterließen, sind Eleasar und Itamar die einzigen Ahnen des Priestergeschlechts (Kohanim). Für diese galten besondere Gesetze, durch die ihre Rechte und Pflichten genau festgesetzt wurden. Sie waren berufen, Opfer darzubringen und im kultischen Sinne „heilig" zu sein, weshalb ihnen jegliche Berührung der Gegenstände, die geeignet waren, ihre „Heiligkeit" zu verletzen, aufs strengste verboten wurde. Wurde ein Priester durch eine solche Berührung „unrein", so hatte er sich zu „reinigen", bevor er zum Opfern schritt, oder bevor er von den „heiligen" Speisen genießen wollte. So war es den Priestern verboten, eine Leiche zu berühren, außer wenn es sich um verstorbene nahe Verwandte handelte (ibid. 21, 2f.). Besonders streng sollten sie auf die Reinheit ihrer ehelichen Beziehungen achten. Es war ihnen verboten, eine geschiedene Frau, eine Hure oder eine „Geschwächte" zu heiraten (ibid. 21, 7). Die Priester genossen andererseits auch besondere Rechte. Sie aßen von der Speise Gottes, sowohl von den allerheiligsten als von den heiligen Gaben (ibid. 21, 22), wobei bestimmt wurde, daß auch Priester, die wegen körperlicher Gebrechen keine Opfer darbringen durften, hieran Anteil hatten. Auch die

Sklaven der Priester sollten von den heiligen Speisen essen; nicht aber die Priestertöchter, die an Fremde verheiratet waren (ibid. 22, 12). Die Priester hatten nach dem Gesetz keinen Anteil am Boden Palästinas; dafür gehörten ihnen sämtliche Gaben, die die Israeliten Gott darbrachten (Num. 18, 8–20). Einer der Priester, der „größer als seine Brüder" war, wurde Hohepriester. Für ihn galten bezüglich der kultischen Reinheit besonders strenge Bestimmungen. Er stand völlig im Dienste des Heiligtums und durfte es selbst beim Tode seiner Eltern nicht verlassen. Auch hinsichtlich seiner ehelichen Verbindung mußte er noch größere Sorgfalt als die übrigen Priester walten lassen; er durfte nur eine Jungfrau heiraten (Lev. 21, 10–15). Im Pentateuch führt der Hohepriester keinen besonderen Namen zur Bezeichnung seiner Würde, sondern heißt einfach כהן (Priester); nur im Gesetze über die fahrlässige Tötung wird er כהן גדול (wörtlich „Großpriester") genannt (Num. 35, 25. 28; vgl. Jos. 20, 6). Der erste uns bekannte Träger dieses Titels ist Chilkijahu, der dieses Amt zur Zeit des Königs Joschija von Juda bekleidete; ihm standen „zweite Priester" (כהני המשנה) zur Seite (II. Kön. 22, 4; 23, 4). Unter Zidkija führte der Hohepriester den Titel כהן ראש, d. h. Hauptpriester (ibid. 25, 18). Die Priester spielten zu verschiedenen Zeiten auch eine bedeutende politische Rolle; so der Priester Elieser unter Josua und der Priester Eli gegen Ende der Richterzeit. Der letzte Priester aus dem Hause Elis war Ebjatar b. Achimelech, der bis zu Davids Tode im Amte war. David hatte bei dessen Vater in der Priesterstadt Nob Zuflucht gefunden und ihm dafür eine hohe Priesterwürde verliehen (I. Sam. 22); Salomo aber setzte ihn, als einen Anhänger Adonijas, ab (I. Kön. 2, 26ff.) und berief an seine Stelle den Priester Zadok (ibid. 2, 35). Danach blieb die höchste Priesterwürde bei den Nachkommen Zadoks bis auf Jehozadak, der von Nebukadnezar nach Babylonien verschleppt wurde (I. Chr. 5, 41). Die Nachkommen Zadoks sind auch für den Exilpropheten Ezechiel die echten Hüter des Heiligtums, denen allein das Priestertum zukommt (Ez. 44, 15 u. ö.). Auch der Hohepriester Josua, der unter den aus Babylonien Zurückkehrenden war, gehörte zu dieser Familie. Sie ist für die Bibel die einzige legitime Trägerin der Hohepriesterwürde. — Vgl. dazu, insbesondere über den Standpunkt der Bibelkritik, PRIESTERTUM.

Der Hohepriester

M. S. S. Bi.

A. in Talmud und Midrasch. Der plötzliche Tod Nadabs und Abihus im Tempel bei ihrem Versuch, Gott zu opfern, ist im Talmud viel erörtert worden. Eine vereinzelte Ansicht besagt, die Tora habe dieses Vergehen zu dem Zwecke mehrmals so ausführlich dargestellt, damit die Menschen nicht sagten: „sie begingen geheime Sünden und starben deshalb" (Jalk. Lev. 10); aber der in der Tora angegebene Grund für ihren Tod genügte den meisten nicht, so daß man nach anderen Ursachen forschte. Die einen fanden darin ein Zeichen besonderer Heiligkeit. Schon auf dem Sinai wurde Mose verkündet, die Stiftshütte würde dereinst durch einen großen Menschen geheiligt werden; Mose glaubte, er oder Aaron würden das erste Opfer sein; Nadab und Abihu aber waren größer als sie (Sifra, Schemini 92). Die meisten erblickten eine Schande für Nadab und Abihu darin, daß sie nicht für würdig befunden wurden, Gott zu dienen. Sie waren ehrgeizig und ruhmsüchtig. Schon auf dem Sinai, als Mose und Aaron ihnen vorangingen, sagte Nadab zu Abihu: „wann werden diese Greise sterben, so daß du und ich die Führung des Volkes übernehmen können?" Da sprach Gott zu ihnen: „wir werden sehen, wer wen begraben wird" (Sanh. 52a; Sifra, ibid.). In ihrem Stolz kümmerten sie sich nicht um ihre Mitmenschen, fragten Mose nicht um Rat und erwiesen weder ihrem Vater Aaron noch sich selbst gegenseitig Ehre (Sifra, ibid.). Ihr Ehrgeiz machte es ihnen unmöglich, zu heiraten, da sie keine Frauen fanden, die sie für würdig ihrer Stellung hielten. „Der Bruder unseres Vaters (Mose) ist König, der Bruder unserer Mutter — Fürst (Nachschon b. Amminadab), unser Vater — Hohepriester, wir selbst — zweite Priester; welche Frau ist unser würdig?" Die Israelitinnen „blieben ledig und warteten auf sie" (Jalk.). Auch Eleasar und Itamar waren nicht frei von Fehlern; sie handelten eigenmächtig, „ohne Mose zu befragen, und hätten ebenfalls den Feuertod verdient, wenn Gott nicht Mitleid mit Aaron gehabt hätte" (Sifra, Schemini). Eleasar nahm eine Ausländerin zur Frau; ihr Sohn war Pinechas (Sifre, Pinechas). Obwohl die Nachkommen Aarons für ewige Zeiten zu Priestern gesalbt wurden, galt dies nicht für Pinechas, weil er geboren wurde, bevor sein Vater zum Priester gesalbt wurde und erst nach Simris Tod wurde ihm die Priesterwürde verliehen (Num. 25, 11–14; Seb. 101b). Nach einer anderen Ansicht erhielt er sie als Lohn dafür, daß er zur Zeit Josuas unter den Stämmen Frieden stiftete (ibid.). Pinechas galt als einer der sieben Stammväter, mit denen Gott einen Bund schloß (Der. Er. Suta I). Er ist mit Elijahu identisch; Gott hat seinen Namen in den Elijahus verwandelt (Pirke R. El.). Unaufhörlich tut er Buße für Israel und wird damit erst

aufhören, wenn die Toten wieder auferstehen (Sifre, Pinechas). Aber auch er ist nicht rein von Schuld; er hätte die Tochter Jiftachs dadurch retten können, daß er das Gelübde ihres Vaters für ungültig erklärte; nur auf seine Ehre bedacht, suchte er diesen jedoch nicht auf. Zur Strafe hierfür wurde der Geist der Heiligkeit von ihm genommen (Gen. r. 60, 3). Andere Vergehen sind die folgenden: er legte den Streit zwischen den Efraimiten und Jiftach nicht bei, verbreitete die Lehre nicht in genügendem Maße, so daß sie in Israel in Vergessenheit geriet und Vorfälle wie der mit dem Kebsweib und die Schandtat von Gibea möglich wurden, wodurch zweiundsiebzigtausend Israeliten ums Leben kamen. Damals wurde ihm die Priesterwürde genommen und den Söhnen Itamars übertragen, die sie zweiundvierzig Jahre behielten, bis die Söhne Elis durch ihre Sünden es dahin brachten, daß Gott sie den Nachkommen Pinechas' zurückgab (Tanna de-be Elijahu).

Der Hohepriester heißt כהן גדול, weil er in fünf Dingen „größer ist" als die übrigen Priester: in Schönheit, Kraft, Reichtum, Weisheit und Alter.

Der Hohepriester

Wenn er nicht von Hause aus reich war, statteten ihn die übrigen Priester aus ihrem eigenen Vermögen aus. Auf diese Eigenschaften wurde zur Zeit des ersten Tempels großer Wert gelegt; zur Zeit des zweiten Tempels gab es aber Hohepriester, die sie nicht besaßen und sich die Hohepriesterwürde vom König erkauften; so gibt Marta, die Tochter des Boethos, Alexander Jannai ein Maß (Tarkab) voll Golddinare, damit er ihren Bräutigam Josua b. Gamla zum Hohepriester ernenne (Joma 18a). Dadurch, daß die Hohepriesterwürde käuflich wurde, verkürzte sich die Amtsdauer der Hohepriester; deshalb gab es zur Zeit des ersten Tempels nur achtzehn, zu der des zweiten jedoch achtzig Hohepriester (Sifre, Pinechas). Die Hohepriester zur Zeit des zweiten Tempels waren beim Volke meist unbeliebt. Sie mißbrauchten ihre Macht, indem sie ihren Angehörigen zu hohen Ämtern verhalfen, sie zu Schatzmeistern (גזברים) und Tempelschatzverwaltern bestellten, während ihre Diener das Volk bedrückten und mißhandelten. Andere wieder dachten nur an ihre eigene Würde, nicht aber an die des Heiligtums; zur Verrichtung des Opferdienstes umbanden sie ihre Hände mit Seide und verletzten somit die Vorschrift, wonach nichts Scheidendes zwischen der Hand des Priesters und dem Opfer vorhanden sein durfte. Es gab auch sadduzäische Hohepriester; wenn die Pharisäer das Übergewicht hatten, ließen sie die Hohepriester am Jom-Kippur schwören, daß sie das Opfer nach pharisäischen Gesetzen darbringen würden. Es gab schließlich Hohepriester, die sich überhaupt nicht mit der Lehre beschäftigten (Joma 18a).

Nachdem nun die Priesterwürde zu einer Einnahmequelle und einem Erwerbszweig geworden war, mußte sie ihre frühere Reinheit einbüßen. Viele Priester wollten sich nur bereichern, ohne im Gebrauch der Mittel wählerisch zu sein. Die Mächtigen unter den Priestern hielten sich nicht an die übliche Art der Verteilung der Priestergaben, sondern nahmen sich mit Gewalt, auch was ihnen nicht zukam (Tossef. Seb. XI). Es gab Priester, die die Priestergesetze nicht beachteten; deshalb gründeten in der späteren Zeit des zweiten Tempels die besseren Elemente unter den Priestern besondere Vereine, in die nur solche Priester aufgenommen wurden, die sich verpflichteten, sämtliche Vorschriften ausnahmslos zu befolgen (Tossef. Demai II). Die A. achteten insbesondere auf die Reinheit ihrer Herkunft. Josephus (Contra Apionem) berichtet: „Wer des Priestertums teilhaftig ist, darf nur mit einer Landsmännin Kinder zeugen und bei ihr weder auf Geld noch auf sonstige Vorzüge sehen, sondern muß zunächst ihre Herkunft prüfen, indem er auf die Erbfolge aus alten Geschlechtern bedacht ist und zahlreiche Zeugen heranzieht. Und so halten sie es nicht nur in Judäa selbst, sondern überall, wo zahlreiche Gemeinden unseres Volkes sich befinden; da werden auch die Vorschriften über die Eheschließung der Priester genau beobachtet, wie in Ägypten, in Babylon, und wo sonst in der Welt jüdische Priester zerstreut sind. Denn die letzteren teilten dann die Namen ihrer Eltern und der Voreltern väterlicherseits nach Jerusalem mit, unter gleichzeitiger Angabe von Zeugen." Im ganzen hatten die Priester eine besonders bevorzugte Stellung inne. Ihnen stand das Recht zu, „bei allen kultischen Dingen die ersten zu sein, zuerst den Segen zu sprechen und zuerst ihren Anteil zu nehmen" (Git. 59b). Sie hatten einen besonderen Priestergerichtshof. Für die Tochter eines Priesters wurde das Doppelte in der Ketuba festgesetzt als für die Tochter eines gewöhnlichen Israeliten (Ket. 12a). Unter dem Volke bestand das Bestreben, sich mit den Priestern zu verschwägern, und nicht nur zur Zeit des zweiten Tempels, sondern auch in späterer Zeit galt dies als Mittel zur Bereicherung: „wer reich werden will, schließe sich Aarons Nachkommen an" (Pes. 49a). Das galt aber nur für einen Gelehrten; heiratete ein Am ha-Arez die Tochter eines Kohen, so „ist ihre Ehe unglücklich", und ein Gelehrter darf an einem derartigen Hochzeitsmahl nicht teilnehmen (ibid.). Diejenigen Familien, deren Töchter

Stellung der Priester

an Priester verheiratet wurden, galten als besonders vornehm, und ursprünglich durften nur Priester, Leviten und Israeliten, die ihre Töchter an Priester verheirateten, eine Ketuba unterschreiben (Tossef. Sanh. VII). Ebenso konnten nur diese Personen Richter in Kriminalprozessen sein (Sanh. IV, 2). Über andere ähnliche Vorrechte s. Tossaf. Ket. 24b.

Zugehörigkeit zu den Kohanim

Die Zugehörigkeit zu den Kohanim beruht seit der Zerstörung des Tempels nur auf Präsumption (Chasaka), nicht aber auf Gewißheit. Auf Gewißheit beruht sie nur dann, wenn der Betreffende seine Abstammung von einem Priester nachweisen kann, der noch im Tempel Dienst getan hat (כהן מיוחם, Kid. 76a). Für die Chasaka genügt es, wenn jemand erklärt: ich habe gesehen, daß er die Hände zum Priestersegen ausgebreitet oder als erster aus der Tora vorgelesen hat (Ket. 24b). Derartige Kohanim dürfen Speisen genießen, deren Heiligkeit nur auf Bestimmungen des Talmuds beruht; bei Speisen dagegen, die in der Tora für heilig erklärt worden sind, bedarf es eines כהן מיוחם, der seine Abstammung von einem Priester des Tempels nachweisen kann. Solange der Tempel stand, waren die Priester in Wachen (משמרות) eingeteilt, von denen jede eine Woche im Tempel Dienst tat. Die Wachen waren in Stammhäuser eingeteilt, und jedes Stammhaus hatte einen Tag in der Woche Dienst. Den Wache haltenden Priestern war der Genuß von Wein am Tage allgemein, außerdem den Angehörigen der betreffenden Stammhäuser auch in der Nacht des Dienstes verboten (Taan. 15b, 16a), und nach Maimonides gilt dies auch jetzt noch für einen כהן מיוחם, der weiß, zu welcher Wache oder zu welchem Stammhaus er gehört. Die Sorgfalt in bezug auf die Abstammung der Kohanim geht auf alte Zeiten zurück. Schon zur Zeit Esras wurde es den Kohanim, die sich nur auf Chasaka berufen konnten, weil ihr Stammbaum nicht aufzufinden war, solange verboten vom Hochheiligen zu essen, bis ein Priester für die Verwaltung der „Urim und Tummim" erstünde (Esra 2, 61–63). Zur Zeit des zweiten Tempels trat das Synedrion in der Quaderhalle zusammen und prüfte die Abstammung der Priester und Leviten; und ein Kohen, der für untauglich erklärt wurde, hüllte sich in schwarze Gewänder (Tossef. Sanh. VII).

Geltende Bestimmungen für die Kohanim

Die meisten Bestimmungen für die Kohanim hängen mit dem Tempel und der Heiligkeit Palästinas zusammen. Es gibt aber auch Bestimmungen, die noch heute die A. von den übrigen Israeliten unterscheiden. Es ist ihnen verboten, eine Geschiedene, eine Witwe, die die „Chaliza" (s. d.) vollzogen hat oder eine Proselytin zu heiraten oder sich an Toten zu verunreinigen (dies gilt nicht für die Tochter eines Kohen). An bestimmten Festtagen erheben sie ihre Hände zum Priestersegen. Bei der Auslösung der Erstgeborenen gibt man fünf Silbermünzen (Selaim) als Lösegeld dem Kohen. Auch die Erstgeburt des Viehs gehört dem Kohen; er darf aber erst dann davon essen, wenn ihm ein Makel anhaftet. Noch heute genießt der Kohen die Ehre, als Erster zur Tora aufgerufen zu werden, auch wenn gelehrte Israeliten in der Synagoge anwesend sind. Dagegen wandte sich Maimonides; nach ihm hätte ein gelehrter Israelit einem ungebildeten Kohen voranzugehen. Die Ehrfurcht des Volkes vor dem Priestertum ließ ihn jedoch mit seiner Ansicht nicht durchdringen.

M. G. S. Bi.

AARONSBURG, Städtchen im Staate Pennsylvanien in den Vereinigten Staaten, benannt nach dem Begründer Aaron Levy; dieser erwarb 1779 das Terrain, auf dem er 1786 mit dem Bau des Ortes begann. A. hat einen öffentlichen Platz Aaron's Square und einen Rahelweg zur Erinnerung an Aaron Levys Frau.

Publ. Am. Jew. Hist. Soc., Nr. 2, 1894, 157–63; *JE* I.

W.

AARONSOHN, AARON, palästinensischer Agronom. A. kam als Kind mit seinen Eltern aus Rumänien nach Palästina, wo sich sein Vater als Kolonist in Sichron-Jakob niederließ. Der Protektor der Kolonie Baron Rothschild ließ ihn in Frankreich Agronomie studieren. Nach Palästina zurückgekehrt, betätigte er sich praktisch in der Landwirtschaft, besonders bei der Anlage von Orangen-Pflanzungen. Daneben beschäftigte er sich mit der naturwissenschaftlichen, besonders botanischen und später geologischen Erforschung des Landes und legte umfangreiche Sammlungen an. Nach einem Aufenthalt in Berlin glückte es ihm, angeregt durch Prof. Schweinfurth, im J. 1906, den nur einmal 1855 von Kotschy am Hermon gefundenen wilden Emmer (eine Art Weizen) sowohl dort als auch in Nordpalästina wie auch später in Transjordanien, und zwar in sechzehn verschiedenen Formen, aufzufinden; eine Entdeckung, die in der wissenschaftlichen Welt Aufsehen erregte und Veranlassung gab, sowohl in Europa als auch in Amerika Kreuzungsversuche anzustellen, um wertvolle Weizensorten daraus zu züchten. 1910 begründete A. mit finanzieller Hilfe aus Amerika in Atlit, südlich von Haifa, eine fünfzig Hektar große

Versuchsstation, in der er Pflanzungen der verschiedensten Sorten von Wein, Oliven, Feigen und Maulbeeren anlegte sowie Versuche mit dem wilden Emmer und seinen Kreuzungsprodukten anstellte.

Von 1902 an publizierte A. eine Reihe von Abhandlungen über die Landwirtschaft und Botanik Palästinas. Während der großen Heuschreckeninvasion in Palästina im J. 1915 leitete er im Auftrage der türkischen Regierung die Bekämpfung der Plage. A. starb im J. 1918 bei einem Fliegerunfall im Ärmelkanal. Mit seinem Tode ging auch die Versuchsstation in Atlit ein.

F. K. O. Wa.

AB, ursprünglich der fünfte, nach der späteren Kalenderordnung der elfte Monat des jüdischen Kalenderjahres, fällt in die Monate Juli und August und hat 30 Tage. Der Monatsbeginn fällt auf Montag, Mittwoch, Freitag oder Sabbat. Der Name A. ist, wie alle Monatsnamen des jüdischen Kalenders, babylonischen Ursprungs. Er wird in der Bibel nicht erwähnt. Der Monat A. steht im Zeichen (Sternbild) des Löwen (vgl. das Buch Jezira V, 8). Am 7. (II. Kön. 25, 8–9) oder am 10. A. (Jer. 52, 12–13) wurde der erste Tempel in Jerusalem von Nebukadnezar zerstört, und zur Erinnerung an dieses Nationalunglück wurde der „Fasttag des fünften [Monats]" (Sech. 7, 3–5; 8, 19) eingesetzt. Nach der Mischna (Taan. IV, 6) wurde sowohl der erste wie der zweite Tempel am 9. Ab, nach Josephus (BJ VI, 4, 5) hingegen der zweite Tempel am 10. zerstört. Auch nach der Tossef. Taan. IV und der bab. und jer. Gemara z. St. wurde der größte Teil des Tempels am 10. eingeäschert (s. Ab, der neunte). Darum fasteten manche Fromme nicht nur am 9., sondern auch am 10., also zwei volle Tage. Seit der Zerstörung des 2. Tempels gilt die Zeit vom Monatsbeginn bis nach dem 9. Ab als Trauerzeit; der Talmud hielt den Monat A. für unheilbringend (Taan. 29 b). Nach der Mi. (ibid. IV, 7) ist mit dem Beginn der Woche, in die der Fasttag fällt, das Waschen der Leibwäsche und das Haarschneiden verboten, und am Vorabend des Fasttages darf kein Fleisch und kein Wein genossen werden. Eine Baraita beschränkt dieses letztere Verbot auf die Mahlzeit vor Beginn des Fastens. Später wurde es jedoch allgemeiner Brauch, sich des Fleisch- und Weingenusses (mit Ausnahme des Sabbats) sowie des Badens (Baraita in Taan. 29 b) vom 1. des Monats bis nach dem Fasttage zu enthalten („die neun Milchtage"), und das Haarschneideverbot wurde auf die Zeit vom 17. Tammus bis zum 10. Ab („die drei Trauerwochen", בין המצרים nach Kl. 1, 3) ausgedehnt. Auch werden in diesen drei Wochen keine Trauungen vorgenommen und freudige Veranstaltungen gemieden. Im Mittelalter erhielt der Monat den Beinamen „Menachem" (der Trostspendende). — Zur Zeit des zweiten Tempels war der Monat A. der Haupttermin der Holzspende für den Tempel (Mi. Taan. IV, 5). Am 15. feierte man das Fest der Holzspende (s. Ab, der fünfzehnte). Der Monat A. hat noch folgende Gedenktage: am 1. starb Aaron (Num. 33, 38); der Tag galt daher gegen Ende der gaonäischen Zeit in manchen orientalischen Gemeinden als Fasttag (Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, 24; Albiruni, Chronologie orientalischer Völker, ed. Sachau 282). Auch der 18. wurde von manchen als Fasttag begangen, weil nach einer Überlieferung in der Regierungszeit des Königs Achas an diesem Tag einmal das „ewige Licht" im Tempel erlosch und man darin ein böses Omen sah. Der 24. wird in der Fastenrolle als Festtag genannt, mit der Begründung תבנא לדיננא („wir verschafften unseren Rechtsnormen wieder Geltung"). Nach der B. Bat. 115 b angeführten Baraita scheinen die Worte zu bedeuten, daß an diesem Tage die Rechtsauffassung der Pharisäer bezüglich des Erbrechts der Töchter gegenüber der abweichenden Meinung der Sadduzäer in der Praxis durchdrang. Jedoch heißt es in unseren Talmudausgaben a. a. O.: „am 24. Tebet;" Ms. München hat statt dessen: „am 28. A.". Das Datum der Druckausgaben (24. Tebet) findet sich auch in dem Scheeltot des R. Achai, Wochenabschnitt Pinchas, doch heißt es dort יתבנא בדינא statt תבנא לדיננא. Vermutlich hat ein anderes historisches Ereignis, das sich am 28. Tebet abgespielt hatte, nämlich die Aufhebung der syrischen Gerichtsbarkeit zur Zeit der Makkabäersiege (vgl. den Text der Fastenrolle: בעשרין ותמניא בטבת יתיבת כנישתא על דינא), diese Verwechslung des Datums veranlaßt, und zwar wurde die LA בכ"ד בטבת auf Grund des Kommentars R. Samuel b. Meirs (Raschbam) z. St. in unsere Talmudausgaben aufgenommen. Der Monat A. gehörte zu den Monaten, in denen zur Zeit der Neumondsbestimmung durch den obersten Gerichtshof in Jerusalem Boten nach allen Teilen der Diaspora ausgesandt wurden, um den Monatsbeginn amtlich bekanntzugeben, damit überall am richtigen Tage gefastet würde (Mi. R. H. I, 3). Der Sabbat vor dem Fasttage wurde „Strafsabbat" (שבתא דפורענותא) genannt; in späterer Zeit erhielt er, nach dem ersten Worte der Haftara, die Bezeichnung שבת חזון. Obwohl sonst jede Bekundung von Trauer am Sabbat verboten ist, wurde es vielfach Brauch, an diesem Sabbat keine oder wenigstens nicht alle Feiertagsgewänder anzulegen. Fällt der 9. Ab selbst auf Sabbat, so wird auch in der Synagoge

die heilige Lade nicht mit dem sonst für den Sabbat bestimmten Vorhang geschmückt (vgl. Sch. Ar. O. Ch. 551). Die sieben auf den 9. Ab folgenden Sabbate wurden „Trostsabbate" (שבתות דנחמתא) genannt; der Sabbat nach dem Fasttag hat, nach dem ersten Worte der Haftara, die Bezeichnung שבת נחמו. In den sefardischen Synagogen Palästinas ist es Brauch, am 20. A. die Veranstaltung der öffentlichen Auflösung unbedachter Gelübde (התרת נדרים) vorzunehmen, die bei den Aschkenasim am Vorabend des Neujahrsfestes oder des Versöhnungstages üblich ist (Luncz, Jeruschalajim I, 57). J. N. S.

AB, DER FÜNFZEHNTE (חמשה עשר באב), Festtag. Nach der Tradition der Mischna (Taan. IV, 8) pflegten die Töchter Jerusalems, ohne Unterschied des Standes, am Versöhnungstage und am 15. Ab sich in die Weinberge zu begeben, um dort im Reigen zu tanzen. Alle trugen ausgeliehene weiße Gewänder, um die Armen nicht zu beschämen. Die Schönen sangen (Taan. 31a): „Jüngling, richte deine Augen auf die Schönheit, denn die Frau ist um der Schönheit willen geschaffen". Die Vornehmen sangen: „Jüngling, schau auf die edle Abkunft, denn die Frau ist um der Kinder willen da". Abweichend ist hierin die Mischnatradition, die ein einheitliches Lied mitteilt, das mit einem Vers der Sprüche schließt: „Trügerisch ist der Reiz, vergänglich ist die Schönheit, nur die gottesfürchtige Frau sei gepriesen". Für dieses Fest werden in der Traditionsliteratur verschiedene Gründe angegeben. Die Mischna (Taan. IV, 5) berichtet, daß der 15. Ab als der Tag der Holzspende (zur Unterhaltung des Feuers auf dem Opferaltar) für die Priester, die Leviten und alle, die ihre Stammeszugehörigkeit nicht kannten, bestimmt war. Meg. Taan. V heißt es: „am 15. Ab, dem Tag der Priesterholzspende, soll nicht getrauert werden". Graetz vermutet, daß der 15. Ab ein antisadduzäisches Fest war zur Erinnerung an die Aufhebung eines wohl durch Alexander Jannai erlassenen Verbots, das sich gegen die Holzspende richtete. — R. Elieser b. Hyrkanus (im ersten Jht. p.) führt einen zweiten Grund an: Mit diesem Tage beginnt die Kraft der Sonnenstrahlen abzunehmen, und man hörte auf, Holz für den Altar zu fällen (Taan. 31a). — Aus späterer Zeit liegen sechs Erklärungen für dieses Fest vor: 1. Am 15. Ab wurde es den einzelnen Stämmen erlaubt, sich untereinander zu verschwägern (R. Jehuda im Namen Samuels, B. Bat. 121a, mit Bezug auf Num. 36, 8 f.). 2. Von diesem Tage an durften die Benjaminiten wieder Israelitinnen heiraten (R. Josef im Namen R. Nachmans, ibid., im Hinblick auf Richt. 21, 18f.). 3. Am 15. Ab hörte das Sterben in der Wüste auf (Rabba bar bar Chana im Namen R. Jochanans, ibid. 121b, bezugnehmend auf Num. 14, 32). 4. König Hosea b. Ela hob nach der Tradition am 15. Ab die Wachtposten, die König Jerobeam I. eingesetzt hatte, um die Israeliten an den Wallfahrten nach Jerusalem zu verhindern, wieder auf (Ulla ibid., mit Bezug auf I. Kön. 12, 32 und II. Kön. 18, 4). 5. An diesem Tage durfte man die Gefallenen von Betar beerdigen (R. Matni, ibid.). 6. Am 15. Ab hörte man auf, Holz für die Feuerung des Altars zu fällen (Rabba und R. Josef, gestützt auf den erwähnten Ausspruch R. Eliesers, ibid.). Man nannte ihn deshalb „Tag des Beilbruchs" (יום תבר טגל), an dem man das Beil als überflüssiges Gerät zerbrechen kann. Von diesem Tag an soll man sich auch am Abend mit der Tora beschäftigen, da die Tage kürzer zu werden beginnen. (Alle aufgezählten Begründungen finden sich in Taan. 26b, 30b, 31a; B. Bat. 121a und b = j. Taan. IV, 69c). Auch Josephus (BJ II, 17, 6) erwähnt das Fest der Holzspende, nur verlegt er es auf den 14. Ab (τῆς τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης usw. יו"ט של קרבן עצים), u. zw. mit den Worten: „Es bestand der Brauch, daß jedermann an diesem Tage Holz in den Tempel brachte, damit die Feuerung des Brandopferaltars keine Unterbrechung erleide." Nach Zipser wurden in der Nacht vom 14. zum 15. Ab in Jerusalem Freudenfeuer angezündet, wie es auch die Syrer gelegentlich des Sommer-Solstitiums taten; entsprechend wurde ja auch der 15. Schebat als Fest des Winter-Solstitiums gefeiert. Das Fest wäre somit ein weltliches, das den Heiden entlehnt und ins Judentum aufgenommen wurde.

Zipser, Des Flavius Josephus Werk über das hohe Alter des jüdischen Volkes (nach hebr. Originalquelle), ed. A. Jellinek 1871, p. 127; *Herzfeld*, Gesch. Isr. II, 144f.; *Graetz* III⁴, 571 und 707; *Derenbourg*, Hist., p. 109, Nr. 2; *Hamburger* II, 881ff.; *Schürer* II, 316; III, 378; *Kohler*, JE I, 25 f.; *Guttmann*, Mafteach, s. v. Ab. M. G.

AB, DER NEUNTE (תשעה באב), Tag der Trauer um die Zerstörung des ersten und zweiten Tempels. Betreffs des Tages, an dem die Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier im J. 586 a. stattfand, enthält die Bibel zwei sich widersprechende Angaben. An zwei Stellen, Jer. 52, 12 und II. Kön. 25, 8, wird zwar die Erzählung von der Zerstörung des Tempels gleichlautend wiedergegeben; als Datum aber, an dem das Heiligtum verbrannt wurde, wird bei Jeremia der 10. Ab, in II. Kön. hingegen der 7. Ab genannt. Der Talmud sucht diesen Widerspruch auf folgende Weise zu lösen: Nach Tossef. Taan. III (ähnlich Taan. 29a) sollen am 7. Ab

die Babylonier den Tempel erstürmt und die Säulen zerstört haben; am 7., 8. und 9. rissen sie den Tempel nieder; gegen Abend des 9. wurden die Trümmer in Brand gesteckt, und bei Sonnenuntergang des 10. lag der ganze Bau in Asche. Von R. Jochanan ist der Ausspruch bekannt, er würde den 10. Ab als Trauertag festgesetzt haben, wenn er in jenem Zeitalter gelebt hätte (ibid.; nach Jalk. zu II. Kön. 251: R. Jochanan ben Sakkai). Was das Datum der Zerstörung des zweiten Tempels betrifft, so ist es nach Jos. BJ VI 4 den 10. Ab anzusetzen; die Talmudgelehrten setzten aber den 9. als Fasttag an, weil an diesem Tage der Brand des Tempels begonnen hat. Die Karäer hingegen halten an der anderen Überlieferung fest und begehen den Trauertag am 10. Ab.

Ursprung des Trauertags

Der 9. Ab gilt auch sonst als ein unheilvoller Tag für Israel. Die Tradition läßt auch die Kundschafter, die aus der Wüste nach Kanaan geschickt wurden, ihren ungünstigen Bericht über das Land (Num. 13) am 9. Ab erstatten (Taan. 29a). In jener Nacht (nach Rückkehr der Kundschafter) weinte „das ganze Volk" (Num. 14, 1). Daraufhin sprach Gott: „Ihr weint diesmal ohne Grund; ich will darob das Weinen an diesem Tage zu einer Dauereinrichtung festsetzen." Am neunten Ab wurde dann über jene Generation die Strafe verhängt, nicht in das Land Kanaan einzuziehen, sondern während einer vierzigjährigen Wanderung in der Wüste auszusterben (Num. 14, 26ff.; Taan. IV, 6). Eine Baraita erzählt ferner, daß in den folgenden Jahren an einem jeden achten Ab Mose ausrufen ließ: „Bereitet euch Gräber", worauf sich jeder ein Grab grub, in dem er übernachtete. Am Morgen wurde verkündet: „Die Lebenden mögen sich von den Toten trennen", und es ergab sich jedes Jahr, daß über fünfzehntausend fehlten (j. Taan. IV, 66c; vgl. Raschi zu Taan. 30b). — Die Mischna zählt fünf unglückliche Ereignisse auf, die am 9. Ab stattfanden: die Bestrafung der aus Ägypten ausgezogenen Israeliten, die Zerstörung der beiden Tempel, die Eroberung von Betar und die Umwandlung der Stadt (Jerusalem) zum Pflugacker (Taan. IV, 6). Später wurde zu den unheilvollen Ereignissen des 9. Ab auch die Vertreibung der Juden aus Spanien im J. 1492 gezählt.

Der Brauch, den 9. Ab als Trauertag zu begehen, datiert noch aus der Periode des babylonischen Exils. Unmittelbar nach der Zerstörung des ersten Tempels begann man an diesem Tage als Zeichen der Trauer zu fasten. Nach der Rückkehr der Juden aus dem Exil befragten sie ihre Priester und Propheten, ob auch weiter gefastet und getrauert werden müsse. Die Antwort, die der Prophet Secharja (7,4ff). im Namen Gottes erteilte, ist für die Stellung der Propheten zur Institution der Fast- und Trauertage im allgemeinen bezeichnend. Als das Entscheidende an der Buße werden nicht die religiösen Zeremonien, sondern die Werke der Menschen angesehen, und dementsprechend sollen die Trauertage zu Festtagen umgewandelt werden. Doch bedeutet nach Ansicht des Talmuds diese Prophetie keine Aufhebung der Fasttage schlechthin; sie bleiben vielmehr bedingungsweise erhalten. Wenn die Zeiten sich günstiger gestalten sollten, würden die Trauertage zu Freudentagen verwandelt werden; solange aber die Herrschaft fremder Völker über Israel fortbesteht, soll die Fastenvorschrift in Geltung bleiben. Ist die Zeit gekommen, wo die Unterdrückung Israels aufgehört, so wird das Fasten fakultativ sein; nur am 9. Ab soll das Fasten auch dann eine Pflichtvorschrift bleiben (R. H. 18b). Ob die Juden während der ganzen Epoche des 2. Tempels am 9. Ab gefastet haben, ist mit Sicherheit den Quellen nicht zu entnehmen. Aus einer Quelle des Talmuds hat man herauslesen wollen, daß man auch damals das Fasten beobachtet hat. R. Elieser be-R. Zadok, der zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels gelebt hat, berichtet, daß einmal der 9. Ab auf Sabbat fiel und deshalb das Fasten auf den 10. verlegt wurde. Seine Familie fastete aber auch diesen Tag nicht zu Ende, da damals ein Familienfest aus Anlaß der Darbringung der Holzspende stattfand (Taan. 12a). Da die Holzspende aber nur während des Bestandes des Heiligtums dargebracht werden konnte, wollte man daraus entnehmen, daß auch zur Zeit, als der zweite Tempel noch bestand, gefastet wurde (Katzenelson, Jewr. Enz. I, 33). In Wahrheit beweist dieser Satz eher das Gegenteil, wie ja auch die Tossefta sagt: „An jenem Tage darf weder getrauert noch gefastet werden, weder vor der Zerstörung noch nach der Zerstörung des Tempels." R. Josse meinte, nach der Zerstörung sei dies erlaubt; darauf sagte R. Elieser b. Zadok: „Ich gehöre zu den Enkeln des Senaa b. Benjamin, und als A. auf Sabbat fiel, haben wir ihn verlegt und auch dann nicht zu Ende gefastet (Toss. Taan. III; vgl. auch j. Taan. IV, 68b). Mose Sofer (Chatam Sofer, Orach Chajim 157) folgert aus einer Stelle im Josippon, daß in den letzten 40 Jahren vor der Zerstörung des 2. Tempels es üblich war, am 9. Ab zu fasten, was aber im Widerspruch zu den oben zitierten Stellen der Tossefta und des Jeruschalmi steht. — Wie die Juden, die zur Zeit des 2. Tempels in Babylonien

Zur Zeit des zweiten Tempels

Der neunte Ab
(nach Kirchner, „Jüdisches Ceremonial")

lebten, sich am 9. Ab verhielten, ist mit Sicherheit den talmudischen Quellen nicht zu entnehmen. Die Mischna berichtet, daß die Boten, die aus Jerusalem zur Verkündigung des Neumonds sechsmal jährlich ausgesandt wurden, auch im Monat Ab in die Diaspora gingen „wegen des Fastens", das in diesem Monat fällig war (R. H. 18a). Ob es auch für die Zeit des zweiten Tempels galt, wird nicht mitgeteilt. Maimonides schreibt in seinem Kommentar: „Man habe zur Zeit des 2. Tempels weder am 10. Tebet, noch am 17. Tammus gefastet; der 9. Ab aber, der ein Gedenktag so zahlreicher Unglücke war, wurde als Fasttag begangen, obgleich man dazu nicht verpflichtet gewesen sei." Offenbar beziehen sich die Ausführungen von Maimonides auf die Diaspora. Demgegenüber geht aus den Tossafot R. H. 18b hervor, daß in der Diaspora am 9. Ab nicht gefastet wurde, denn darin wird der Satz הואיל ונכפלו בו צרות in dem Sinne gedeutet, daß ein und dasselbe Unglück sich an diesem Tag wiederholt haben soll; zur Zeit aber, da der 2. Tempel noch bestand, war eine Wiederholung desselben Unglücks nicht eingetreten.

Hinsichtlich der Verwandlung der Stadt in einen Pflugacker, die die Mischna ebenfalls mit dem 9. Ab verbindet, gibt es verschiedene Hypothesen. Jost, Gesch. III, 182 vermutet, daß dieses Ereignis noch vor der Eroberung von Betar stattgefunden habe und erblickt einen Beweis dafür in der Baraita Taan. 29a, wo von Rabban Gamliel II. die Rede ist, der bereits vor dem Kampf um Betar lebte. Auch Rapoport, Erech 36 und Halevy, Dorot I, 5, 76 stimmen dieser Auffassung zu. Andere (so z. B. Grätz III) verlegen dieses Ereignis in die Zeit nach dem Falle von Betar und beziehen es auf die Errichtung der römischen Kolonie Aelia Capitolina auf dem Boden Jerusalems. Diese römische Siedlung durften die Juden nicht betreten, und nur am 9. Ab war es ihnen gestattet (Munter 96f.).

Die Zerstörung des Tempels rief im Volke Verzweiflung und Zerknirschung hervor, die vielerorts darin ihren Ausdruck fand, daß man dazu aufforderte, asketisch zu leben, z. B. sich des Fleisch- und Weingenusses zu enthalten. R. Josua, der Führer jener Generation, trat dieser übertriebenen Verzweiflung entgegen (Tossef. Sota XV; B. Bat. 60b). Außer einigen Trauerzeichen, die dauernd bekundet wurden, sollte die Trauer nur im Monat Ab und insbesondere am 9. dieses Monats uneingeschränkten Ausdruck finden. Und tatsächlich begann man unmittelbar nach dem Untergang des Tempels am 9. Ab zu fasten. Davon zeugen die Worte des R. Elieser b. Zadok, der doch eine geraume Zeit vor dem Aufstand des Bar Kochba lebte (vgl. j. Sukka V, 55).

Nach den Vorschriften des Talmuds beginnt die Trauer bereits am 1. Ab, erreicht aber erst am 9. ihren Höhepunkt. Sie beginnt mit der sog. Zwischenmahlzeit (סעודה המפסקת). Bei dieser Mahlzeit dürfen weder Fleisch noch Wein genossen werden, noch darf sie aus zwei Gängen bestehen. Die Frommen legten sich noch darüber hinaus andere Erschwerungen auf und erzählten, daß man R. Jehuda b. Ilai am Vorabend des 9. Ab Brot mit Salz vorsetzte, während er zwischen Ofen und Herd saß und ein Krüglein Wasser trank, in tiefste Trauer versunken, als ob die Leiche eines Verwandten vor ihm läge (Taan. 30a; vgl. auch, was über Rab in j. Taan. IV, 69c erzählt wird). Alle Trauerbräuche, die für die Trauer um einen Toten gelten, finden auch am 9. Ab ihre Anwendung (Taan. 30a). So darf man am 9. Ab kein Torastudium treiben, es sei denn unbekannte Stellen, die Schwierigkeiten bereiten; auch dürfen die Klagelieder, Hiob, und die Teile des Buches Jeremia, die über das Unheil berichten, gelesen werden. Ferner gelten für den 9. Ab alle Verbote der Fasttage, und zwar bereits vom Vorabend an, ja selbst vom Eintritt der Dämmerung (Pes. 54b). Das

Zur Zeit des Talmuds

Gottesdienst am neunten Ab
(nach Bodenschatz, „Kirchliche Verfassung")

Waschverbot, das für den 9. Ab gilt, ist auch als Trauervorschrift aufzufassen (Taan. 13a). Ein Arbeitsverbot wurde hingegen nicht erlassen; dieses blieb vielmehr der Ortssitte anheimgestellt. Falls der 9. Ab auf Sabbat fällt, wird der Fasttag auf den 10. verschoben. R. Jehuda ha-Nassi wollte in solchem Falle das Fasten überhaupt aufheben, doch stimmten ihm die Talmudgelehrten nicht zu (Meg. 5b).

Im Mittelalter wurden die Trauergebräuche, dem Zeitgeist entsprechend, noch verschärft. Manche Gelehrte unterließen es, am A. Kopf-Tefillin anzulegen (Maimonides, Taan. VIII, 11). In Deutschland war die Sitte üblich, vormittags überhaupt keine Tefillin anzulegen; das gleiche gilt für den Gebetmantel. Von Mittag an pflegte man in der rigorosen Beobachtung der Trauerbräuche etwas nachzulassen, weil einer alten Tradition zufolge der 9. Ab der Geburtstag des Messias sei (j. Ber. II, 59). Dieser Glaube kam der Ausbreitung der sabbatianischen Bewegung zugute. Da Sabbatai Zebi am 9. Ab 1626 geboren wurde, befestigte sich in seiner Anhängerschaft der Glaube, daß er der Messias sei. Tatsächlich hob er den Fasttag am 9. Ab auf, weil die Erlösung durch ihn bereits gekommen sei. In verschiedenen Ländern des Ostens pflegen sich noch heute Frauen am 9. Ab festlich zu schmücken zum Zeichen, daß sie zum Empfang des Messias bereit seien.

Im Mittelalter

Die Bräuche, die für den 9. Ab gegenwärtig gelten, beziehen sich vornehmlich auf die synagogalen Riten. Sie sind, was gewisse Einzelheiten betrifft, in einer Reihe von Ländern verschieden. Überall ist es Sitte, am Vorabend des 9. Ab den Vorhang von der heiligen Lade zu entfernen. Die sefardischen Juden hängen an diesem Tag einen besonderen schwarzen Vorhang vor die Lade. Die Gemeinde sitzt an

diesem Abend ohne Schuhe auf niedrigen Bänken, und der Vorbeter trägt das Gebet mit leiser Stimme vor. Nach dem Kaddischgebet wird mit der Verlesung der Klagelieder begonnen. Hinsichtlich der Zeit, da man mit dieser Verlesung beginnen soll, bestanden früher verschiedene Bräuche: Nach Soferim 18, 7 begannen manche mit der Vorlesung der Klagelieder schon am Abend, die anderen erst am Morgen nach der Vorlesung aus der Tora. Später ist es allgemeiner Brauch geworden, die Klagelieder schon am Abend zu lesen. In manchen Orten löscht man die Lichter nach der Verlesung der Klagelieder ganz aus. Manche wechseln ihre Plätze in der Synagoge, was ein Trauerbrauch ist. Es ist allerorts Sitte, daß am A. nicht gegrüßt wird (ibid.); dies geht auf einen alten Brauch zurück, der bereits auch in Tossef. Taan. III erwähnt wird. Wer zur Tora aufgerufen wurde, sagte die Benediktion in ihrer Trauerfassung: „Gelobt sei der gerechte Richter." In alten Zeiten stellte man in manchen Orten die Torarolle, schwarz umhangen, auf den Boden und rief dabei aus: „Gefallen ist die Krone von unserem Haupte" (Sof. 18, 7). In Süddeutschland pflegt man auch jetzt die Tora am 9. Ab ohne Teamin (Akzente-Melodie) zu lesen. Diejenigen, die am Morgen zur Tora aufgerufen werden, besteigen am Nachmittag wieder den Almemor, da man morgens das Gebet „Mi sche-berach" nicht sagt und es am Nachmittag nachholt. In den jemenitischen Gemeinden löscht man am Abend nach dem Gebet die Lichter aus, und der Vorbeter verkündet die Zahl der Jahre, die seit der Zerstörung des zweiten Tempels verflossen sind. Er schließt mit den Worten: „Jeder Generation, in deren Tagen das Heiligtum nicht aufgerichtet wurde, ist es anzurechnen, als ob in ihren Tagen das Heiligtum zerstört worden sei." Darauf bricht das Volk in Weinen aus. Am Morgen wird die Tora schwarz umhangen. Es wird Asche auf sie gestreut, und der Vorbeter ruft aus: „Traure Tora, denn deine Herrlichkeit ist zerstört." (Eben Sappir 107).

Die synagogalen Trauerbräuche der Gegenwart

In talmudischer Zeit wurde unter dem Worte Klagelieder lediglich die biblische „Megillat Echa" verstanden. Aber schon im Mittelalter wurden noch viele andere Litaneien und Elegien hinzugefügt, in denen die Trauer des Volkes um die Vernichtung seines Heiligtums und um die Zerstreuung des Volkes zum Ausdruck kam. Die zahlreichen unglücklichen Ereignisse, die das jüdische Volk heimsuchten, gaben Anlaß zur Entstehung immer neuer Trauerdichtungen, die ebenfalls in das Ritual für den 9. Ab aufgenommen wurden. Die sefardischen Trauerbräuche weichen in vielen Einzelheiten von denen der aschkenasischen ab; auch besteht in jedem Lande eine andere Reihenfolge in der Rezitation der Klagelieder. Besondere Wertschätzung und Anerkennung haben die Elegien des R. Jehuda ha-Levi gefunden, die in alle Kinotbücher aufgenommen wurden. Von den Trauerliedern, die auf spätere Ereignisse Bezug nehmen, ist insbesondere das Trauerlied über die Verbrennung der Tora in Paris 1255 hervorzuheben, das in allen aschkenasischen Kinot enthalten ist. Es beginnt mit den Worten: „Schaali Serufa ba-Esch". Sein Verfasser ist R. Meir aus Rothenburg. Das Trauerlied: „Arse ha-Lebanon Addire ha-Tora", das auf den Tod der Märtyrer verfaßt wurde, wird vom Rabbiner oder von einem würdigen Gelehrten in der Gemeinde verlesen. Beim Vorlesen der Trauerlieder nimmt man auf möglichst niedrigen Sitzen Platz. Nur beim Vortragen des letzten Liedes „Eli Zion we-Areha" erhebt man sich von den Sitzen. Nach dem Verlesen der Klagelieder begibt man sich auf den Friedhof, um sich in Trauer mit den Frommen der vergangenen Geschlechter zu vereinen. Im Osten hat sich der seltsame Brauch eingebürgert, daß sich die Knaben am 9. Ab mit Kletten bewerfen. Der Ursprung dieser Sitte ist unklar; vermutlich stammt sie aus den Tagen der sabbatianischen Bewegung und bezweckte wohl, durch diesen spielerischen Zug von der Trauer abzulenken.

Die Klagelieder

Am Nachmittag werden die strengeren Trauerbräuche nicht mehr beobachtet. Beim Beten umhüllt man sich mit dem Gebetmantel und legt Tefillin an. Ins Achtzehngebet wird, wie in allen Fasttagen, das Gebet um Erhörung (Anenu) und in die Benediktion von der Rückkehr nach Zion das Trostgebet (Nachem) eingeschaltet. Das letztere wird nur am Nachmittag gelesen, und zwar deshalb, weil man am Vormittag in tiefer Trauer, wie um einen noch unbestatteten Toten, keinen Trost annehmen darf. Wenn auch der Fasttag mit dem Erscheinen der Sterne als beendet gilt, pflegt man doch einen Teil der Trauerriten auf den 10. Ab bis zum Mittag auszudehnen und enthält sich bis dahin des Genusses von Fleisch und Wein.

Zunz, Rit. 88ff.; *Elbogen*, Gottesd. 128ff., 229ff.

M. G. S. Bi.

AB BET-DIN („Vater des Gerichtshofs", d. h. Gerichtspräsident), Ehrentitel jüdischer Gelehrter, der schon zur Zeit der „Sugot" (der ältesten Tradentenpaare) als Amtsbezeichnung für den zweiten Vorsitzenden des obersten Gerichtshofs

in Jerusalem gebräuchlich war und noch in der Gegenwart als Titel des Gemeinderabbiners fortbesteht.

Die ältesten Tradentenpaare

Von den erwähnten ältesten Tradentenpaaren fungierte der in der Mischna (Chag. II, 2; vgl. Abot I, 4–12) jeweils erstgenannte als erster Vorsitzender oder Nassi, der an zweiter Stelle genannte als Ab Bet-Din. Geiger (Urschr. 116) und nach ihm mehrere Forscher wie Kuenen (Gesammelte Abhandlungen 49–81), Wellhausen (Pharisäer . 39) und Schürer (II, 202 ff.) haben den historischen Charakter der in Chag. II, 2 enthaltenen Tradition verneint, weil sie glaubten, die Angaben dieser Mischna mit den übereinstimmenden Berichten des Josephus und der Evangelien, die nur den Hohepriester als einziges Oberhaupt des großen Synedrions in Jerusalem kennen, nicht in Einklang bringen zu können. Nach der Ansicht der genannten Forscher stelle die Mischna Chag. II, 2 eine willkürliche Übertragung der Organisationsform im Lehrhause des Patriarchen Jehuda I. (הנשיא) auf die völlig andersgeartete ältere Zeit dar; die Amtsbezeichnung der in der Mischna aufgezählten Gelehrten als Nassi und A. wäre demnach eine Einschaltung aus dem zweiten Jht. Dieser Auffassung schlossen sich auch Loeb (REJ 1889, 188 ff.), Jelski (Die innere Einrichtung des großen Synedrions 37 ff.) und Bacher (Hastings, Dictionary IV, 400 b ff.) an. Demgegenüber weist D. Hoffmann (Oberster Gerichtshof 31 ff.; Die Präsidentur im Synedrium, Mag. W. J. 1878, 94–99) auf den unverkennbar historischen Charakter folgender Berichte hin: a) Mi. Eduj. V, 6, wo erzählt wird, daß die Weisen Akabja b. Mahalalel (1. Jht.) in Aussicht stellten, ihn zum „A. in Israel" einzusetzen, wenn er vier Lehrsätze, die sie für unrichtig hielten, widerrufen würde und b) Tossef. Sanh. II, 6 (Sanh. 11 b; j. Sanh. 18 d; Maas. Sch. 56 c), wo der Wortlaut von drei Sendschreiben R. Gamliels I. (oder II.?) als Vorsitzenden des großen Bet-Din an die Gemeinden Palästinas und der Diaspora wiedergegeben wird. Auch Büchler (Das Große Synedrion 154 ff.) hält den Bericht in Chag. II, für geschichtlich und weist nach, daß derselbe spätestens einem Tradenten der 3. Tannaitengeneration in der vorhadrianischen Zeit angehört. Den Widerspruch zwischen der tannaitischen Überlieferung und dem Zeugnis der hellenistischen Quellen löst Büchler durch die Annahme, daß es sich um zwei verschiedene Körperschaften handle. Das große Bet-Din in der Quaderhalle des Tempels, dessen Oberhäupter der Nassi und der A. waren, und das als oberste religiöse Behörde fungierte, ist nach ihm von dem großen Synedrion des Josephus und der Evangelien zu unterscheiden, das keinerlei religionsgesetzliche, sondern ausschließlich strafrechtliche und politische Befugnisse hatte, und dessen Vorsitzender der Hohepriester war.

Nassi und A. unter Hillels Nachfolgern

Das letzte Gelehrtenpaar, das in der Mi. Chag. II, 2 genannt wird, bildeten Hillel und Schammai. In welcher Weise unmittelbar nach ihrer Amtszeit der Vorsitz im großen Bet-Din organisiert war, geht aus den Quellen nicht klar hervor. Den obenerwähnten Bericht über die drei Sendschreiben R. Gamliels beziehen die meisten neueren Forscher auf Gamliel I. (הזקן); dieser war demnach Nassi, d. h. Leiter der obersten Gerichtsbehörde, zu deren Befugnissen die Festsetzung des Kalenders, insbesondere die Bestimmung eines Schaltmonats, gehörte. Daß es neben ihm jedoch noch einen A. gegeben hätte, ist nirgends angedeutet. Von Simeon, dem Sohne Gamliels I., sind im Midrasch ha-Gadol zu Deut. 26, 13 (s. Hoffmann in Hildesheimers Jubelschrift, hebr. Teil 30) zwei Sendschreiben ähnlicher Art wie die seines Vaters überliefert, die er in Gemeinschaft mit R. Jochanan b. Sakkai an die palästinensischen Gemeinden gerichtet hat. Manche Forscher schließen daraus, daß R. Jochanan b. Sakkai als A. neben dem Nassi R. Simeon b. Gamliel I. fungierte (s. Büchler, a. a. O. 139). Unter Gamliel II. (ר' גמליאל דיבנה), dem Sohne Simeon b. Gamliels I., wirkte, nach B. Kam. 74 b, R. Josua b. Chananja als A. In j. Ber. 7 d wird berichtet, daß nach der Wiedereinsetzung Gamliels II. in die Nassi-Würde R. Eleasar b. Asarja, der bei der Amtsentsetzung Gamliels Vorsitzender des obersten Gerichtskollegiums geworden war, mit der Würde des A. bekleidet wurde, um nicht ganz verdrängt zu werden. Vgl. dagegen den Bericht in Ber. 28 a.

A. und Chacham

Unter dem Patriarchat R. Simon b. Gamliels II. in Uscha wurde (nach der Erzählung des dem 3. Jht. angehörenden pal. Amoräers R. Jochanan, Hor. 13 b) die oberste Religionsbehörde in der Weise reorganisiert, daß neben den Ämtern des Nassi und des A. das des Chacham als eines dritten Vorsitzenden geschaffen wurde, und zwar fungierte neben dem Nassi Simeon b. Gamliel II. R. Nathan als A. und R. Meir als Chacham. Nach Rapoport hatte der A. zivilrechtliche, der Chacham hingegen rituelle Entscheidungen zu treffen. Zweifelhaft bleibt es, ob unter R. Jehuda ha-Nassi, dem Sohne und Nachfolger des Simeon b. Gamliel II., die Würden des A. und Chacham fortbestanden. Vielleicht vereinigte dieser angesehenste Gesetzeslehrer, der Redaktor der

Mischna, alle drei Ämter des obersten Gelehrtenkollegiums in seiner Person. Büchler (a. a. O. 164, Anm. 145) glaubt in einer Stelle des Midrasch Koh. r. eine Andeutung dafür zu finden, daß R. Ismael b. R. Jose und R. Chija die Würden des A. und des Chacham unter dem Patriarchen R. Jehuda ha-Nassi bekleidet hätten. Dieser bestimmte in seiner Ket. 103b mitgeteilten letztwilligen Verfügung seine beiden Söhne Gamliel und Simeon für die Würden des Nassi und Chacham (vgl. jedoch die Erklärung der Gemara hierzu) und ordnete ferner an, daß Chanina b. Chama den Vorsitz im Lehrhause führen, also wohl das Amt des A. bekleiden sollte.

Sonstiger Gebrauch des Titels A.; verwandte Bezeichnungen

A. war auch die Bezeichnung für die Leiter der lokalen Lehrhäuser und der innerhalb derselben wirkenden dreigliedrigen und dreiundzwanziggliedrigen Gerichtskollegien. (Vgl. Büchler, l. c. 176; Guttmann, Mafteach I, 83). Später nannte man jeden bedeutenden Gesetzeslehrer A. Zur Zeit der Tannaiten finden wir verschiedene Ehrentitel, die vielleicht mit dem des A. identisch sind: 1. Rosch Bet-Din, zur Zeit R. Jochanan b. Sakkais (er verordnete, daß auch bei Abwesenheit des Rosch Bet-Din die Zeugen sich nur nach dem Sitz des Gerichtshofes zu begeben brauchten, Mi. R. H. IV, 4). 2. Mufla schebbe-Bet-Din oder Mufla schebbe-Sanhedrin (der Hervorragendste im Synedrion, Hor. I, 4), nach Rapaport und den meisten Forschern mit dem A. identisch (Reifmann faßt „Mufla" als besondere Würde auf).

Halachische Bestimmungen

Der Würde des A. entsprach auch seine Stellung. Bei den öffentlichen Bittgängen an den Fasttagen war sein Platz unmittelbar hinter dem Nassi; zum Zeichen der Buße und Zerknirschung schüttete man Asche auf das Vorbeterpult, auf das Haupt des Nassi und auf das des A. (Taan. II, 1). Aus einer Baraita geht hervor, daß man bemüht war, die Ehrenrechte des A. dem Nassi und dem Chacham gegenüber zu wahren, damit kein Zwiespalt entstünde. So standen, wenn der Nassi eintrat, alle Anwesenden auf und setzten sich erst, wenn er sie dazu aufforderte. Wenn der A. eintrat, erwies ihm je eine Reihe auf jeder Seite diese Ehre; wenn der Chacham eintrat, standen nur einzelne nach einer bestimmten Ordnung auf (Tossef. Sanh. VII, 8; Hor. 13b; j. Bik. III, 65c). Wenn jemand vom A. in den Bann getan war, so war diese Strafmaßnahme auch für den Chacham bindend, nicht aber für den Nassi (j. Mo. kat. III, 81d). Zur Trauer beim Tode eines A. entblößte man die linke Schulter; in der Synagoge wechselte man die Plätze; die Lehrtätigkeit wurde in allen Lehrhäusern seiner Stadt eingestellt (Mo. kat. 22b), und jedermann machte sich, wie beim Tode eines Nassi, einen Riß ins Gewand, der nicht wieder zusammengenäht werden durfte (ibid. 26a). Im Lehrhause von Uscha wurde verordnet, einen A., der sich strafbar gemacht hat, zunächst nicht in den Bann zu tun, sondern ihn mit den Worten der Schrift (II. Kön. 14, 10) zu warnen: „Wahre deine Ehre, indem du zuhause bleibst!" (Mo. Kat. 17a). Bei der Neumondsweihe sagte der Rosch Bet-Din: „Er sei geweiht", und das ganze Volk sprach es ihm nach (R.H. II,7). In einem späteren Midrasch (aber anscheinend auf Grund einer alten Quelle) findet sich folgendes über die Rolle des A. bei der Verkündigung des Schaltjahres: „Wenn unsere Lehrer zusammentraten, um ein Schaltjahr zu verkünden, so betraten zehn kundige Älteste mit dem A. das Bet ha-Midrasch, verschlossen die Türen und verhandelten. Um Mitternacht sprachen sie zum A.: Wir wünschen das Jahr zum Schaltjahr zu erklären, trete unserer Entscheidung bei, und er antwortete: Ich stimme eurer Entscheidung zu" (Ex. r. 15, 20). In den Pirke R. El. findet sich eine andere Darstellung: „Zehn Männer gehören dazu, ein Schaltjahr auszurufen, und wenn es weniger als zehn sind, so bringt man eine Torarolle und breitet sie vor ihnen aus. Sie setzen sich im Halbkreise dem Range nach, und der Rosch-Jeschiba spricht den Gottesnamen in größerer Heiligkeit als der Hohepriester am Versöhnungstage aus" (Pirke R. El., Kap. 8; vgl. Meg. Ebjatar, JQR XIV, 469).

A. zur Zeit der Amoräer

Von dem Amte des A. in der Zeit der Amoräer haben wir zahlreiche Zeugnisse in Aussprüchen des Talmuds und des Midrasch. Mar Ukba war A. (Sabb. 55a). R. Abin sagte: „Gott wird einst die Ältesten Israels im Halbkreis versammeln und selbst den Vorsitz führen wie ein A." (Ex. r. 5, 15; Tanch., ed. Buber, Lev. 72). Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen geht hervor, daß der A. auch zur Zeit der Amoräer den Vorsitz im Lehrhause und im Gerichtskollegium führte. In der Agada werden die Namen Er, Vater von Lecha, und Laada, Vater von Marescha (I. Chr. 4, 21) als der A. von Lecha und der A. von Marescha gedeutet (Ruth r. 2, 1-2). R. Sera lehrte: „Nur einem A. darf man die Grundzüge der Geheimlehre (מעשה מרכבה) mitteilen" (Chag. 13a). In einem späteren Midrasch findet sich eine Erzählung von einem A., der sein Amt seinem gelehrten ältesten Sohne vererbte (Midr. Deut. Suta, ed. Buber 7, 16).

Auch in der gaonäischen Periode gab es in den Lehrhäusern Babyloniens und Palästinas neben dem Oberhaupt des Lehrhauses, der Gaon hieß,

einen A. als zweiten Vorsitzenden. Als dritter Würdenträger fungierte der Alluf. (Hierauf deutet auch eine Stelle in Ms. Adler 3844: . . . wenn man einen Gaon oder A. oder Alluf betrauert). R. Chananel aus Kairuan führt einmal eine poetische Formel für einen Nachruf an, den man einem A. zu halten pflegte (Migdal Chananel 29). Nur fünf Namen von Trägern des Titels A. in den babylonischen Lehrhäusern sind auf uns gekommen: R. Josef b. Mar Rab (Sendschreiben Scheriras), R. Zemach, R. Tob, R. Chofni und R. Hai, der von seinem Vater, R. Scherira Gaon, zum A. eingesetzt wurde (erwähnt gegen Ende des Sendschreibens). In anderen Ländern trugen zahlreiche Gelehrte diesen Titel, beispielsweise R. Schemarja b. Elchanan in Ägypten, R. Nathan b. Jechiel in Rom (der Verfasser des Aruch), „A. von Gesamtisrael" (A. schel kol Jisrael), R. Samuel Gama in Kabas (s. S. Buber, Graetz-Jubelschrift [Ateret Zebi], S. 4) und R. Abraham b. R. Isaak aus Narbonne, der Verfasser des „Sefer ha-Eschkol" (הראב"ד = הרב אב"ד), zuweilen mit seinem Schwiegersohn Abraham b. David aus Posquières (ראב"ד) verwechselt. In den Lehrhäusern Palästinas waren die Titel: A. schel Kol Jisrael und Ab ha-Jeschiba gebräuchlich. Die namentlich bekannten Träger dieser Titel sind: 1. Isaak, Zeitgenosse des Ben-Meir (922 = 4682); 2. Aaron (960 = 4720); 3. Joschija b. Aaron b. Joschija (989 = 4749); 4. Joschija b. Abraham (1030 = 4790); 5. Zadok b. Joschija (1060 = 4820); 6. Salomo b. Elijahu (1080 = 4840); 7. Mose b. Zadok ha-Zaddik (1137 = 4897); 8. Hillel b. Zadok (1155 = 4915); 9. Meir (?) b. Hillel b. Zadok (1161 = 4921); 10. Abraham b. Meir b. Hillel b. Zadok (1228 = 4978); ferner drei weitere, deren Zeit nicht genau feststeht: 11. Zadok ha-Levi b. Levi; 12. Nathan Ab ha-Jeschiba; 13. Abraham b. Ebjatar. Oft wurde gegen Ende der gaonäischen Epoche der Titel A. zu „Bet-Din" verkürzt (s. Harkavy in „Birkat Abraham", Festschr. Berliner 108, JQR XIV, 474; ZHB VII [1903], 112, 182f.).

In der gaonäischen Zeit

Rapoport, Erech. s. v.; *Reifmann*, Sanhedrin 1888; *Guttmann*, Mafteach I, 81ff.; *B. Ratner*, Sefer ha-Jobel für N. Sokolow 511; *Büchler*, Das Große Synedrion in Jerusalem und das Beth-Din in der Quaderkammer des Jerusalemischen Tempels, Wien, 1902; *Ginzberg*, Geonica I, 12; II, 326; *Eppenstein*, MGWJ 1908, 337; *Aptowitzer*, JQR, NS IV, 35; *Poznanski*, Bab. Geonim 1914, 97ff.; *idem*, REJ LXVI, 60-65. *Marmorstein*, Jeschurun XIV, 185f.

M. G. A. M.

AB MARI s. Amoräer.

AB HA-RACHAMIM (אב הרחמים = Vater des Erbarmens), Gebet zum Gedächtnis jüdischer Märtyrer in verschiedenen Zeiten und Ländern. Es entstand wohl zur Zeit der Kreuzzüge (12. Jht.), doch ist der Autor unbekannt. Ursprünglich wurde es nur im Anschluß an die Verlesung der Märtyrerlisten, wie sie in süddeutschen Gemeinden am Sabbat vor dem Wochenfeste und vor dem 9. Ab noch gebräuchlich ist („Memern"), gesprochen, ferner nach der Seelengedächtnisfeier (הזכרת נשמות) an den drei Wallfahrtsfesten und am Versöhnungstage; später sprach man es in den Gemeinden mit polnischem Ritus an jedem Sabbat (mit Ausnahme der Sabbate, an denen der Neumond verkündet wird oder solcher, die auf Tage fallen, an denen an Werktagen das Tachanun wegfallen würde) vor dem Einheben der Tora; in Mähren, Böhmen und Ungarn vielfach nur in den drei Trauerwochen (בין המצרים) und in der Zeit zwischen dem Pessach- und Wochenfeste; in den Gemeinden mit deutschem Ritus nur am Sabbat vor dem Wochenfeste und vor dem 9. Ab. Das Gebet hat auch in den Gemeinden mit italienischem Ritus Eingang gefunden, die anderen Gebetordnungen kennen es nicht. Die älteste bekannte Fassung befindet sich in einer Machsorhandschrift aus dem Jahre 1290.

Davidson, Ozar I, 40; *Elbogen*, Gottesd. 203; *Baer*, Abodat Jisrael, S. 233 und XII; *Siddur Hegjon Leb* 312.

E.

Ab ha-Rachamim (Melodie). In den gangbaren Notenwerken werden A.-Melodien selten in brauchbarer Fassung gebracht. Die auf Spalte 111–115 veröffentlichte Melodie ist nach einem Ms. des Kantors Steinberg in Wilna bearbeitet. Berühmt ist das Bravourstück, das der Kantor Rasumni vorgetragen hat, und das wahrscheinlich von dem bekannten Wanderkantor Pessach Chotiner herrührt.

A. E.-N. N.

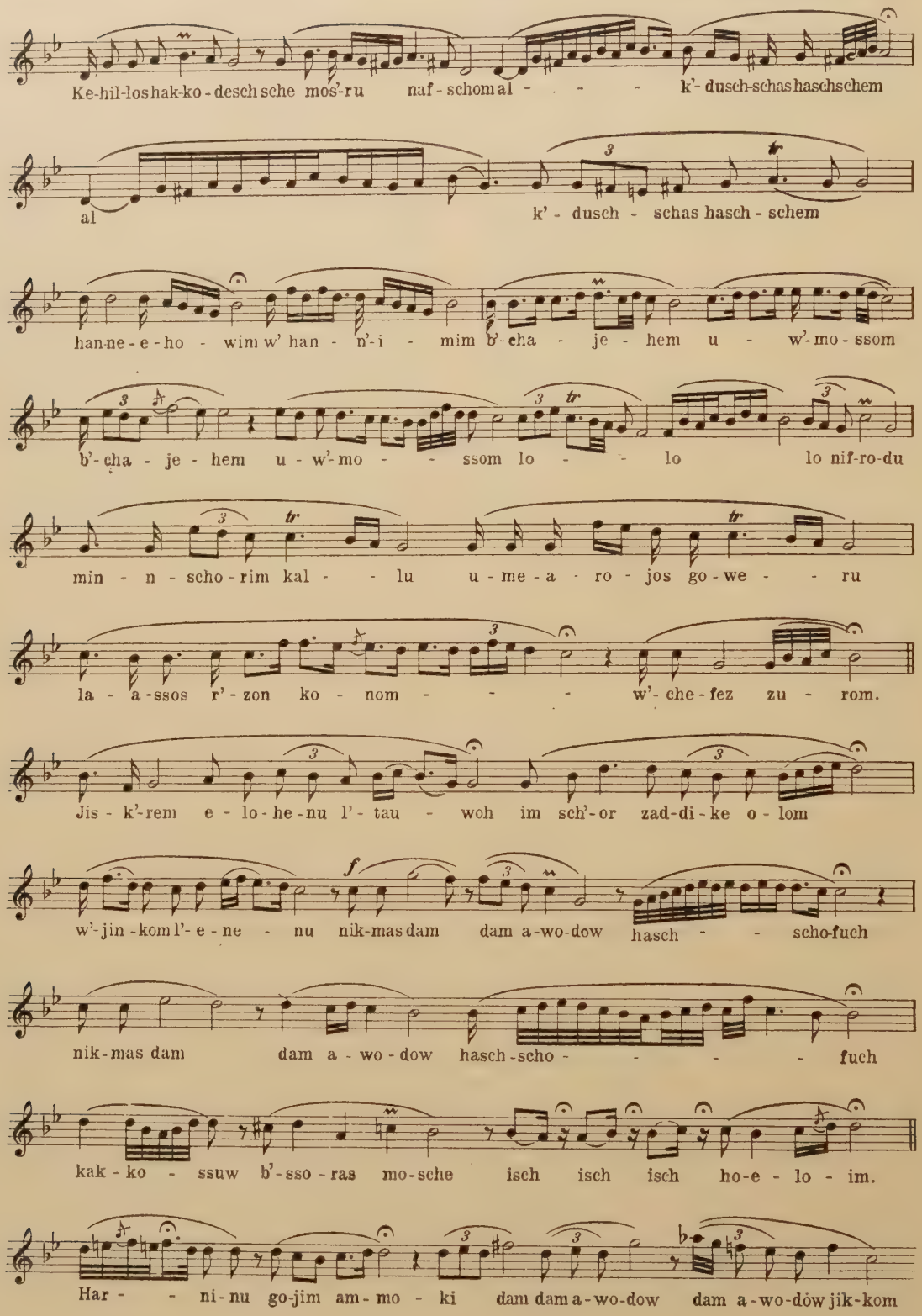
ABA SOWAH, Ruinen mit einem alten jüdischen Friedhof, sieben km südlich von Derbent in Dagestan. Auf der Stätte der heutigen Ruinen wohnten Jahrhunderte hindurch viele kaukasische Bergjuden, die laut einer Tradition aus der Stadt Rustaw bei Kuba eingewandert waren. Am Pessach des J. 1797 wurde die Stadt von den Lesghiern unter Führung von Surcha-Chan überfallen. Die meisten Juden wurden getötet, hundertfünfzig Familien in die Berge verschleppt, die übrigen entflohen nach Derbent, wo sie sich im jüdischen Viertel niederließen.

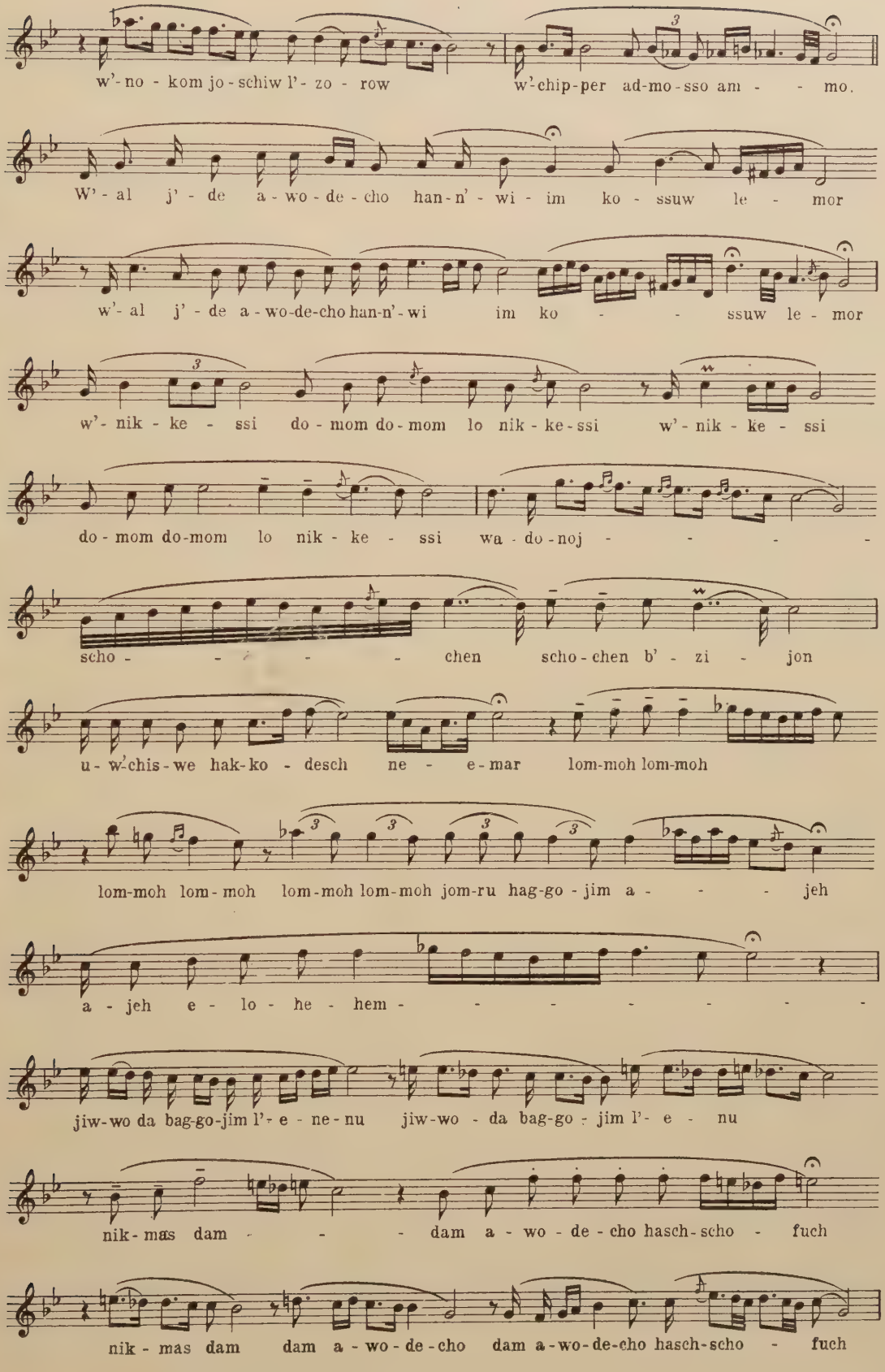
J. Tschorny, Sefer ha-Massaot 1884, S. 41ff.

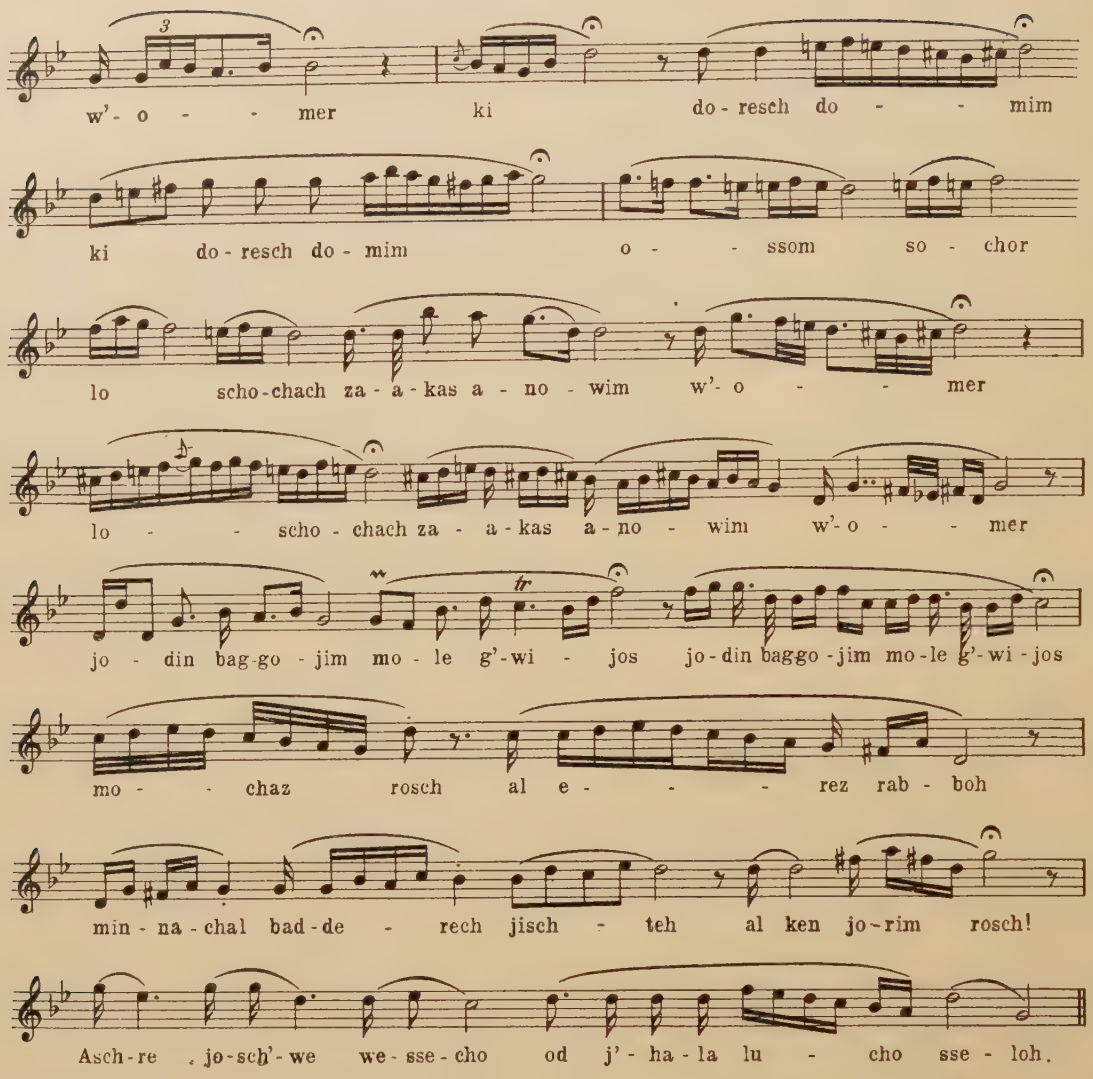
W. J. B.

AB HA-RACHAMIM

Nach einem Manuskript Steinberg




w'-no - kom jo - schiw l'- zo - row w'-chip-per ad-mo-sso am - - mo.
W'- al j' - de a - wo - de - cho han-n' - wi - im ko - ssuw le - mor
w'- al j' - de a - wo-de-cho han-n'- wi im ko - - ssuw le - mor
w'- nik - ke - ssi do - mom do - mom lo nik - ke - ssi w'- nik - ke - ssi
do - mom do-mom lo nik - ke - ssi wa - do - noj - - - - -
scho - - - - - chen scho - chen b' - zi - jon
u - w'chis - we hak-ko - desch ne - e - mar lom-moh lom-moh
lom-moh lom - moh lom-moh lom-moh jom-ru hag-go - jim a - - - - jeh
a - jeh e - lo - he - hem - - - - - - - -
jiw-wo da bag-go-jim l'- e - ne - nu jiw-wo - da bag-go - jim l'- e - nu
nik - mas dam - - - dam a - wo - de - cho hasch - scho - fuch
nik - mas dam dam a - wo - de - cho dam a - wo - de - cho hasch - scho - fuch



ABADI (IBADI), SALOMO, Rabbiner in Saloniki in der ersten Hälfte des 18. Jhts. Er gab ein Gebetbuch heraus, das auch Gebete und kabbalistische Erklärungen (Kawwanot) von Isaak Lurja und dem Schüler Chajim Vitals, Chajim ben Abraham ha-Kohen aus Aleppo, enthält und Saloniki 1741 u. d. T. „Schaare Razon" (nach Benjacob: „Schaare Rachamim we-Schaare Razon") erschienen ist.

Salomo Chasan, ha-Maalot li-Schelomo, S. 94b; *Steinschneider,* JQR XI, 332; *Benjacob,* S. 605, Nr. 1139.

B.

ABAHU s. a. u. Abuha.

ABAHU (רבי אבהו), palästinensischer Amoräer der dritten Generation, lebte im 3. und 4. Jht. und wirkte in Cäsarea; sein Name ist in beiden Talmuden und in den Midraschim einer der verbreitesten. A. gehörte zu den bedeutendsten Schülern des Oberhauptes des zentralen Lehrhauses in Tiberias, R. Jochanans, der ihn besonders liebte und ihn in der Anrede auch „mein Sohn Abahu" (אבהו בני) nannte (j. Ber. II, 4b). Sein Hauptlehrer war R. Jochanan, in dessen Namen A. gegen 350 Aussprüche tradiert; doch lernte er auch bei R. Eleasar (b. Pedat), von dem er etwa 100 Aussprüche tradiert (Raschi zu Joma 80a bezeichnet R. Eleasar als A.s Lehrer), bei R. Josse be-R. Chanina (Sab. 94b u. ö.), den er über fünfzigmal zitiert und bei R. Simeon b. Lakisch (Ber. 47a u. ö.), der A. einmal für eine verallgemeinernde abfällige Äußerung über die Bewohner einer Stadt in drastischer Weise zurechtwies, indem er ihm Sand in den Mund stopfte (Cant. r. 1, 39). Vereinzelte Aussprüche tradiert A. im Namen des

R. Josua b. Levi (j. Sab. I, 4a; j. Beza I, 60d); des R. Abdime aus Haifa (Kid. 33b; vgl. auch j. Mo. Kat. III, 82c); er überlieferte auch Aussprüche von Amoräern der 1. Generation, z. B. des R. Chanina (Kid. 40a), Rabs (j. Ab. Sar. IV, 43d), Samuels, (Sanh. 79b) u. a.; er hatte auch Überlieferungen über ältere Tannaiten, z. B. R. Elieser (j. Jeb. XIII, 13c), R. Eleasar b. Asaria (j. Maas. Sch. V, 56b), im Namen des R. Chanina b. Gamliel (Ned. 53a u. a. O.) u. a.; ebenso berichtete er Erzählungen aus älteren Zeiten (z. B. Ber. 63a, die Erzählung über R. Chananja den Neffen R. Josua). Später ging A. nach Cäsarea, anscheinend seiner Heimatstadt. Als R. Jochanan starb (279 oder 288), wurde R. Ammi sein Nachfolger als Oberhaupt des Lehrhauses (Scherirabrief III, 2; vgl. Git. 44a), das er wahrscheinlich in Tiberias weiterführte. Nach dem Tode des letzteren scheint es ein zentrales Lehrhaus überhaupt nicht gegeben zu haben, sondern nur die verschiedenen Lehrhäuser in den Wohnorten der führenden Gelehrten. In Cäsarea bestand ein Kollegium, das unter der Bezeichnung „Die Gelehrten von Cäsarea" (רבנן דקסרין) bekannt ist, worin anscheinend R. Abahu den Vorsitz führte. Hier lehrte er und wurde zur führenden Persönlichkeit auch außerhalb Cäsareas, während er gleichzeitig für seinen Lebensunterhalt ein kaufmännisches Gewerbe betrieb (j. B. Mez. IV, 9b). Er genoß allgemeine Autorität, zumal der damalige Patriarch R. Gamliel (Sohn des R. Judan Nessia II) ein „unbedeutender Mensch" war, den A. „am Zügel halten mußte" (j. Ab. Sar. I, 39b); die Verordnungen A.s erlangten daher auch überall Gültigkeit. So ist z. B. das von A. (nach R. H. 34a) in Cäsarea eingeführte Schema für die Tonfolge beim Schofarblasen am Neujahrsfest (סדר תקיעות) bis auf den heutigen Tag das übliche. Auch auf seinen Reisen wurden ihm in verschiedenen Orten Fragen zur Entscheidung vorgelegt, so in Tiberias, das er öfter besuchte (j. Sab. VIII, 11a; j. Beza 60c u. a.), in Arbel, wo er bei Abba b. Benjamin gastliche Aufnahme fand (j. Schebi. VI, 36d), im Süden (j. Ber. VIII, 12a), in Bozra (j. Sab. III, 5c) und sogar in Alexandrien (j. Erub. III, 21c). Er vermied es jedoch in fremden Städten, sich in halachischen Gegensatz zu den Gelehrten des Ortes zu stellen (j. Ber. VIII, 12a). Zu den Schülern A.s zählten u. a. R. Jeremia (B. Mez. 16b), R. Isaak b. Josef (Pes. 72a), R. Jona und R. Josse (j. Sanh. VI, 23d); auch viele andere Amoräer der 4. Generation tradieren in seinem Namen. Einige seiner Mitschüler bei R. Jochanan überlieferen ebenfalls Aussprüche A.s und ehren ihn als ihren Lehrer. So z. B. R. Sera (Sanh. 59b; j. Ber. VIII, 12a; j. B. Mez. IV, 9d) und R. Jakob b. Idi (j. B. Mez. IV, 9c, d), ebenso R. Ilai (j. Meg. III, 74a, Ende; vgl. B. Kam. 117b u. Erub. 23b); auch R. Abba b. Sabda tradiert einmal im Namen A.s, trotzdem er für bedeutender als A. galt (j. Schebi. VII, 37c); er wurde für diese Bescheidenheit von seinen Gefährten gelobt.

Neben seiner hervorragenden Bedeutung als Halachist und Agadist war A. mit einer Fülle von Vorzügen begnadet, wie sie selten in einer Person vereinigt sind. Seine Schönheit war berühmt (B. Bat. 58a); seine Körperkraft wird als übernatürlich geschildert (Ber. 60a; Ket. 62a); er war auch reich (Sab. 119a, s. Raschi, zur Stelle), besaß rednerische Gewandtheit und verfügte über griechisches Wissen, was ihm bei den römischen Machthabern in Palästina, trotz ihrer feindlichen Haltung den Juden gegenüber, großes Ansehen verschaffte. A. beschäftigte sich auch mit Mathematik (j. Ter. V, 43c). Die römischen Behörden achteten A. als den Führer seines Volkes. „Wenn A. die kaiserliche Verwaltung besuchte, gingen ihm Hofmatronen entgegen und empfingen ihn mit den Worten: O, Großer seiner Nation, Führer seines Volkes, O, glänzende Leuchte, Deine Ankunft sei begrüßt!" (Sanh. 14a). Dank seiner Stellung bei den Römern konnte er oft das harte Los seines Volkes erleichtern (Chag. 14a); so vermittelte er auch in einigen Fällen von Denunziationen (j. Meg. III, 74a). Anscheinend ist auch das Lehrhaus von Tiberias mit R. Ammi an der Spitze nach Cäsarea verlegt worden, um in der Nähe A.s Schutz zu finden (vgl. Chul. 86b). Wegen seiner Stellung bei den Herrschern wurde A. auch von seinen Gefährten geehrt, so von R. Ammi und R. Assi (Joma 73a), die älter waren und größere Autorität besaßen als er (vgl. Jeb. 65b; Chul. 6a). Durch den Verkehr mit den römischen Herrschern war A. gezwungen, sich mit den Christen, deren Religion Kaiser Konstantin hochhielt, in Dispute einzulassen (Ber. 10a; Ab. Sar. 4a). Er verstand es auch, sich in ihre eigentümliche Dialektik hineinzudenken und ihnen die passenden Antworten zu geben (Suk. 48b; Sanh. 39a) oder Sticheleien zurückzuweisen (Sanh. 99a); dabei machte er manchmal von seiner rednerischen Schlagfertigkeit (Sanh. 39a) oder von Wortspielen Gebrauch. So z. B. wurde er einmal gefragt, wie er beweisen könne, daß ein Kind, das nach einer siebenmonatlichen Schwangerschaft geboren wird, lebensfähig sei, nach einer achtmonatlichen dagegen nicht (eine Regel, auf der eine Reihe jüdischer Vorschriften beruht). Darauf erwiderte A. kurz: „Ich beweise es aus eurem Griechischen: ζῆτα-ζήτω; ἦτα-ἴτω" (der Buchstabe, der den Zahlenwert 7 hat, heißt

ζῆτα, ähnlich ζήτω = er lebe; die Zahl 8 wird dargestellt durch den Buchstaben ἦτα ähnlich zu ἴτω = er gehe ab). Auch sonst pflegte A. ähnliche Wortspiele anzuwenden (Erub. 53b; j. Meg. III, 74a). Durch seine Gegnerschaft zu den Christen, die ihm sonst nichts anhaben konnten, geriet A. einmal in Gefahr, das Opfer eines meuchlerischen Anschlags zu werden. Der Minäer Jakob als Arzt gab einmal A. eine Salbe, die ihm den Schenkel verbrennen sollte. Jedoch merkten es R. Ammi und R. Assi rechtzeitig und entfernten das Gift aus seinem Körper (Ab. Sar. 28a).

Auch innerhalb des Judentums trat A. als Agadist der Verbreitung der christlichen Lehre entgegen. Gestützt auf den Bibelvers (Num. 29, 19): „Denn nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge, und (nicht) ein Menschensohn, daß er widerriefe, hätte er gesagt und es nicht ausgeführt?", führt A. aus: Sagt ein Mensch: „Ich bin ein Gott", so lügt er; „Ich bin ein Menschensohn", so wird er es widerrufen; „Ich werde in den Himmel fahren", so wird er es nicht ausführen (j. Tann. II, 65b). Offenbar gegen die Dreieinigkeit gemünzt ist A.s Exegese des Bibelverses (Jes. 44, 6): „Ich (Gott) bin der erste", habe also keinen Vater; „Ich bin der letzte", folglich habe ich keinen Bruder; „Und außer mir gibt es keinen Gott", ich habe also keinen Sohn (Ex. r. 29, 4; offenbar sind hier die zwei letzteren Glieder vertauscht).

Ungeachtet seines hohen Ansehens zeichnete sich A. in hohem Maße durch Sanftmut, bescheidenes Wesen und anspruchslose Art aus, Eigenschaften, die er in einer Reihe von agadischen Aussprüchen auch von anderen fordert: „Man soll sich im eigenen Hause nicht allzu herrisch betragen" (Git. 7a); „Man gehöre stets lieber zu den Verfolgten als zu den Verfolgern" (B. Mez. 59a); „Die Welt kann nur durch diejenigen bestehen, die nichts bedeuten wollen" (Chul. 89a) und Ähnliches. Diese Lehren waren auch die Richtschnur seines Lebens. Zu der Frau A.s sagte einmal die Frau seines Amora (des Sprechers, der den leise gesprochenen Vortrag des Gelehrten laut zu wiederholen hatte; s. Amoräer): „Mein Mann bedarf zum Vortragen deines Mannes nicht, und nur aus Zuvorkommenheit tut er so, als wiederhole er den Vortrag deines Mannes". Als seine Frau sich bei A. deswegen beklagte, sagte er ihr: „Worauf kommt es dir denn eigentlich an? Durch mich und ihn zusammen wird ja Gott verherrlicht" (Sota 40a). Diese Auffassung erschien A. nicht einmal als Ausdruck besonderer Bescheidenheit, als er von dem Verhalten des R. Abba aus Akko erfuhr, der es sogar zuließ, daß sein Amora, indem er seinen Vortrag wiederholte, selbständig Änderungen vornahm (ibid.). Als die Gelehrten beschlossen, A. zum Oberhaupt des Lehrhauses zu ernennen (wahrscheinlich als Nachfolger R. Ammis) verzichtete er zu Gunsten des R. Abba aus Akko, den er für würdiger hielt, und dem er zugleich dadurch aus der Not helfen wollte (ibid.). A. und sein Gefährte R. Chija b. Abba trugen einmal in einem fremden Orte vor, und zwar hielt A. einen agadischen Vortrag, R. Chija aber einen halachischen. Die Menge beachtete den Vortrag R. Chijas wenig und strömte zum Vortrag A.s. Als R. Chija sich darüber ärgerte, besänftigte ihn A. durch ein Gleichnis: Derjenige, der geringwertige Kleinigkeiten feilbietet, habe immer größeren Zulauf als derjenige, der Kostbarkeiten und Edelsteine zum Verkauf bringt, die nur vereinzelte Käufer finden (ibid.). Zu seinen besonders hervorragenden Eigenschaften gehörte die Liebe zur Tora. Einmal kam A. nach Tiberias mit einem derart strahlenden Gesichte, daß die Schüler R. Jochanans ihrem Lehrer erzählten, A. müßte einen Schatz gefunden haben. Befragt, teilte A. mit, daß er eine alte Tossefta erfahren habe, worauf R. Jochanan auf A. den Bibelvers (Koh. 8, 1) bezog: „Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Angesicht" (j. Schek. III, 47c). Auch die Gelehrtenjünger schätzte er in ganz besonderem Maße. So pflegte A. z. B. im Falle des Todes eines Gelehrtenjüngers den ganzen Tag nichts zu essen (j. Mo. Kat. III, 83b). Auch sonst war A. sehr menschenfreundlich und bemühte sich stets, die Fehltritte eines Sünders zu entschuldigen (j. Git. IV, 46b). Über seine Gottesfurcht vgl. j. Sanh. VI, 23df. und Koh. r. 7, 35.

A.s Frau war die Tochter des R. Tachlifa (Koh. r. 10, 23). Er hatte fünf Söhne: Abime, Abbaje (Kid. 19a), R. Chanina (Kid. 33b), R. Seera (j. Ber. IX, 13b) und R. Simeon (Gen. r. 18, 7) sowie eine Tochter, während er ein siebentes Kind verloren hatte (j. Sanh. VI, 23d). Abime hatte fünf gelehrte Söhne. Sein Vater A. lobte ihn wegen seiner ausgezeichneten Pflichterfüllung in der Ehrenbezeugung seinem Vater gegenüber (Kid. 31b). R. Chanina schickte A. nach Tiberias, um im dortigen Lehrhause sein Wissen zu erweitern. Er beschäftigte sich dort mit öffentlicher Wohltätigkeit bei Todesfällen, worauf ihm A. unter Variierung eines Bibelverses (Ex. 14, 11) schrieb: „Habe ich dich denn aus Mangel an Gräbern in Cäsarea nach Tiberias geschickt?" (j. Pes. III, 30b). Seine Tochter unterrichtete er im Griechischen, obwohl sonst die Beschäftigung mit der griechischen Kultur verboten war; A. bezog im Namen R. Jochanans dieses Verbot nur auf Männer, während für eine Frau diese Kenntnisse nur eine Zierde bedeuten

(j. Pea. I, 15c). — Über seinen Tod erzählt die Sage: Als A. starb, weinten die Säulen von Cäsarea (Mo. Kat. III, 25a; j. Ab. Sar. III, 42c). Weiter erzählt die Agada (j. ibid.): Beim Tode A.s sah er (im Jenseits) dreizehn Ströme von Balsamöl. A. fragte, für wen diese seien, worauf er die Antwort erhielt: Für dich. Da rief er verwundert aus: Dieses alles ist für A. bestimmt, und ich dachte: „Umsonst habe ich mich bemüht, für Unnützes und Nichtiges habe ich meine Kraft verbraucht" (Zitat aus Jes. 49, 4). Die Agada will also auch die Bescheidenheit A.s und ihre Belohnung deutlich dartun.

Frankel findet in j. Ber. V, 8d sowie in j. Bik. II, 64d noch einen anderen A. in einer früheren Generation, was aber Hyman widerlegt. Ebenso verwirft Hyman die Annahme Frankels, es hätte zur Zeit des pal. A. einen Amoräer dieses Namens auch in Babylonien gegeben, was sich aber durch keine Quelle beweisen läßt.

Graetz IV, 284 ff., 288, 291; *Frankel*, Mebo 58b–60a; *Weiss*, Dor III, 103–105; *Bacher*, Pal. Amor. II, 88–142; *Halevy*, Dorot II, 350–355; *Hyman*, Toledot 62–71.

M. G. D. J. B.

ABAHU (רב אבהו), einer der letzten babylonischen Amoräer, also der 7. Generation, in der 1. Hälfte des 5. Jhts.; er zählte zu den Vortragenden (רישי כלה) im Lehrhause zu Pumbedita unter Rafram (s. d.) als Oberhaupt (Chul. 49a). A. diskutierte noch mit R. Aschi (B. Kam. 117a). Sein Sohn R. Samuel (רב שמואל ברית דרב אבהו) zählte schon zu den Saboräern (Scherirabrief III, 4) und wird noch im Talmud erwähnt (Chul. 49a, 59b).

Hyman, Toledot 72.

M. G. D. J. B.

ABAHU BAR ACHA s. Amoräer.

ABAHU BAR CHANINA s. Amoräer.

ABAHU BAR GENIBA s. Amoräer.

ABAHU BAR KAHANA s. Amoräer.

ABAHU BAR NAGRE s. Amoräer.

ABAHU BAR SEERA s. Amoräer.

ABAHU BAR SUTARTE s. Amoräer.

ABAJE s. Abbaje.

ABAJOB (FAMILIE) s. Abiob.

ABÄLARD, PETRUS PALATINUS (Abeillard, Abelard, lat. Abaelardus), christlicher scholastischer Philosoph und Theologe, geb. 1079 in Palet (oder Palais, daher Doctor Palatinus genannt), unweit Nantes, gest. 21. April 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlon-sur-Saône. A. lehrte in verschiedenen Orten, besonders in Paris. Er war einer der aufgeklärtesten und vorurteilsfreiesten christlichen Theologen des Mittelalters. Er kritisierte sowohl den Nominalismus wie den extremen Realismus mit überlegener Dialektik. Seine eigene Stellungnahme zu dem Universalienstreit zielt auf eine Vermittlung zwischen den Grundlagen des Christentums und den Vernunftwahrheiten hin.

A. befaßte sich auch viel mit dem biblischen Judentum und mit dessen Verhältnis zum Christentum. Mit der späteren jüdischen Literatur, insbesondere mit der jüdischen Philosophie seines Zeitalters, scheint er nicht vertraut gewesen zu sein. Er beklagt einmal, daß das Studium der hebräischen Sprache von den Christen zu sehr vernachlässigt werde. Trotzdem war seine eigene Kenntnis des Hebräischen anscheinend sehr gering. Sein „Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum", zuerst von Rheinwald 1831 nach einer Wiener Handschrift herausgegeben, ist im wesentlichen eine Verherrlichung des Christentums, für seine Zeit jedoch immerhin ein bemerkenswertes Dokument vorurteilslosen Denkens, das auch der Lehre des Judentums Gerechtigkeit widerfahren läßt. A. sieht im Traumgesicht drei eifrig disputierende Männer auf sich zukommen, einen Philosophen, einen Juden und einen Christen. Der Philosoph ist nach langem Streite mit den Vertretern des Judentums und des Christentums mit ihnen übereingekommen, A., dem sowohl die Philosophie wie auch das Alte und das Neue Testament wohl bekannt seien, zum Schiedsrichter zu erwählen. Da dieser das Amt annimmt, beginnt der Philosoph all das vorzubringen, was er gegen beide, den Juden und den Christen, gemeinsam zu sagen hat: vor allem, daß es nicht Vernunftgründe seien, durch die die Angehörigen der Religionsgemeinschaften bei ihrem Glauben festgehalten würden, sondern die bloße Gewohnheit. Deshalb suche man denn auch auf dem Gebiete des Glaubens vergebens den Fortschritt, den man auf dem Gebiet des Erkennens überall finde. Der Jude will nicht leugnen, daß es zunächst der Einfluß der Jugenderziehung und Gewohnheit sei, der seine Glaubensgenossen zu ihrer Religion führe, jedoch seien es Vernunfterwägungen, die sie veranlassen ihr treu zu bleiben. Wenn schon die weltlichen Fürsten zum Wohle ihrer Untertanen Gesetze geben, müsse man da nicht annehmen, daß der allgütige Herr der Welt die gleiche Sorge für seine Geschöpfe werde getragen haben? Ist aber ein göttliches Gesetz vorhanden, welches andere könnte es sein als das jüdische, das durch sein Alter die höchste Autorität besitzt? Wenn der Philosoph als den Hauptinhalt des natürlichen Sittengesetzes die Liebe zu Gott und zum Nächsten bezeichnet, so bilde beides auch den Kern des mosaischen Gesetzes; was dazu

hinzukomme habe den Zweck, die Religion gegen Verderbnisse von außen sicherzustellen. Für die Beobachtung dieser Satzungen mochten dann auch äußere Segnungen als Lohn in Aussicht gestellt worden sein, um so mehr, als es sich darum handelte, auf andere Völker durch das Beispiel des Segens, der den Juden für die Befolgung des Gesetzes zuteil wurde, erzieherisch zu wirken. Der Philosoph fordert schließlich die Entscheidung des Richters, und auch der Jude wünscht sie zu hören. Der Richter aber zieht es vor, sie auszusetzen, bis er durch die Kontroverse zwischen dem Christen und dem Philosophen noch gründlicher unterrichtet sei. Der Christ nimmt von vornherein eine aggressive Haltung an. Mit dem Juden teilt er die Festigkeit der subjektiven Gewißheit, mit dem Philosophen den Willen zu unbefangener Prüfung; beiden ist er überlegen durch die überzeugende Verteidigung seiner Glaubenslehre. Er ist also diejenige Person des Gesprächs, durch die der Verfasser vorzugsweise das Wort nimmt. Dessenungeachtet ist der Dialog im ganzen auf die Tendenz abgestimmt, in dem Leser die Überzeugung entstehen zu lassen, daß man die wahre Religion, die Religion des Sittengesetzes, ebensogut als Jude wie als Christ und als konfessionsloser Freidenker üben könne. Darin wie in der entschiedenen Verurteilung der Verfolgungsmaßnahmen gegen die Juden und überhaupt in der Verkündung religiöser Duldsamkeit war A. ein weitblickender Vorläufer neuzeitlicher Gedankengänge.

Migne, Patrol. Latin. 178; *R. Eisler*, Philosophenlexikon, s. v.; *A. Hausrath*, Peter Abälard, Leipzig 1893; *H. Ligeard*, Le rationalisme de Pierre Abélard 1911; *S. M. Deutsch*, Peter Abälard, ein kritischer Theologe, Leipzig 1883; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. I, 17f., Anm.

K. H. R.

ABANA s. Amana.

ABANAFIA, JOSEF (אבנעפיא, gest. 1406), Arzt in Catania. Er stand unter dem besonderen Schutze des Königs Martin I., der ihn zum Range eines „Hausgenossen" erhob. Der Herzog von Montblanc beauftragte ihn im J. 1395, den Frieden in der jüdischen Gemeinde zu Syrakus wiederherzustellen. 1396 wurde er vom König zum jüdischen Oberrichter („Dejen Chelele" = דיין כולל) aller sizilischen Gemeinden ernannt. Im selben Jahre wird er als Arzt des Königs und der Königin bezeichnet. Als Oberrichter bezieht er ein Jahresgehalt aus den von den Gemeinden geleisteten Steuern. 1403 wird ihm behufs besserer Erfüllung seines oberrichterlichen Amtes in jeder Stadt mit einer jüdischen Gemeinde ein Richter der „Magna Curia" zur Seite gestellt. In demselben Jahre greift er als Beschützer der Gemeinden in Palermo und Trapani tatkräftig ein. Sein Nachfolger als Oberrichter war Rais aus Ragusa.

Lagumina, Cod. dipl. dei Giudei di Sicilia, p. 154, 158, 166–168, 175–176, 181, 201, 226, 243, 251, 265, 287, 293; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, 275.

E. I. Z.

ABANO, DE (APONENSIS), PETRUS, christlicher Philosoph, Arzt und Astrolog, geb. in Padua 1250, gest. wahrscheinlich 1316. Er studierte in Padua, Konstantinopel und Paris; von 1307 bis zu seinem Tode war er Professor der Medizin an der Universität Padua. Sein Hauptwerk, der „Conciliator" (Conciliadore), wird in der hebräischen philosophischen Literatur des Mittelalters öfters zitiert. Aus der französischen Übertragung des Juden Hagin (Chajim) aus Mecheln übersetzte er die meisten astrologischen Schriften von Abraham Ibn Esra ins Lateinische, und zwar: 1. Principium sapientiae (Reschit Chochma); 2. Liber rationum (Teamim), 3. Liber nativitatum (Moladot); 4. Electiones (Mibcharim); 5. Interrogationes (Scheelot); 6. Luminaria (Meorot). Diese Übersetzungen wurden in A.s Werken (Opera, Venedig 1507), mit Heinrich Bates Übersetzung einer weiteren astrologischen Schrift Ibn Esras „De Mundo" (ha-Olam), unter dem Titel „Abrahe Avenaris . . . in re iudiciali opera" gedruckt. Aus der lateinischen Übersetzung wurden Ibn Esras astrologische Schriften in andere Sprachen übertragen.

Cat. Bodl. 687 u. Add.; *Steinschneider*, HÜ 666, 691, 734, 839, 973; *Benjacob* 199, Nr. 794; *Ronzoni*, Della vita e delle opere di Pietro d'Abano, in Atti della R. Accademia dei Lincei, cl. stor. fil. 1877–78, T. II, 526–550; *Steinschneider*, Ges. Schr. I, 495–97.

K. U. C.

ABARBANEL s. Abravanel.

ABARBANELSCHE BIBLIOTHEK IN JERUSALEM s. Jerusalem, Bibliotheken.

ABARIM (הָרֵי הָעֲבָרִים), Num. 33,47 als eine der Stationen während der Wüstenwanderung im Ostjordanlande vor Nebo genannt. Das würde mit Deut. 32,49 übereinstimmen, wo der Berg Nebo als ein Teil des Gebirges von A. genannt ist.

T.

ABASABAN, SALOMO s. Absaban, Salomo.

ABASOWKA s. Kolonien, Landwirtschaftliche, in der Ukraine.

ABAUJ-SZÁNTÓ (im hebr. Schrifttum סאנטאב סאנטוב), Marktflecken im Komitat Abauj (Ungarn). Juden ließen sich in A. zuerst in den vierziger Jahren des 18. Jhts. auf dem Besitztum der

Grundherrschaft Betzenheim nieder. 1765 bildeten sie bereits eine Gemeinde, hatten Synagoge, Chederschulen und einen Friedhof. Als erster Rabbiner war R. Zebi Hirsch Löw ha-Levi bekannt, der 1772 die Chewra-Kadischa gründete und die Gemeinde reorganisierte. 1787 wurde auf Grund des Schulediktes Josefs II. eine jüdische Schule errichtet. Als Leiter der Schule fungierte der Rabbiner. R. Zebi wirkte früher in Aszód und Bodrogkeresztur; er stand mit Ezechiel Landau in Korrespondenz, der ihn gelegentlich einer halachischen Streitfrage scharf zurechtwies. Infolge von Zwistigkeiten in der Gemeinde zog R. Zebi von A. nach dem benachbarten Dorfe Vilmány, wo er 1797 starb. Ein Teil seiner Homilien und Novellen zum Talmud ist unter dem Titel „Erez Zewi" erschienen (Munkács 1887). Die Gemeinde berief 1801 R. Jeremia, Rabbiner in Mattersdorf, Sohn des R. Isaak Eisik, des Rabbiners in Oswięcim, zu ihrem religiösen Oberhaupt. R. Jeremia war ein hervorragender Talmudgelehrter; er verfaßte die Schrift „Modaa we-Ones", Zolkiew 1798. Ihm folgte 1807 sein Sohn R. Joab, der vorher in Deutsch-Kreuz (Zelem, ung. Németkeresztur) und in Hunsdorf wirkte. Er gab das genannte Werk seines Vaters mit Ergänzungen unter dem Titel „Modaa Suta" heraus (Zolkiew 1806) und verfaßte folgende Schriften: „Chen Tob", Erläuterungen zum Sch. Ar. Eben ha-Eser, mit Zusätzen „Sebed Tob" (herausgegeben von seinem Schwiegersohn R. Isaak Fränkel, Zolkiew 1806), „Imre Noam", Responsen (Munkács 1885) und „Imre Joab", Homilien (Lemberg 1893). R. Joab starb 1810. Sein Nachfolger wurde sein obengenannter Schwiegersohn, der später als Rabbiner nach Nagykároly berufen wurde. 1830 wurde R. Eleasar Löw (s. d.), Verfasser des „Schemen Rokeach", von Liptó-Szt.-Miklós nach A. berufen. Die Zahl der Juden in A. stieg von elfhundert im J. 1820 auf zweitausendneunhundertsechzig im J. 1850. R. Eleasar leitete in A. eine große Jeschiba; er starb 1836. Ihm folgte der Schwiegersohn seines Sohnes, des R. Benjamin Löw, Verf. der „Schaare Tora", R. Isaak Nathan Lipschütz, der früher in Hegyalja-Mád wirkte. 1849 vereitelte er, als Sprecher der Orthodoxen, bei der Wiener Regierung die von den Reformern geplante Gründung eines Rabbinerseminars; er starb 1873. Als Rosch Bet-Din wirkte 1830–40 in A. der spätere Rabbiner in Paks und Pápa, R. Feiwel Horowitz. Um die Mitte des 19. Jhts. begann in Ungarn die Abwanderung der jüdischen Bevölkerung aus den Landgemeinden nach den Städten; so erklärt sich auch der Rückgang der Gemeinde in A. 1856 wurde noch eine neue Elementarschule eröffnet, die 1858 reorganisiert, aber 1888 gänzlich geschlossen wurde. Gegen Ende des 19. Jhts. war der Sohn R. Isaak Nathans, Arje Löb Lipschütz, Rabbiner in A. Nach 25jährigem Wirken wurde er zum Präsidenten der ung.-orth. Landeskanzlei gewählt. Er starb 1904 in Budapest und wurde in A. bestattet. Zu seinem Nachfolger wurde R. Feiwel Jungreis, bis dahin Rabbiner in Steinamanger (Szombathely), berufen. Die Gemeinde zählt 1927 mit den angeschlossenen Bezirksgemeinden etwa zweihundert Mitglieder.

Abr. Singer, Gesch. d. jüd. Gemeinden und Rabbiner in Ungarn (Ms.); *Dr. Richtmann*, Landau Ezechiel és a magyar zsidók, Magyar Zsidó Szemle XXII, 315; *Stein*, Eben ha-Meir; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar, passim; *Grünwald*, le-Korot ha-Jehudim be-Hungaria, passim.

W. L. S.

ABBA (ALS TITEL UND EIGENNAME). a) Als Titel in der eigentlichen Bedeutung „Vater" oder „mein Vater" wird A. besonders zur Zeit der Tannaiten als Zusatz vor dem Namen verwendet: Abba Eleasar (Chag. 16b), Abba Gurjon (Kid. IV, 14), Abba Saul (Ab. II, 8), Abba Saul b. Botnit (Sab. XXIV, 5). Nach der Auffassung des Maimonides (Vorrede zum Mischnakommentar) entspricht der Titel A. dem Titel Rabbi. Auch im 2. und 3. Jht. wird A. als Ehrenname gebraucht, z. B. Abba Judan ha-Rammai (Lev. r. 5, 4). b) Als Eigenname kommt A. oft vor. Zur Zeit der Tannaiten heißen so: Abba ha-Doresch, A., der Bruder des R. Gamliel, A. Kohen Bardela. Noch häufiger wird der Name z. Zt. der Amoräer gebraucht (A. b. A., der Vater Samuels, A. b. Aibo = Rab). In Babylonien wird Abba oft mit dem Titel Rab zusammengezogen, und so entstehen neue Formen wie Raba, Rabba. In Palästina wird A. häufig zu Ba oder Wa (בא, וא) verkürzt. Bacher (REJ XXXVI, 104) vermutet, daß Abba als Abkürzung für Abraham entstand, wie es unter den Juden Europas auch heute noch üblich ist.

Büchler, Der galiläische Am ha-Arez 335 f.; *Frankel*, Mebo 122.

M. G. I. G.

ABBA, Tannaite, etwa zur Zeit Hillels, wird nach unserer LA in der Mischna (Pea II, 6) erwähnt: Rabban Gamliel (I.) ging in das Synedrion der Quaderhalle des Tempels und legte ihm eine halachische Frage vor; da sagte ihm Nachum der Schreiber: „Ich habe eine Tradition von R. Mejascha, der sie von A. und dieser von den Sugot erhalten hat, daß . . .", somit wohl von Hillel und Schammai. Eine LA (so R. Ascher zu Nas. 56b) hat an Stelle von מאבא = von Abba מאבין = von seinem Vater (des R. Mejascha). Nach einer anderen LA fehlt die Traditionskette שקבל מאבא

ganz (so Raschi zu Nas. 56b). — Ein Tannaite namens R. Abba findet sich nach Juchassin (s. v. R. Ismael) in der Tossefta (Beza III); dieser müßte zur Zeit des R. Gamliel (I.) gelebt haben, weshalb ihn Hyman mit dem oben erwähnten Abba identifizieren will. In unseren Ausgaben der Tossefta fehlt dort jedoch der Name A.

Bacher, Trad. 25; *Hyman*, Toledot 1.

M. G. D. J. B.

ABBA (רבי אבא), einer der letzten Tannaiten, Zeitgenosse des Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi), lebte gegen Beginn des 3. Jhts. Vielleicht gab es um jene Zeit einige Tannaiten dieses Namens. Im Namen A.s überliefert R. Ismael be-R. Josse: Als Sancherib den König Chiskija mit Krieg überzog (vgl. II. Kön. 18,13 ff.; Jes. 36,1 ff.), eilten dem letzteren die Könige von Ägypten und Äthiopien zu Hilfe; Sancherib bemächtigte sich ihrer und fesselte sie, und erst nach dessen Niederlage befreite sie Chiskija (Cant. r. 4, 19). Nach manchen (Albeck, Hyman) soll an dieser Stelle „im Namen Abbas" fehlerhaft sein, und die richtige Lesart wäre „im Namen seines Vaters" (אבין für אבא); R. Ismael be-R. Josse tradiert nämlich diese Agada im Namen des R. Josse, des Verfassers des „Seder Olam", in dem die obige Erzählung ebenfalls vorkommt. An anderer Stelle findet sich R. Abba als Tradent bzw. Schüler des Rabbi (Ex. r. 24, 4; wiederholt Jalk. Ex. 255 u. Jer. 266; ebenso in einer LA der Mechilta zu 15, 22); jedoch wird auch hier die Richtigkeit der LA in Zweifel gezogen (in der Parallelstelle in Tanch. Beschallach heißt es „Acha" an Stelle von „Abba"). A. wird auch in einer Baraita in Jeb. 121b erwähnt. Auch hier gibt es eine LA „Acha" für „Abba", die mit den Parallelstellen (B. Kam. 50a und j. Schek. V) übereinstimmt. Unstreitig ist die LA R. Abba in Tossef. Beza I (wiederholt in Tossef. Chul. VI, angeführt Chul. 84b und 85a, sowie j. Beza I, 60b), wo er R. Chija (Achija) und R. Eleasar ha-Kappar erwähnt; ferner in Pirke R. El. 47. — Ein Tannaite R. Abba wird auch erwähnt in Ber. 49a und Ket. 81a, wo er seine Unterredung mit Symmachus wiedergibt. Nach einer Überlieferung der Geonim (Aruch, s. v. Rab) kommt dieser Name auch Sab. 135b vor (anstatt R. Chama; vgl. jedoch auch Aruch, s. v. Abbaje), an allen drei Stellen ist Rab (nicht: Rabbi) Abba zu lesen; es handelt sich dabei um Aussprüche des bekannten Amoräers Rab (mit dem eigentlichen Namen Abba, s. Abba [Rab]), der wohl zu den ersten Amoräern zählt, in wenigen Fällen jedoch als Tannaite gilt („Halbtannaite").

Albeck, Mischp. Sof. 1f.; *Hyman*, Toledot 1f.

M. G. D. J. B.

ABBA (רב אבא), Gelehrter in Babylonien in der ersten Hälfte des 3. Jhts. Seder Tan. (angef. in Sefer ha-Keritut) berichtet, daß als Rab (um 220) nach Babylonien kam, er dort A. als leitendes Oberhaupt antraf; um ihn nicht zu kränken, enthielt sich Rab bei Lebzeiten des A. einer leitenden Lehrtätigkeit. Da dieser Gelehrte sonst nicht bekannt ist, vermutet Juchassin, daß dieser R. Abba mit Abba b. Abba, Vater des Samuel, identisch ist. Diese Annahme ist jedoch nicht wahrscheinlich; denn jener führte nicht den Titel „Rab". Außerdem scheint Abba b. Abba Rab überlebt zu haben. Vielleicht handelt es sich um den Vater von Abba b. Abba, also den Großvater Samuels, der nach Ansicht des Mordechai (zu Pes. 103a) ein Gelehrter war, der mit Rabbi in halachischem Briefwechsel stand. Es ist auch möglich, daß Abba, der Vater des R. Schamen (Simeon) b. Abba gemeint ist, dessen Frömmigkeit R. Jochanan in eine Reihe mit der des Erzvaters Abraham stellt (j. Bik, III, 65a), und der in Babylonien lebte (j. Mo. Kat. III, 81c). Albeck zieht auch den Vater des R. Jeremia b. Abba in Erwägung (der auch mit dem Titel Rab erwähnt wird, Sab. 56b).

Albeck, Mischp. Sof. 2f.; *Hyman*, Toledot 21.

M. G. D. J. B.

ABBA (רבי אבא), ein Name, unter dem einige Amoräer verschiedener Zeiten bekannt sind, deren Zahl nicht mit Sicherheit feststeht, und die sich nicht immer auseinanderhalten lassen. Aus der ersten Generation wird ein pal. Amoräer erwähnt, der noch im Namen des Rabbi (Rabbi Jehuda ha-Nassi) tradiert (j. Sab. I, 3a); ebenso tradiert A. im Namen der ersten Amoräer, z. B. des R. Chanina (Men. 88b), R. Jannai (j. Ket. I, 25d) u. a.; an A. richtet auch R. Simeon ben Lakisch eine Frage (j. Ned. III, 38a). Hyman bestreitet die Existenz dieses A. und führt sämtliche Belege auf fehlerhafte Lesarten zurück. In der zweiten Generation lebte in Babylonien ein Amoräer A., der häufig im Namen Rabs (Beza 16b; Joma 64b u. ö.) und Samuels (Ber. 50a; Erub. 13b u. ö.) tradiert; dieser verkehrte mit R. Jeremia b. Abba als Gefährten (Chul. 92a). Vielleicht ist es derselbe A., der als Schüler des R. Huna und R. Jehuda (b. Ezechiel) bekannt ist (B. Kam. 102; Ber. 11b u. ö.) und somit der dritten Generation angehörte. Dieser A. ist in beiden Talmuden sehr häufig erwähnt. A. war Gefährte des R. Sera (j. Meg. IV, 75a u. ö.), dem er nach Palästina folgte, gegen den Willen seines Lehrers R. Jehuda, der die Abwanderung von Babylonien nach Palästina verbot (Ber. 24b). Als er in Palästina in Akko ankam, küßte er die Felsen (Ket. 112a). Dort

lernte er bei den älteren Schülern R. Jochanans, so u. a. bei R. Chija b. Abba (j. Jeb. I, 2c), Rab Eleasar (j. Chal. II, 58b), R. Ammi (B. Bat. 33b) und verkehrte mit vielen anderen Amoräern der dritten Generation, so mit R. Assi (Sab. 45b), R. Abahu (Ket. 84b), R. Ila (j. Schebi. II, 33d) u. a. Von A. wird erzählt, daß er es liebte, Wohltätigkeit in der Weise zu üben, daß Geber und Empfänger von einander nicht wissen; er pflegte daher unter die Armen zu gehen und unbemerkt Geld hinzuwerfen, ohne hinzusehen, wer es aufhebe (Ket. 67b). A. kaufte einmal ein Stück Land, um dessen Erwerbung sich R. Giddel bereits bemüht hatte. Von diesem Umstand erfuhr er erst, als ihn R. Isaak Nappacha deswegen zur Rede stellte, worauf er sich bereit erklärte, das Land dem früheren Bewerber als Geschenk zu überlassen; verkaufen wollte er es dagegen nicht, da es sein erster Landkauf war und nach einem Volksglauben der Wiederverkauf beim ersten Bodenerwerb Unglück bringt. Da aber R. Giddel die Annahme von Geschenken grundsätzlich ablehnte, nahm keiner von den beiden das Land in Besitz (Kid. 59a). Der Schwiegervater A.s war ein Gelehrter namens Agra (Chul. 104b), der an seinen Schwiegersohn halachische Fragen zu richten pflegte (Men. 29b). Wir finden auch, daß A. die Mutter des R. Samuel b. Abba aus Hagronia geheiratet hat (B. Kam. 88a); dieser Stiefsohn R. Samuel war auch sein Schüler (B. Kam. 7b). Zu den Schülern A.s zählten u. a. die bedeutendsten pal. Amoräer der vierten Generation, so R. Jeremia, R. Jona, R. Josse u. a. m. — Auch in der vierten Generation lebte ebenfalls in Palästina ein Amoräer A., ein Schüler des R. Sera (j. Schebi. X, 39b), des R. Jeremia (j. Jeb. III, 5a) und anderer Amoräer der dritten und vierten Generation; er tradiert auch im Namen des erwähnten Abba der dritten Generation (Gen. r. 13, 4; Thr. r. 2, 4) u. a. Zu seinen Gefährten zählte R. Mana (j. Kid. III, 63d). Da wir um diese Zeit A. bei Abbaje in Pumbedita antreffen (Chul. 14a, 97b; B. Kam. 102b), so müßte, wenn es sich nicht um einen anderen gleichnamigen Zeitgenossen handelt, A. später nach Babylonien gekommen sein, wie um jene Zeit wegen der Verfolgungen in Palästina viele Amoräer nach Babylonien auswanderten. Vielleicht ist dieser A. der vierten Generation identisch mit dem, der mit R. Aschi halachische Verhandlungen führte (Joma 48a; Git. 34b u. a.) und ihm palästinensische Lehren übermittelte (Sab. 150b; B. Kam. 27b). Dieser scheint also ebenfalls aus Palästina ausgewandert zu sein.

Juchassin 97f; *Heilprin*, SD II, 9f.; *Frankel*, Mebo 55b; *Albeck*, Mischp. Sof. 3–13; *Hyman*, Toledot 3–10.

M. G. D. J. B.

ABBA (RAB) (רב auch רבי אבא genannt), Amoräer der ersten Generation, der noch als Tannaite gilt (Halbtannaite), Begründer der talmudischen Hochschule in Sura, zeitlich und dem Range nach der erste babylonische Amoräer, wurde um 160 (3920) geboren und starb im J. 247 (4007). Abba heißt er an drei Stellen des bab. Talmuds (Ber. 49a; Sab. 135b; Ket. 81a; vgl. die Bemerkung Rab Hai Gaons im Aruch, s. v. Rab), mit dem Zusatz Aricha wird er genannt in Chul. 137b. Über die Bedeutung dieses Beinamens sind die Ansichten der Gelehrten geteilt. Manche nehmen an, A. wurde wegen seiner hohen Statur so genannt, denn es wird (Nid. 24b) berichtet, sein Schüler Rab Jehuda, der gleichfalls sehr groß war, habe ihm nur bis zu den Schultern gereicht. Nach anderen (vgl. Graetz IV^3, 257) hatte er seinen Zunamen von einer Stadt namens Arecha. Im allgemeinen heißt A. im babylonischen wie im jerusalemischen Talmud einfach Rab, weil er als der Lehrmeister (רב) aller ihm nachfolgenden Gelehrten in Babylonien galt. Einmal nannte er sich selber — wohl scherzweise — Rab, indem er zu seinem Schüler Rab Huna sagte: „Die Augen Rab Hunas sehen hoch, aber glaubst du, daß die Augen Rabs nicht ebenso hoch sehen?“ (j. Erub. I, 4, 19a). Seine Schüler nannten ihn „Unser Meister“ (B. Bat. 135b, 152a; Erub. 11a; Beza 25a und sonst), und Rab Chisda pflegte die Aussprüche A.s folgendermaßen anzuführen: „Dies hat unser großer Meister, Gott möge ihm beistehen, gesagt“ (Sukka 33a, 35b; Bech. 45a; Nid. 49b).

Rab stammte aus einer angesehenen babylonischen Familie, die ihren Ursprung auf Schimea, den Bruder des Königs David, zurückführte. Sein Vater Aibo war der Sohn von Abba b. Acha b. Salla (Karsela) aus Kafre und Bruder des R. Chija des Großen väterlicherseits. Seine Mutter Imma war eine Tochter der zweiten Frau von Abba b. Acha aus deren erster Ehe und Schwester R. Chijas mütterlicherseits (s. hierüber Pes. 4a; Sanh. 5a).

Lehrjahre

Nach Erub. 8b war Rab in seiner Jugend Schüler eines Gelehrten namens R. Kahana, von dem es zweifelhaft ist, ob er mit R. Kahana b. Malkijo identisch oder ob er dessen Lehrer war. Eine andere LA a. a. O. hat jedoch ר' כהנא רבה statt ר' כהנא רביה דרב. Vielleicht war Rab auch ein Schüler des R. Josse (Josef) aus Huzal, von dem er einen Lehrsatz tradiert (Pes. 113b); ferner tradiert er einmal eine Halacha im Namen des Mabog (Seb. 9b), eines sonst nicht erwähnten Gelehrten. In jungen Jahren zog Rab nach Palästina, um dort die Tora zu studieren, und wurde (anscheinend erst in Palästina) einer der

hervorragendsten Schüler seines Onkels R. Chija. Dieser führte ihn bei R. Jehuda ha-Nassi (Rabbi) ein, der ihn in sein Lehrhaus aufnahm, wo er bald einer der angesehensten Schüler wurde. Ferner gehörten zu seinen Lehrern R. Eleasar b. Simeon (b. Jochai; s. Seb. 102b), R. Ismael b. Jose und R. Jose b. Jehuda (jeder der beiden letzteren hinterließ dem A. drei Lebensregeln; vgl. Pes. 112b, wo auf Grund von Handschriften „Rab" statt „Rabbi" zu lesen ist). Einmal trug er Rabbi Abschnitte aus der Bibel vor in Gegenwart von R. Chija, Bar Kappara und R. Simeon, dem Sohne Rabbis (Joma 87b); bisweilen speiste er an der Tafel Rabbis und wurde einmal mit der Aufforderung beehrt, das Tischgebet vorzusagen (Ber. 43a). Er studierte die Tora mit großem Eifer (vgl. seinen Ausspruch: „Man soll niemals auch nur eine Stunde dem Lehrhause fernbleiben"; Sab. 83b), und wenn er vor R. Jehuda ha-Nassi über die Halacha diskutierte, „sprühten Feuerfunken vom Munde Rabs zum Munde Rabbis und vom Munde Rabbis zum Munde Rabs", wie Rabbi Jochanan erzählte, der als Mitschüler Rabs 17 Reihen hinter ihm saß (Chul. 137b). Er gehörte späterhin auch zum Gerichtskollegium Rabbis und erzählte einmal, daß er bei einer Abstimmung des Kollegiums aufgefordert worden war, seine Stimme als erster abzugeben (Git. 59a). Er beschäftigte sich auch mit der Geheimlehre, den Mysterien der Gottesnamen und des „göttlichen Thronwagens" (מעשה מרכבה), wie aus seinen zahlreichen mystischen Aussprüchen in Chag. 12ff. und sonst hervorgeht. In seinem Wissensdurst verschmähte er es nicht, sich längere Zeit in der Gesellschaft von Hirten aufzuhalten (Sanh. 5b), um zwischen bleibenden und vorübergehenden Gebrechen des Viehs unterscheiden zu können, was für die religiöse Praxis wichtig ist (erstgeborene fehlerlose männliche Tiere sind zum Genuß verboten). Ebenso lernte er von dem Jäger und Fischer Adda verschiedene Regeln über Diätetik und hygienische Zubereitung von Speisen (Mo. Kat. 11a). Ferner beweisen zahlreiche Aussprüche von ihm seine vertraute Kenntnis der politischen Zustände, des Handelswesens, der religiösen Anschauungen, der Sitten und Sprachen verschiedener Völker.

Rückkehr nach Babylonien

Nachdem Rab einige Jahre in Palästina studiert hatte, kehrte er zugleich mit seinem Vetter Rabba b. Chana nach Babylonien zurück. R. Chija bat R. Jehuda ha-Nassi, beiden die Promotion (Semicha) zu erteilen; Rabbi gab aber nur dem Rabba b. Chana die volle Semicha, während er Rab bloß autorisierte, rituelle und zivilrechtliche Entscheidungen zu treffen, nicht aber gebrechliche erstgeborene Tiere zur Schlachtung freizugeben (Sanh. 5a; j. Chag. I, 8 findet sich eine andere Version, wonach Rabbi ihn autorisiert hätte, bei offenen Leibesfehlern die Erlaubnis zu erteilen, nicht aber bei verborgenen). Das Jahr der Rückkehr Rabs nach Babylonien steht nicht fest. Nach der Angabe Scherira Gaons verließ Rab Palästina nach Abschluß der Mischna-Redaktion im J. 530 der seleucidischen Ära, d. i. 219 (3979). Mehrere neuere Forscher setzten aber auf Grund einer Notiz von Abraham Ibn Daud im „Sefer ha-Kabbala" die Redaktion der Mischna früher an, nämlich auf das Jahr 189 (3949), und manche Gelehrte vermuten, daß Rab um diese Zeit vorübergehend nach Babylonien zog, dann aber nach Palästina zurückkehrte und zum zweiten Male im J. 219 (3979) sein Heimatland zu dauerndem Aufenthalt aufsuchte. Während seines zweiten Aufenthaltes in Palästina starb (nach der genannten Hypothese) R. Jehuda ha-Nassi, und sein Sohn R. Gamliel III. wurde sein Amtsnachfolger. Rab bat diesen um Erweiterung seiner Autorisation, aber R. Gamliel lehnte dies ab (j. Chag., ibid.). Nach einer Erzählung in Joma 87b fühlte sich einmal R. Chanina (b. Chama), ein Studiengenosse Rabs, durch dessen Verhalten verletzt. Rab soll ihn hierauf in seiner Bescheidenheit 13mal aufgesucht haben, um Vergebung zu erlangen, doch R. Chanina verzieh ihm nicht, „damit Rab nach Babylonien gehe und dort die Lehre verkünde". In Babylonien besuchte Rab anfangs das Lehrhaus von R. Schila in Nehardaa, und der Exilarch ernannte ihn zum ἀγορανόμος (Marktaufseher über Maße und Gewichte). Nach dem Tode von R. Schila wollte Rab nicht dessen Nachfolger werden, mit Rücksicht auf seinen Gefährten Samuel, der aus Nehardaa stammte. Samuel seinerseits wollte wiederum das Amt mit Rücksicht auf Rab nicht annehmen, so daß dieser es schließlich vorzog, Nehardaa zu verlassen und nach Sura (nahe seinem Geburtsort Kafre) zu ziehen. Dort ließ er sich nieder, trieb Getreidebau und lebte in Armut (Mo. Kat. 12b); später erzeugte er Bier, wodurch sich seine Lage verbesserte (Pes. 107a).

Gründung des Lehrhauses in Sura

In Sura errichtete Rab ein großes Lehrhaus, das sich in der Folge zu einem geistigen Zentrum ersten Ranges entwickelte und 800 Jahre lang (bis zum Ende der gaonäischen Zeit) fortbestand. R. Eleasar bezieht den Schriftvers „Und ich ward ihnen zu einem kleinen Heiligtum in den Ländern, in die sie kamen" (Ez. 11, 16) auf das Lehrhaus Rabs in Babylonien (Meg. 29a) und vergleicht somit dessen nationale Bedeutung mit

der des Tempels in Jerusalem. Zu dieser Hochschule strömten Hunderte von lernbeflissenen Jüngern (nach Ket. 106a sollen täglich nach Schluß des Lehrvortrags 1200 Jünger im Hause Rabs zurückgeblieben sein, um an seiner Tafel zu speisen). Rab war seinen Schülern ein Vater und sorgte weit über sein Vermögen hinaus für ihren Lebensunterhalt.

A. als Gesetzeslehrer

Rab erläuterte die Mischna im aramäischen Idiom der babylonischen Juden und ergänzte die Mischnasammlung Rabbis durch Zusätze aus den nicht rezipierten Traditionssammlungen (Baraitot), die nach Babylonien gelangt waren, sowie aus den Lehrsätzen der Tannaiten, die er in Palästina gehört hatte. Er diskutierte über die richtige Erklärung zahlreicher Halachot mit Samuel (s. Bacher, Tradition und Tradenten 484–486 und das Register von Guttmann hierzu, S. 663); diese Diskussionen und Kontroversen nannte man „die Disputationen (הויות) Rabs und Samuels" (Ber. 20a; Taan. 24b). Rab zeichnete sich durch umfassendes Wissen und gleichzeitig durch ungewöhnlichen Scharfsinn aus; seine Lehrmethode sowie seine religionsgesetzlichen Entscheidungen dienten sämtlichen späteren Amoräern als Vorbild. Die beiden Talmude enthalten zahlreiche Entscheidungen und Erklärungen Rabs, die entweder unmittelbar unter seinem Namen angeführt werden oder von seinen Schülern in seinem Namen tradiert wurden (s. Bacher l. c. 311–345; 477–486). Er erließ einige erschwerende Verordnungen, weil er bestrebt war, der Unwissenheit und religiösen Zuchtlosigkeit, die in Babylonien herrschten, durch Pflege der strengsten religiösen Gewissenhaftigkeit entgegenzuwirken (Chul. 110a u. a.).

A. als Agadist

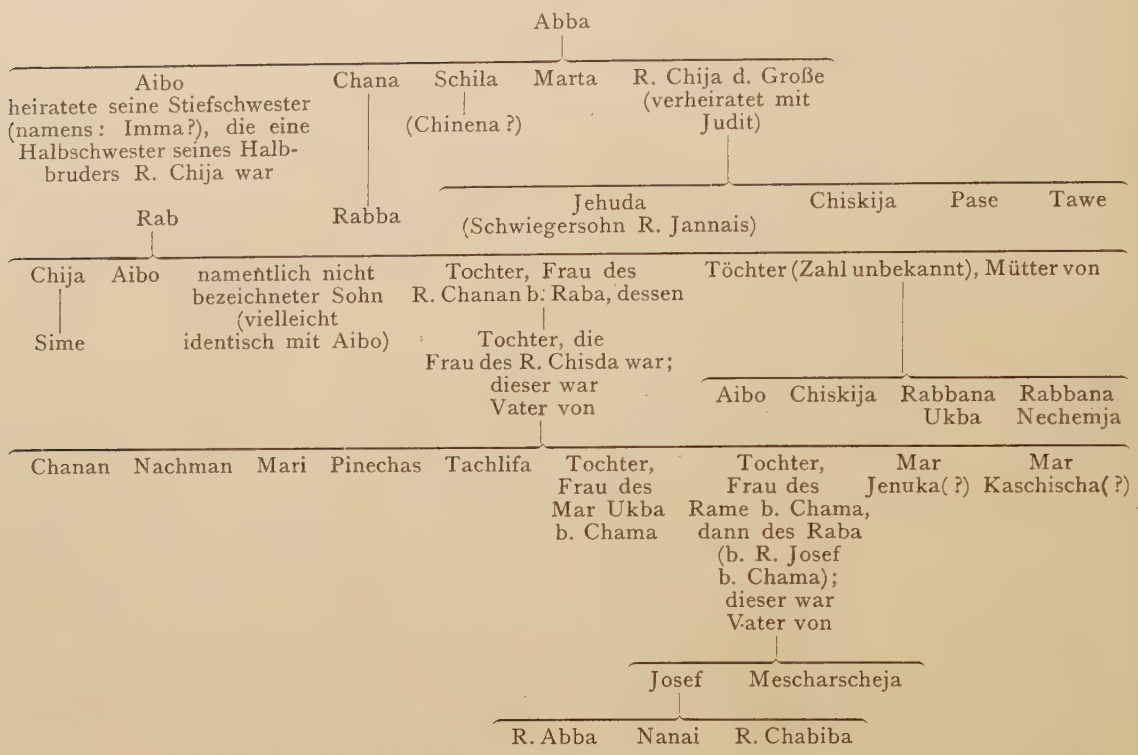
Rab war der Begründer und hervorragendste Vertreter der Agada in Babylonien, und im babylonischen Talmud finden sich agadische Aussprüche von ihm in sehr großer Anzahl. Er schmückte die biblischen Erzählungen über Abraham, Mose, Mirjam, Korach, Josua und Simson durch ins Einzelne gehende Schilderungen und Charakterzeichnungen aus. Mit besonderer Vorliebe behandelte er die Gestalt und das Leben Davids, von dem er einmal sagte, die Welt sei nur um seinetwillen erschaffen worden (Sanh. 98b). Auch befaßte er sich mit den Gestalten der Könige von Juda und einzelner Könige von Israel. Er überlieferte die in der Bibel nicht erwähnten Namen der Mütter Abrahams, Davids und Hamans, ferner der Mutter und der Schwester Simsons (B. Bat. 91a); identifizierte Ibzan (Richt. 12, 8) mit Boas (ibid.), Hatach (Esth. 4, 5f.) mit Daniel (Meg. 15a), Davids Gattin Egla mit Michal (Sanh. 21a) usw. In seinen agadischen Aussprüchen sind zahlreiche Nachrichten über die Großen der letzten Zeit des zweiten Tempels insbesondere über die Tannaiten (Josua b. Gamla, Chananja b. Chiskija, Hillel, R. Eleasar b. Asarja, R. Akiba) enthalten. Zahlreiche Aussprüche von ihm behandeln nach Art der talmudischen Mystik die Schöpfungsgeschichte und die Vision des Propheten Ezechiel vom „göttlichen Thronwagen" (Chag. 12aff.). Besonders sinnig sind die Sprüche Rabs zum Lobe der Tora und ihrer Gebote sowie der guten Sitten überhaupt: „Die Gebote der Tora wurden nur erlassen, um die Menschen sittlich zu läutern" (Gen. r. 44, 1). „Alles was die Gelehrten verboten haben, um den Schein einer Sünde zu vermeiden, bleibt selbst in den innersten Gemächern verboten" (Sab. 64b). „Man soll sich mit der Lehre unter allen Umständen beschäftigen, selbst wenn man es nicht um ihrer selbst willen tut; denn wenn man sich erst überhaupt einmal mit ihr beschäftigt, wird man schon dazu gelangen, es um ihrer selbst willen zu tun" (Sota 22b). „Nur derjenige, der sich seiner Mitmenschen erbarmt, kann mit Sicherheit als ein Nachkomme unseres Stammvaters Abraham gelten" (Beza 32b). „Man hüte sich, seine Frau zu kränken, denn da Frauen empfindlich sind und leicht in Tränen ausbrechen, ist ihre Kränkung um so strafwürdiger" (B. Mez. 59a). Ferner empfahl Rab, das irdische Leben in den Grenzen des Erlaubten zu genießen. Der Mensch wird einst zur Rechenschaft gezogen werden für alles, was sich seinem Auge darbot, ohne daß er es genoß (j. Kid., Ende). Seinem Schüler R. Hamnuna schärfte er die Worte Ben-Siras ein: „Mein Sohn, hast du irdische Güter, so laß es dir wohl daran sein, denn in der Unterwelt gibt es kein Vergnügen, und der Tod kennt kein Zögern" (Erub. 54a).

A. als Liturgist

Rab verfaßte eine Anzahl von Zusätzen zu älteren Gebeten sowie eigene, selbständige Gebete, die in die Gebetordnungen aller Juden Aufnahme gefunden haben. Seine Gebete zeichnen sich durch vornehme Sprache und feierliche Diktion aus. Er verfaßte in Gemeinschaft mit Samuel eine Einschaltung für das Abendgebet der Festtage, die auf Sabbatausgang fallen, beginnend mit ותודיענו. Später hat man dieses Gebet „die Perle" (מרגניתא) genannt (Ber. 33b). Das „Gebet Rabs" (תפלת רב), das er nach dem Achtzehngebet zu sprechen pflegte (Ber. 16b), wurde in neuerer Zeit als Einleitung für die Neumondsverkündung am Sabbat bestimmt. Besonders weihevoll und von hohem Schwung ist die Introduktion Rabs zur Sich-

Stammbaum der Familie von Abba

Acha b. Salla (Karsela) aus Kafre



ronot-Benediktion im Neujahrsgebet תקיעתא דרב oder תקיעתא דבי רב (j. R.H. I, 57a; Lev. r. 29, 1; j. Ab. Sar. I, 39c), von der ein längeres Stück im Talmud zitiert wird (זה היום תחלת מעשיך... ועל המדינות בו יאמר...). Es wird vielfach angenommen, daß sämtliche Einleitungen zu den זכרונות, מלכיות und שופרות im Mussafgebet des Neujahrsfestes (darunter die Einleitung עלינו לשבח, die zu einem selbständigen Gebet geworden ist) von Rab herrühren; man schreibt ihm auch noch die Einleitung zur „Geula" im Morgengebet zu (עזרת אבותינו אתה הוא מעולם).

A.s Lebensschicksal und Charakter

Rab stammte nach dem Zeugnis R. Jochanans aus einer Familie, die sich durch Gesundheit auszeichnete (Chul. 84a); auch erreichte er ein hohes Alter. Rabs Frau war böse und quälte ihn sehr (Jeb. 63a), so daß er zu sagen pflegte: „Alles Böse besser als ein böses Weib" (Sab. 11a). Sie beraubte ihn auch der kleinen Freuden des alltäglichen Lebens, was er aber mit Ruhe über sich ergehen ließ. Er zeichnete sich durch äußerste Bescheidenheit und Adel der Gesinnung aus. Nach der Tradition der Geonim (Schaare Zedek 187; vgl. auch יוחסין השלם, p. 180) pflegte er „zehn Arten der Frömmigkeit und Askese". Die späteren Gelehrten vermochten es ihm darin nicht gleichzutun und begnügten sich damit, je eine seiner frommen Gewohnheiten zu befolgen. Nach einer talmudischen Sage „diente" אדרכן (wahrscheinlich Artaban IV., der letzte Herrscher aus dem Hause der Arsakiden) dem Rab, d. h. er ließ sich von Rab belehren und war ihm freundschaftlich ergeben. Als Artaban starb (er fiel im Kampfe gegen die Sassaniden um 225 = 3085), sagte Rab: „Das Band (der Freundschaft) ist gerissen!" (Ab. Sar. 10b).

A.s Schüler; seine Bedeutung

Die Zahl der namentlich angeführten Schüler Rabs und der Gelehrten, die in seinem Namen Halachot tradieren, ist sehr groß (in beiden Talmuden sind es mehr als 200), und diese Schüler haben beiden Talmuden das Siegel der Lehre ihres Meisters aufgedrückt. Die bedeutendsten unter ihnen sind R. Hamnuna, R. Huna, R. Jehuda (b. Jecheskel), R. Chija b. Abba R. Adda b. Ahaba, R. Giddel, R. Samuel b. Schilat u. a. Nach der Überlieferung Scherira Gaons war Rab 24 (andere Lesart: 28) Jahre lang Oberhaupt des Lehrhauses von Sura und starb im hohen Alter. (Für die Legendenbildung in der

späteren rabbinischen Literatur ist es charakteristisch, daß in den Responsen von R. Bezalel Aschkenasi, Nr. 78, dem Rab eine Lebensdauer von 300 Jahren zugeschrieben wird). Vermutlich wurde er an der Seite seiner Vorfahren in Kafre beigesetzt (vgl. Ber. 42 b und Raschi hierzu). Sein Tod rief allgemeine Trauer unter den babylonischen Juden hervor, und sein Schüler R. Isaak b. Bisna forderte die jüdische Gesamtheit auf, ein Jahr lang um Rab zu trauern (Sab. 110a). Samuel zerriß (entsprechend dem üblichen Zeichen der Trauer) auf die Kunde von seinem Tode 13 Gewänder und rief aus: „Der Mann, dessen Gelehrsamkeit ich fürchtete, ist dahin!" (Mo. Kat. 24 a). Die hohe Verehrung, die das Volk für Rab empfand, äußerte sich auch darin, daß man den Staub seines Grabhügels für heilkräftig hielt (Sanh. 47 b). Die Bedeutung Rabs für die folgenden Generationen ist außerordentlich groß. Wenn sie einen Widerspruch zwischen seinen Worten und der Lehre der Mischna feststellten, meinten sie: „Rab war ein Tannaite und durfte den Weisen der Mischna widersprechen" (Ket. 8a; Git. 38b u. ö.). Seine Lehrsätze und Mischnaerklärungen bilden das Fundament des babylonischen und bis zu einem gewissen Grade auch des jerusalemischen Talmuds. Er schuf den ersten großen Mittelpunkt der Lehre außerhalb Palästinas, und heißt daher im jerusalemischen Talmud „unser Meister in der Diaspora" (רבותינו שבגולה, bezw. רבינו). Die Organisation und der Lehrbetrieb seiner Hochschule dienten den späteren Generationen als Vorbild und gaben dem babylonischen Zentrum der Lehre sowie dem babylonischen Talmud das einheitliche, feste Gepräge.

A.s Nachkommen

Von den Kindern Rabs sind drei Söhne bekannt: Chija, Aibo, der kein Gelehrter war (Pes. 113a), und ein dritter unbekannten Namens, der noch zu Lebzeiten seines Vaters starb (j. Git. IV, 45c); ferner drei Töchter: die Frau R. Chanan b. Rabbas (dessen Tochter R. Chisda heiratete, s. d.); die Mutter Aibos und Chiskijas, die als Enkel Rabs genannt werden (Suk. 44b), und eine dritte, die mit einem Sohn des Exilarchen vermählt war, die Mutter von Rabbana Ukba und Rabbana Nechemja (Chul. 92a), die aus der Genealogie der Exilarchen bekannt sind. (Vgl. den Stammbaum.)

A. H. Weiß, Kochbe Jizchak VIII, 22–30; IX, 49–55; X, 16–21; *idem*, Dor III, 147–161; *Abraham Levysohn* in Kobaks Jeschurun VI, 114–120; VII, 6–16 (im hebräischen Teil); *Ozar ha-Sifrut* V (Krakau 1896), 159–212; *Mühlfelder*, Raw, ein Lebensbild; *Bacher*, Bab. Amor. 1–33; *Hamburger* II, 956–966, 1821; *Funk*, Die Juden in Babylonien I, 42–56; *Halevy*, Dorot II, 210–223, 400–410; *J. Melamed*, Rabban schel kol Bene ha-Gola, Wilna 1914; *Jawitz*, Toledot IV, 27 ff.; *Albeck*, Mischp. Sof. 28–73; *Hyman*, Toledot 15–42; *J. Sch. Zuri*, Rab (1925).

M. G. I. G.

ABBA (Raba, Rabba, אבא, ראבא, רבא), Schüler des Rab Jehudai Gaon, lebte im 8. Jht. A. verfaßte einen Gesetzeskodex u. d. T. „Halachot Pessukot de-R. Abba" (zitiert in den Responsen des Meir aus Rothenburg, Lemberg 1860, 25b). Einen Auszug aus diesem Werke, nach den Wochenabschnitten des Pentateuchs geordnet, veröffentlichte Schechter in der Festschrift Hoffmann. Wie aus diesem Auszuge zu sehen ist, begannen die Halachot, ähnlich wie die Scheeltot des R. Achai aus Schabcha (s. d.), mit einer Frage, auf die eine Antwort folgt. Schechter vermutet, daß A. mit dem Raba, dem Lehrer des Ben Babui, identisch ist, den Harkavy im „ha-Goren" IV, 71 erwähnt. Neuestens veröffentlichte J. N. Epstein (in den Publikationen der judaistischen Fakultät der Universität Jerusalem) einen zweiten Auszug, der ebenfalls in der Form von Fragen in der Reihenfolge der Wochenabschnitte abgefaßt ist. Da in diesem Auszug mehrere Male die Namen Raba, Rabba vorkommen, so nimmt Epstein an, daß sowohl der von ihm als der von Schechter veröffentlichte Auszug aus oben genanntem Kodex stammen, obwohl der Stil beider Auszüge nicht übereinstimmt: im Auszug von Schechter ist das Hebräische, während im Auszug von Epstein das Aramäische vorherrschend ist. Aus dem Inhalte der beiden Auszüge ist nicht mit Sicherheit zu schließen, daß sie von einem Schüler des Rab Jehudai Gaon herrühren, da der Name des Rab Jehudai hier nicht vorkommt. Auch der Gebrauch der Introduktionsformel שאלתא ist sicherlich keine Erfindung des R. Achai aus Schabcha, sondern scheint in den babylonischen Lehrhäusern allgemein üblich gewesen zu sein. Ebenso unklar ist, ob die beiden Namen אבא und רבא ein und dieselbe Person bezeichnen. Daher ist auch zweifelhaft, ob die beiden Auszüge von Schechter und Epstein demselben Werke angehören, da in dem von Epstein veröffentlichten Auszuge der Name Abba gar nicht erwähnt wird.

Festschrift Hoffmann 263–266; *Madae ha-Jahadut* II, 149–161.

F. S. Bi.

ABBA, VATER DES R. ABBA (BAR) MARI s. Amoräer; Abba Mari.

ABBA BAR ABBA BAR MEMEL s. Abba bar Memel.

ABBA BAR ABBA, VATER DES SAMUEL (אבא בר אבא, אבוה דשמואל), baby-

lonischer Amoräer im 2. und 3. Jht., gehörte noch zu den Zeitgenossen der letzten Tannaiten. A. wird im babylonischen Talmud stets nur „Vater des Samuel" genannt, da sein Sohn, der große Amoräer Samuel, einen weitverbreiteten Ruf besaß; andererseits war auch der Name Abba b. Abba in Babylonien sehr häufig und daher nicht näher bezeichnend (vgl. Ber. 18b). Im jerus. Talmud wird er meist unter seinem eigentlichen Namen Abba b. Abba (oder Ba, auch Wa) angeführt. — A. entstammte einer Aaronidenfamilie, war sehr begütert und galt als der führende Mann in seiner Heimatstadt Nehardaa. Seine Lehrer sind namentlich nicht bekannt; wir finden jedoch, daß er an Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi) Fragen richtet, sowohl persönlich (j. R.H. III, 59a; j. B. Mez. IV, 9c) als auch schriftlich (Pes. 103a). An einigen Stellen heißt es im babylonischen Talmud: „Man sandte (die Entscheidung) an den Vater des Samuel, daß . . ." (R.H. 27b, 28a; Jeb. 104b f.); nach einer Überlieferung der Geonim (nach R. Josef Albargeloni, Mebo ha-Talmud) handelt es sich bei dieser Formel um eine Entscheidung Rabbis. A. wandte sich später mit Anfragen auch an den Enkel Rabbis, R. Judan Nessia I (Jeb. 115b). A. kam auf einer Berufsreise als Kaufmann nach Nezibin, wo er auch R. Jehuda b. Betera kennenlernte. Dieser bewunderte A. und segnete ihn, er möge einen Sohn zeugen, der an Treue dem Propheten Samuel gleichkommen solle, weshalb er seinen Sohn auch Samuel nannte (Midr. Sam. 10,3). — Trotzdem sich zur Zeit A.s in Nehardaa das zentrale Lehrhaus Babyloniens mit R. Schila an der Spitze befand (Scherirabrief III, 2), finden wir, daß man öffentliche Angelegenheiten A. unterbreitete (vgl. z. B. Ket. 23a u. a.). Halevy nimmt an, daß A. der geistige Führer ganz Babyloniens war (s. Abba, Gelehrter). Auch aus Palästina richtete man an A. Fragen zur Entscheidung (vgl. B. Mez. 90a–b). Die Bedeutung A.s geht auch aus der Achtung hervor, die ihm der große Amoräer Rab entgegenbrachte. Rab widerlegte einmal eine Ansicht A.s, der die Erwiderung schuldig bleiben mußte, worauf jener auf A. den Bibelvers (Hiob 29, 9) bezog: „Fürsten hielten mit Worten inne" (Ket. 51b). Als man Rab eine halachische Meinung Samuels widergab, die er für irrig hielt und seinem Freunde nicht zutraute, äußerte er: „Bewahre, daß der Sproß des Abba b. Abba dies sagen sollte" (Kid. 44b; vgl. Chul. 111b). — Über den vorbildlichen Lebenswandel A.s werden im Talmud gelegentlich einige Einzelheiten erwähnt. A. verrichtete das Gebet mit großer Andacht (Erub. 65a). Er brachte sein Getreide gleich nach der Ernte auf den Markt, um denjenigen entgegenzuwirken, die durch Zurückhalten des Getreides eine künstliche Teuerung hervorrufen wollten (B. Bat. 90b). Ihm anvertraute Nachlaßgelder bewahrte er in der Weise auf, daß im Falle eines Diebstahles oder Verlustes sein eigenes Geld zuerst betroffen werden müßte (Ber. 18b). Er ließ einmal seinen Sohn Samuel Geld an Arme verteilen; dieser fand einen Armen bei einem üppigen Mahle. Als er dieses seinen Vater erzählte, sagte er ihm: Gib ihm dann mehr, da er verwöhnt ist und auch mehr braucht, als ich angenommen habe (j. Pea. VIII, 21b) usw. Die Gestalt A.s ist von Legenden umwoben, so z. B. wird erzählt, daß, während er einmal im Lehrhause saß, die Schechina (die Majestät Gottes) erschien (Meg. 29a); der Todesengel sprach mit ihm vertraulich (Ab. Sar. 20b); auch seine zufällig hingeworfenen Äußerungen gingen in Erfüllung (Ket. 23a) u. a. (Zur Sage über die Zeugung Samuels s. Samuel, Amoräer). — Von den Gefährten A.s ist nur Levi (b. Sisse) bekannt, mit dem er nach dessen Rückkehr aus Palästina innig befreundet, und an dessen Seite er fast immer anzutreffen war (Meg. 29a; R.H. 24b u. a.). Als Levi starb, verherrlichte ihn A. in einem Nachruf, in dem er ausführte: Der Verstorbene wog die gesamte Menschheit auf (j. Ber. II, 5c; Koh. r. 12, 15). — Im Namen A.s tradieren Rab Matna und der Exilarch Mar Ukba nur an zwei Stellen (Sab. 108b; Mo. Kat. 26b); sonst sind von A. keine Schüler bekannt, außer seinem Sohne Samuel, den er unterrichtete (Seb. 26a). — Von den Kindern A.s ist noch ein gelehrter Sohn, namens Pinechas, bekannt (Mo. Kat. 18a). Er hatte auch Töchter (Sab. 65a), von denen weder die Zahl noch die näheren Schicksale bekannt sind. — Nach Ber. 18b starb A. kurz vor seinem Sohne Samuel, dessen Tod um 254 erfolgte (Scherirabrief III, 2).

Juchassin 99; *Heilprin*, SD II, 3; *Frankel*, Mebo 56; *Weiß*, Dor III, 165; *Halevy*, Dorot II,225–228; *Albeck*, Mischp. Sof. 16–26; *Hyman*, Toledot 11–14.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR ABINA, auch A. b. Bina, Buna genannt (רבי אבא בר אבינא, בר בינה, בונא, רבא בר בינא; von manchen mit dem j. B. Mez. I, 8a erwähnten R. Abba b. Mina מינא, מינה identifiziert), pal. Amoräer der 2. Generation, lebte in der 2. Hälfte des 3. Jhts. Im bab. Talmud wird er einmal (Sab. 60b), im jer. öfters, besonders als Tradent von Rab (z. B. j. Sanh. III, 21a) erwähnt. Bemerkenswert ist das von ihm stammende, für den Versöhnungstag bestimmte Bekenntnis (j. Joma, Schluß): „Mein Herr! Ich habe gesündigt und Böses vollbracht; in Bosheit bin ich verharrt, und weit bin ich abgeirrt; aber was ich getan, will ich nicht fürder tun. Möge es Dein Wille sein, Gott mein

Herr, daß Du all mein Verschulden verzeihst, meine Vergehen vergibst und mir meine Sünden erläßt." — A. hatte (j. Meg. I, 71c) einen Bruder namens Chigra.

Bacher, Pal. Amor. III, 526–27; *Albeck*, Mischp. Sof. 27; *Hyman*, Toledot. I, 14.

M. G. I. G.

ABBA BAR ACHA (רבי אבא בר אחא), pal. Amoräer, lebte um die erste Hälfte des 3. Jhts. Er tradierte einige Halachot im Namen des Rabbi (j. Ber. I, 3d; j. Ber. III, 6c, wiederholt in j. Sab. I, 3d), dessen Schüler er gewesen zu sein scheint; er gehört somit zur 1. Generation. (Manche halten jedoch A. für einen Schüler Rabs; vgl. auch Raschi zu Ber. 22a). Als dessen Schüler ist R. Ilea bekannt, der im bab. Talmud die erwähnten Traditionen A.s wiedergibt (Ber. 22a, 49a, nach LA des Juchassin und Rabbinovicz, Dikduke); auch R. Eleasar tradiert in seinem Namen (Ber. 25b, nach LA von Rabbinovicz, Dikduke). Sonst ist von A. in der Halacha nur noch die Erklärung einer Mischna bekannt. In der Agada wird er einige Male erwähnt (Ex. r. 41, 4; Midr. Tehil. 78 u. ö.). Von A. stammt der Ausspruch über den jüdischen Volkscharakter: „Man kann ja das Wesen dieser Nation gar nicht recht ergründen: fordert man von ihnen Spenden für das goldene Kalb, so geben sie; fordert man von ihnen wiederum Spenden für das Stiftszelt, so geben sie auch" (j. Schek. I, 44d). Von A. wird berichtet, daß er nach Babylonien ging (j. Ber. I, 3d); ob er sich dort auch niedergelassen habe, ist unbekannt.

Albeck, Mischp. Sof. 27f.; *Hyman*, Toledot 15.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR ACHA BAR SALLA (Karsela; אבא בר אחא בר סלא מכפרי כרסלא; in unseren Ausgaben כרסלא) aus Kafre in Babylonien, lebte im 2. Jht. Er stammte, nach einer Agada, von Schima, dem Bruder König Davids, und hatte fünf Kinder: Aibo (Vater Rabs), Chana (Vater des Rabba b. Chana), Schila, Marta und R. Chija, (Sanh. 5a). Nach Neubauer, Géogr. Talm. ist Kafre mit Akbara am Tigris identisch.

Juchassin 100; *Heilprin*, SD II, 14; *Albeck*, Mischp. Sof. 27.

M. G. M. K.

ABBA BAR ADDA s. Amoräer.

ABBA BAR R. ADDA s. Amoräer.

ABBA HA-ADMONI s. Amoräer.

ABBA BAR AIBO s. Abba (Rab); Amoräer.

ABBA AUS AKKO (רבי אבא דמן עכו), pal. Amoräer der 3. Generation, lebte gegen Ende des 3. Jhts. Er war ein Freund des R. Abahu aus Cäsarea, der für seine Bescheidenheit ein sprechendes Beispiel bringt (Sota 40a). Zugunsten A.s soll R. Abahu die Wahl zum Vorsitzenden des Lehrhauses abgelehnt haben, jedoch findet sich nirgends ein Beleg, daß A. diese Würde bekleidete. In jerus. Talm. wird er überhaupt nicht, wohl aber im Midrasch (z. B. Gen. r. 15, 8) erwähnt. Von ihm stammt das Wort, daß die verbotene Frucht, von der Adam aß, ein Etrog war.

Albeck, Mischp. Sof. 99; *Hyman*, Toledot I, 55; *Graetz* IV, 284; *Bacher*, Pal. Amor. III, 526.

M. G. A. M.

ABBA BAR AMMI s. Amoräer.

ABBA ARICHA s. Abba (Rab).

ABBA BENJAMIN (אבא בניטין), Tannaite der Baraita, dessen Zeit nicht feststeht. Von A. sind nur einige agadische Aussprüche bekannt. So sagt er u. a.: Ich war mein Leben lang bestrebt, das Gebet als erste Handlung des Tages zu verrichten. Wenn das menschliche Auge die Dämonen schauen dürfte, würde niemand deren erschreckende Fülle ertragen können. Ferner: Nur das in der Synagoge verrichtete Gebet wird erhört (Ber. 5bf). Hyman erwägt, ob er nicht mit Abba Penimon (j. Ter. III, 42b) identisch ist (s. Pelemo).

Hyman, Toledot 282.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR BENJAMIN (אבא בר בניטין), lebte in der Stadt Arbel in Palästina um die Wende des 3. Jhts., war also Zeitgenosse der 3. Amoräergeneration. Von ihm ist nur bekannt, daß er R. Abahu gastlich aufnahm, als dieser auf seiner Reise nach Arbel kam. Bei dieser Gelegenheit verlangten seine Hausgenossen von R. Abahu eine halachische Entscheidung (j. Schebi. VI, 36 d f.). Aus dieser Stelle geht aber nicht hervor, ob A. zu den Gelehrten zählte. — Da der Name Minjome nur eine andere Form für Benjamin ist, kann A. identisch sein mit Abba b. Minjome (אבא בר מניומי), der in Palästina lebte und zu dem Bekanntenkreis R. Abahus gehörte (Git. 29b). Auch dieser ist nicht als Gelehrter erwähnt. — Nicht identisch mit A. ist der aus derselben Zeit bekannte Amoräer Abba, Sohn des Rab Benjamin (oder Menjamin, Minjomin) b. Chija (אבא בריה דרב בניטין [מניטין, מניומין] בר חייא), der Baraitot vortrug (R. H. 35a, wiederholt Sota 38b; Jeb. 122b; Nid. 13a), und der an den babylonischen Amoräer R. Huna b. Chija eine Frage richtete (Chul. 80a). Vermutlich wurde er deshalb durch Hinzufügung des Namens seines Großvaters bezeichnet, um ihn von A. zu unterscheiden. Im jerus.

Talmud (Ber. V, 9d; Git. V, 47b) wird er als Abbaje b. R. Benjamin angeführt. — Aus derselben Zeit ist noch ein babylonischer Amoräer bekannt, der unter dem Namen „Abba b. Marta oder Abba b. Minjome" erwähnt zu werden pflegt. Dieser tradierte einmal im Namen des R. Jehuda b. Ezechiel (Sab. 121b), dessen Schüler er wahrscheinlich war und verkehrte mit Rabba (b. Nachmani), Abbaje (Git. 37b) und Raba (Mo. kat. 26b). Es ist anzunehmen, daß man ihn deshalb auch nach seiner Mutter benannt hat, um ihn nicht mit den erwähnten gleichnamigen Zeitgenossen zu verwechseln. Manche (Albeck, Hyman) führen seine Benennung nach der Mutter darauf zurück, daß diese (nach Joma 84a) ihn, als er einmal von einem tollwütigen Hund gebissen wurde, durch ihre Pflege am Leben erhielt.

Albeck, Mischp. Sof. 74, 92, 93; *Hyman*, Toledot 112, 53.

M. G. D. J. B.

ABBA BERAA s. Amoräer.

ABBA, SOHN DES R. BIBE s. Amoräer.

ABBA BAR BINA s. Abba b. Abina.

ABBA BAR BISNA s. Amoräer.

ABBA BAR BUNA s. Abba b. Abina.

ABBA AUS CÄSAREA s. Amoräer.

ABBA BAR CHAM, CHAMA s. Amoräer.

ABBA BAR CHANA s. Rabba b. Chana.

ABBA BAR BAR CHANA s. Rabba b. b. Chana.

ABBA BAR CHANAN s. Amoräer.

ABBA BAR CHANINA s. Amoräer.

ABBA CHASSIDA s. Amoräer.

ABBA, SOHN DES R. CHIJA BAR ABBA (רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, im jerus. Talm. auch בא ר' genannt), pal. Amoräer der 2. und 3. Generation, lebte im 3. und 4. Jht. Er war, wie sein Vater, ein Schüler R. Jochanans und tradierte mehrere Aussprüche in dessen Namen (Mo. Kat. 22a; Git. 76b u. a.). Zusammen mit R. Sera, der wesentlich jünger war (Chul. 86b), war er Schüler des R. Jannai (Sab. 121b).

Bacher, Pal. Amor. III, 648; *Hyman*, Toledot I, 45f.

M. G. M. K.

ABBA BAR CHIJA BAR ASCHI s. Amoräer.

ABBA CHILFA KERUJA s. Chilfa Keruja.

ABBA CHILFA AUS KERUJA s. Chilkija aus Keruja.

ABBA BAR CHILFAI BAR KIRAJA s. Chilfa Keruja.

ABBA CHILKIJA (אבא חלקיה), Enkel des Choni ha-Meaggel, ein schwergeprüfter und, wie sein Großvater, gottergebener und wundertätiger Mann; er lebte in Palästina in der zweiten Hälfte des 1. Jhts. Als die Gelehrten einst mit der Bitte zu ihm kamen, er möge Regen erflehen, erwiderte er ihren Gruß nicht, weil er als Tagelöhner die Arbeit nicht unterbrechen wollte (Taan. 23a). Den Gelehrten galt er als Vorbild treuer Pflichterfüllung (Mak. 22a).

Albeck, Mischp. Sof. 102; *Hyman*, Toledot 455.

M. G. M. K.

ABBA CHILKIJA AUS KERUJA s. Chilkija aus Keruja.

ABBA BAR CHINENA s. Amoräer.

ABBA BAR R. CHISDA s. Amoräer.

ABBA BAR R. CHONA (HUNA) s. Rabba b. R. Huna.

ABBA HA-DORESCH (der Vortragende), Agadist zur Zeit der Tannaiten, der nur zweimal in Sifre zu Deut. 32,5 und 33, 11 sowie in Ex. r. 42, 1, erwähnt wird, sonst aber unbekannt ist.

Bacher, Tann. II, 547; *Albeck*, Mischp. Sof. 100; *Hyman*, Toledot 56.

M. G. M. K.

ABBA BEN DOSSAI (DOSTAI) s. Josse b. Dossai (Dostai).

ABBA (RABBA) BAR DUDAI s. Rabba b. Dudai.

ABBA ELEASAR (אבא אלעזר), Tannaite, lebte in der zweiten Hälfte des 1. und anfangs des 2. Jhts. Er wird nur einmal (Sifra zu Lev. 1, 2; vgl. die Parallele Chag. 16b) erwähnt, wo R. Josse (b. Chalafta) einen Vorgang im Tempel wiedergibt, den ihm A. erzählt hat. A. lebte demnach noch zur Zeit des Tempels, was aber kurz vor dessen Zerstörung gewesen sein müßte, da er die Generation des R. Josse erlebte.

Albeck, Mischp. Sof. 15.

M. G. D. J. B.

ABBA ELEASAR BEN DOLEAI s. Eleasar b. Doleai.

ABBA ELEASAR BEN GAMLA (GAMLIEL, GIMEL, GOMEL) s. Eleasar b. Gamla.

ABBA BAR ELISCHA s. Amoräer.

ABBA BAR ELJASCHIB, ELJASCHUB s. Amoräer.

ABBA, BRUDER DES RABBAN GAMLIEL II., Sohn des R. Simeon b. Gamliel. Nach Jeb. 15a war er mit der Tochter seines Bru-

ders Gamliel verheiratet und hatte neben ihr noch eine zweite Frau. Als A. kinderlos starb, ehelichte sein Bruder, der zugleich auch sein Schwager war, im Sinne des biblischen Leviratgesetzes die Nebenfrau seiner Tochter. Das konnte er als Hillelite nur deshalb tun, weil seine Tochter eine Unfruchtbare (אילונית) war, so daß ihre Ehe hinsichtlich des Leviratgesetzes nicht als vollgültig anzusehen war. — Die Behauptung, daß A. (nach Tosséf. Sanh. VIII) Mitglied des Synedrions gewesen wäre, beruht auf einem Mißverstehen jener Stelle in der Tossefta (vgl. Maimonides, Sanhedrin I, 3 und den Lechem Mischna hierzu).

Chajes, REJ XXXIX, 40f.; *Hyman,* Toledot 55a.

M. G. D. J. B.

ABBA GORJON s. Abba Gurjon aus Sidon.

ABBA GULISCH (אבא גוליש), heidnischer Priester in Damaskus, der sich zum Judentum bekehrte. Die Geschichte seiner Bekehrung wird ausführlich im Midrasch ha-Gadol zu Exodus (ed. Hoffmann II, 16, S. 17) und in etwas veränderter Fassung im Sefer Maassijot (ed. Gaster, § 131, S. 90; vgl. ibid., Einleitung, § 113) wiedergegeben. Ihr Inhalt ist folgender: Nach R. Pinechas lebte in Damaskus ein heidnischer Priester, namens A. (in einem Ms. wird Abba Guljasch vokalisiert), der lange Jahre in einem Götzentempel amtierte; nachdem er einmal diesen Götzen in der Not vergebens angefleht hatte, verließ er die Stadt und kam nach Tiberias, wo er das Judentum annahm. Da er die jüdischen Gebote eifrig befolgte, wurde er zum Armenpfleger ernannt. Doch unterschlug er die ihm anvertrauten Gelder, wie er es im Götzentempel zu tun gewohnt war, worauf er an einem Auge erblindete; als er zum zweitenmal eine Unterschlagung beging, erblindete er völlig; wegen seines Unglücks wurde er von seinen Landsleuten, die nach Tiberias kamen, verspottet. Er kehrte darauf mit seiner Frau nach Damaskus zurück. Im Bezirke von Damaskus und in der Stadt selbst wurde er von den Heiden mit Vorwürfen wegen seines Abfalls empfangen: der Götze habe ihn mit Recht mit Blindheit geschlagen. A. ging scheinbar auf diese Vorwürfe ein und sagte ihnen, er sei gekommen, um den Götzen um Vergebung und Heilung anzuflehen. Als sich viel Volk um den Götzentempel und auf den Dächern versammelte, stellte sich A. auf eine Säule und hielt eine Ansprache, in der er sagte, der Götze habe ihn früher für seine Veruntreuungen nicht bestraft, da er selber nicht sehen könne; Gott aber, der die ganze Welt überschaue, habe ihn jetzt wegen seiner Veruntreuungen mit Blindheit geschlagen. Nach R. Pinechas ha-Kohen b. Chama und nach Abun („im Namen unserer Lehrer"), gab Gott A. das Augenlicht wieder, als er von der Säule hinabstieg. Tausende von Heiden bekehrten sich infolge dieses Ereignisses zum Judentum. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Schluß dieses Berichtes, der von einer Massenbekehrung der Heiden spricht, eine historische Tatsache wiederspiegelt, zumal gerade in Damaskus der Boden dafür geeignet war. Der Name A. ist wohl kaum erfunden. „Abba" (Vater) bezeichnet die Priesterwürde und „Gulisch" ist wohl das talmudische „Ilisch" (עילש); dieser Name ist in den Formen Alischa, Alhascha, Aleschot, Alschi, Ἀλάσαθος bei den Nachbarvölkern der Juden vertreten; es wäre damit auch das arabische Alis zusammenzustellen, wie denn auch der ganze Bericht über den Vorfall in Damaskus arabisch gefärbt ist. Freilich kann man über den Kult kaum etwas aussagen, da der Name des Götzen nicht erwähnt und über den Stil des Tempels nichts weiter gesagt wird, als daß er sehr geräumig war, ein flaches Dach hatte und eine „Säule" besaß, die wohl als Kanzel diente.

Ar. compl., Supplement, S. 8; *Kohut,* Independent, 29. Okt. 1891; *Krauss,* Eine Szene in Damaskus, OLZ 1917, 110 (hier wird der Name A. erklärt); *Nöldeke,* Beitr. zur semit. Sprachwiss. 90.

M. G. S. Kr.

ABBA GURJA (אבא גוריא), Tannaite der Mischna. In seinem Namen tradiert Abba Gurjon aus Sidon: Man soll seinem Sohne nicht solche Berufe beibringen, die zu Unredlichkeit verleiten können (Kid. IV, 14). Der Mischnatext des jerusal. Talmud hat die LA „Abba Saul" an Stelle von A.

Hyman, Toledot 301.

M. G. D. J. B.

ABBA GURJON, MIDRASCH s. Midrasch Abba Gurjon.

ABBA GURJON AUS SIDON (אבא גוריון איש [צריון] צייון), Tannaite im 2. Jht., der in der Mischna (Kid. IV, 14) einmal erwähnt wird. Er überliefert einen Ausspruch des Abba Gurja (im Text des jerus. Talmuds: Abba Saul): Man soll seinem Sohne nicht einen der Berufe lehren, die zu Unredlichkeit zu verleiten pflegen. Manche identifizieren A. mit Abba Urjan aus Sidon (s. d.), der in Esth. r. (Einl.) im Namen R. Gamliels tradiert.

Hyman, Toledot 302.

M. G. D. J. B.

ABBA AUS HAIFA s. Amoräer.

ABBA BAR HAMNUNA s. Amoräer.

ABBA HOSCHAJA AUS TIRJA s. Oschaja aus Tirja.

ABBA BAR R. HUNA s. Rabba b. R. Huna.

ABBA HUNA HA-KOHEN s. Amoräer.

ABBA BAR ILAI s. Amoräer.

ABBA BAR R. ISAAK s. Amoräer.

ABBA AUS JAFFA s. Amoräer.

ABBA BAR JAKOB (רבי אבא בר יעקב), pal. Amoräer gegen Ende des 3. Jhts., der mehrmals im Namen R. Jochanans tradiert (Ket. 77a; Git. 59a; B. Mez. 38b, sowie neunmal im jerusalemischen Talmud); er teilte auch im Namen des R. Isaak Roba (des Großen; s. Isaak b. Abdime) das Verhalten Rabbis (R. Jehuda ha-Nassi) bei dem Segensspruch nach dem Genuß von Speisen mit (j. Ber. VI, 10b); er gehörte demnach schon der 2. Generation an. Vielleicht ist er identisch mit R. Abba b. Jakob b. Idi, der im Namen des R. Jochanan tradiert (j. Ter. III, 42a; jedoch haben manche Ausgaben hier R. Ba [= Abba] R. Jakob b. Idi). Wir finden den Namen Abba b. Jakob auch in Babylonien, wo ihn der Exilarch beauftragte, die Schuldfrage bei einer Mordanklage zu untersuchen (Sanh. 27a). Da er aber dort mit R. Pappe, der in der 5. Generation lebte, verhandelt, so ist an dieser Stelle die Lesart Acha b. Jakob (so in Alfassi, z. St.) wahrscheinlich.

Albeck, Mischp. Sof. 82; *Hyman*, Toledot 47–48.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR JAKOB BAR IDI s. Abba b. Jakob.

ABBA JEHUDA s. Abba Judan.

ABBA BAR JEHUDA s. Amoräer.

ABBA, BRUDER DES R. JEHUDA BAR SABDE s. Abba b. Sabda.

ABBA BAR JEMINA s. Abba b. Semina.

ABBA, VATER DES R. JEREMIA BAR ABBA (אבא אבוה דרב ירמיה בר אבא [רב]), bab. Amoräer der 1. Generation, lebte am Anfang des 3. Jhts. Von seiner Lehrtätigkeit ist nur bekannt, daß er eine Baraita mitteilte, die eine Halacha bezüglich des Tempeldienstes behandelt. Er soll früher einmal Sünder gewesen sein, tat aber dann Buße. Rab äußerte über ihn: Es gibt keinen Größeren unter den Bußfertigen als den König Joschija und einen in unserem Zeitalter, nämlich Abba, Vater des R. Jeremia bar Abba. Nach anderen bezog sich Rabs Äußerung nicht auf A., sondern auf dessen Bruder Acha (Sab. 56b).

Albeck, Mischp. Sof. 13; *Hyman*, Toledot 10.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR JESSA s. Amoräer.

ABBA BAR JOSEF s. Raba; Amoräer.

ABBA JOSEF HA-BANAI s. Essäer.

ABBA, SOHN DES R. JOSEF BAR RABA s. Raba.

ABBA BEN JOSSE s. Josse b. Dossai (Dostai).

ABBA, BRUDERSOHN DES R. JOSSE s. Amoräer.

ABBA JOSSE BEN CHANAN, CHANIN s. Josse b. Chanan, Chanin.

ABBA JOSSE (JOSEF) HA-CHORANI s. Josse ha-Chorani.

ABBA JOSSE BEN DOSSAI (DOSTAI) s. Josse b. Dossai (Dostai).

ABBA JOSSE BEN JOCHANAN s. Josse b. Jochanan.

ABBA JOSSE AUS MECHOSA s. Josse ha-Mechosi.

ABBA JOSSE HA-TORATI s. Amoräer.

ABBA JUDAN (Abba Jehuda), als Wohltäter bekannt, lebte zu Anfang des 2. Jhts. Einst kamen zu ihm, so wird erzählt (j. Hor. III, 48a; Deut. r. 4, 8; Lev. r. 5, 4), R. Elieser, R. Josua und R. Akiba, als sie in Antiochien Unterstützungsgelder für arme Gelehrte sammelten. Da er infolge seiner schlechten Vermögenslage diesmal nichts geben konnte, war er sehr bekümmert. Seine Frau, die er befragte, was er tun solle, riet ihm, die Hälfte des einzigen Feldes, das ihm verblieben war, zu verkaufen und den Erlös den Gelehrten zu übergeben, was er auch tat. Die Weisen segneten ihn beim Abschied und wünschten ihm Ersatz für seinen Verlust. Kurze Zeit darauf fand er auf seinem Felde beim Pflügen einen Schatz (Deut. r. 4, 8 bringt die Erzählung in geänderter Fassung; auch fehlt dort R. Akiba).

Hyman, Toledot 533.

M. G. M. K.

ABBA JUDAN (Amoräer) s. Abdan.

ABBA BAR JUDAN s. Amoräer.

ABBA JUDAN HA-RAMMAI (der Findige; אבא יודן הרמאי), wohltätiger Mann aus Bozra, gegen Ende des 3. Jhts., ein Zeitgenosse des R. Simeon b. Lakisch. Der Findige wird er genannt, weil er bei wohltätigen Spendensammlungen sich zunächst nicht beteiligte, um als letzter soviel zu spenden, wie alle seine Mitbürger zusammen (Lev. r. 5, 4; vgl. j. Hor. III, 48a; vgl. auch Num. r. 4, 8, wo er Abin der Findige genannt wird). Nach Ginzberg, Jew. Enc. I, 32 scheint man sämtlichen hervorragenden Philanthropen aus Antiochien von Abba Judan an den Beinamen A. als Epitheton gegeben zu haben,

ähnlich wie in Rom die Förderer von Kunst und Wissenschaft den Beinamen Maecenas trugen.

M. G. M. K.

ABBA BAR KAHANA (רבי אבא בר כהנא), pal. Amoräer der 3. Generation, lebte Ende des 3. Jhts. Er war kein Babylonier, wie manche meinen, war auch nicht der Sohn des R. Kahana, des Schülers von Rab, stammte vielmehr aus Palästina und dürfte kurze Zeit auch in Babylonien geweilt haben. Besonders hervorzuheben ist, daß er griechische Worte in seinen Aussprüchen anführt: προβατεία = פרובטיא (Tanch. Ki Tissa 5), ὀρχηστής = ארכיסטרים (Midr. Sam. 25, 6), Ἰνδική = הינדיקי (Koh. r. 2, 7), χεῖρ + manica = כירומניקה (Ruth r. 5, 6), ὄντως = אונטום (Lev. r. 33, 6), ἥμισυ = חיטיסו (Gen. r. 4, 1). — Die Erzählung von Herkules am Scheidewege gibt er in veränderter Form wieder. Er tradiert im bab. und jerus. Talmud im Namen R. Chaninas (b. Chama) (Sab. 121b–122a) und Rabs (j. Ber. VI, 10d; es ist nicht wahrscheinlich, daß A. unmittelbarer Tradent Rabs ist; auch diese Halacha gibt A. direkt im Namen R. Chijas b. Aschi wieder). Viel häufiger kommt er in der Agada vor; er zählt zu den angesehensten Agadisten. Als R. Seera die agadischen Schriften ספרי קוסמין nannte, erhob er dagegen heftigen Einspruch. Eng befreundet war er mit R. Levi, dessen agadische Erklärungen er hoch schätzte (Koh. r. 6, 2). A. bewahrte alte Überlieferungen der großen Tannaiten, wie die des R. Elieser b. Hyrkanos (j. Sota III, 19a), Simeon b. Jochai (Midr. Sam. 7, 2), Josua b. Korcha (Gen. r. 37, 8), R. Jehuda ha-Nassi (Tanch. Ekeb 2) u. a. Zahlreiche Aussprüche A.s behandeln die Beobachtung der Toragebote und das Problem der Vergeltung (Tanch. Ekeb 2; Pessik. r. 121, 2). In Meg. 14a weist er darauf hin, daß die Übergabe des Ringes seitens Achaschwerosch an Haman, die die Juden in Gefahr brachte und zur Buße führte, eine größere Wirkung ausübte als alle Zurechtweisungen der Propheten, die Israel nicht zu bessern vermochten. Viele seiner agadischen Aussprüche beziehen sich auf eine Periode schwerer Verfolgungen, und in gelegentlichen Anspielungen auf die Niederträchtigkeit der Verleumdung geißelt er die traurigen Zustände seiner Zeit (Midr. Ps. 30, 1; Lev. r. 5, 5). Die blutigen Streitigkeiten, die damals im römischen Reiche ausgebrochen waren, galten ihm als Hinweis auf die nahe Erlösung des jüdischen Volkes (Lev. r. 6, 6; Cant. r. 8, 11).

Albeck, Mischp. Sof. 84–88; *Bacher*, Pal. Amor. 425; *Marmorstein*, Eine messianische Bewegung (Jeschurun XIII, 1926, 369–379).

M. G. A. M.

ABBA BAR KAHANA BAR JUDAN s. Amoräer.

ABBA BAR KAPPARA s. Bar Kappara.

ABBA KARTIGNAA (aus Karthago?) (רבי אבא קרטיגנאה), auch Ba genannt, pal. Amoräer der Schülergeneration R. Jochanans, lebte Ende des 3. Jhts. Aus dem Beinamen ist anzunehmen, daß er aus der römischen Kolonie Karthago, wo im 2. und 3. Jht. Juden ansässig waren, stammte. Seine Traditionen finden sich im jerus. Talmud und in den Midraschim wie j. Ber. IV, 8a; j. Schebu. III, 34b. In Ber. 29a wird einmal R. Isaak aus Karthago zitiert, was aber nach Rabbinowicz, Dikduke 149 in Raba (= R. Abba, s. Abba als Titel) aus Karthago zu emendieren ist; ebenso in j. Ber. IV, 8a: Abba.

Albeck, Mischp. Sof. 110; *Bacher*, Pal. Amor. II, 218; *Frankel*, Mebo 66 a.

M. G. A. M.

ABBA KEFA s. Amoräer.

ABBA HA-KOHEN s. Amoräer.

ABBA BAR KOHEN s. Amoräer.

ABBA KOHEN BARDELA (אבא כהן בר דלא), auch bar Dela, bar Delaja (בר דלא, בר דליה) genannt, einer der letzten Tannaiten (im 2. und 3. Jht.). In seinem Namen tradierten Abba Josse b. Chanin (Sifre zu Deut. 1, 2), R. Huna (Gen. r. 76, 9) und R. Abin (Cant. r. 2, 31; dort: בן דליה). In Gen. r. 93, 10 ist von ihm ein agadischer Ausspruch angeführt. Als sein Tradent in der Halacha ist R. Simeon b. Lakisch genannt (B. Mez. 10a–b; j. Pea IV, 18a; j. B. Bat. VIII, 16a).

Albeck, Mischp. Sof. 106; *Hyman*, Toledot I, 56–57; *Bacher*, Tann. II, 548–549.

M. G. D. J. B.

ABBA KOHEN BAR DELA, BAR DELAJA s. Abba Kohen Bardela.

ABBA HA-KOHEN BAR PAPPA s. Amoräer.

ABBA KOLON (אבא קולון), legendäre römische Gestalt im Midrasch. R. Levi erzählt (Cant. r. 1, 42): Am Tage, an dem König Jerobeam I. die beiden goldenen Kälber in Bethel errichtete, wurden die ersten zwei Hütten in Rom erbaut; doch fielen sie sofort ein. An ihrer Stelle baute man andere, aber auch diese stürzten zusammen. Dort weilte damals ein alter Mann namens Abba Kolon. Dieser sprach zu den Bauleuten: Wenn ihr kein Wasser aus dem Euphrat herbeischafft, um mit diesem den Lehm zu mischen, werden die Mauern stets einstürzen.

A. erklärte sich selbst bereit, das Wasser zu holen. Er verschaffte sich Fässer und zog als Weinhändler von Land zu Land, bis er an den Euphrat gelangte und die Fässer füllte. Nach seiner Rückkehr nach Rom mischte man den Lehm mit dem Wasser aus dem Euphrat, und die nun erbauten Häuser blieben stehen. Rom wurde deswegen „Babel-Rom" genannt. So entstand das Sprichwort: „Ein Land, das keinen A. hat, ist kein Land." Diese Legende gibt wohl der Überzeugung Ausdruck, daß das weltbeherrschende Rom auf die Unterstützung des Ostens angewiesen war, der an natürlichen Reichtümern Rom bei weitem übertraf. Dieser Ansicht entspricht auch ein Midrasch-Ausdruck (Lev. r. 13, 5). Daneben ist auf den Midrasch wohl die Sage von Romulus und Remus von Einfluß gewesen. Über die Bedeutung und den Sinn des Namens A. gehen die Meinungen der Forscher weit auseinander. Möglicherweise ist A. ein hebraisiertes lateinisches Wort, in dem die Vokabel Colonia enthalten ist, so daß Abba Kolon = Vater der Kolonie wäre; vielleicht wurde auch ein Doppelsinn beabsichtigt, da auch auf das hebräische „Kalon" (קלון = Schande) angespielt sein kann. Krauss identifiziert A. mit Deukalion (dem Noah der griechischen Sage), was aber geringe Wahrheinlichkeit für sich hat. A. wird auch mit einem Zauberer Ablaccon im Zusammenhang gebracht, der zur Zeit des Kaisers Tiberius lebte (J. Malalas, Chronicum 301) und Antiochien durch Errichtung einer Schutzmauer vor einer Überschwemmung durch die reißenden Gebirgsflüsse errettete. Endlich soll der Name „Kolon" demjenigen des Mathematikers und Astronomen Konon von Samos, dem Freunde des Archimedes (gest. in Alexandrien 235 a.), entsprechen.

Krauss, Griechische und lateinische Lehnw. II, s. v.; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Jud. in Rom I, 86; *Brüll* in Kobaks Jeschurun VI, 3; *JE* I, 32.

M. G. M. K.

ABBA BAR KUMI s. Amoräer.

ABBA BAR KURAJA s. Amoräer.

ABBA BAR LEVI s. Amoräer.

ABBA BAR MADJA s. Amoräer.

ABBA MAR BAR RAB ASCHI s. Mar bar R. Aschi.

ABBA MAR, SOHN DES R. PAPPA s. Pappa.

ABBA MARI (auch kontrahiert: Abmari; רבי אבא מרי, אבמרי), pal. Amoräer der (4. ?)5. Generation, lebte in der 2. Hälfte des 4. Jhts. Er wird sehr häufig, aber nur im jerus. Talmud erwähnt. Heilprin (SD II, 179) findet irrtümlich den Namen A. als Amoräer auch im bab. Talmud; dort ist es jedoch überhaupt nicht als Eigenname zu verstehen, sondern als Ehrenbezeichnung, mit der ein Sohn seinen Vater zu erwähnen pflegte: Abba Mari = mein Vater, mein Lehrer und Meister. A. war befreundet mit R. Matanja (j. Beza V, 63a) und mit R. Elieser (b. R. Josse); alle drei erlaubten einmal, dem römischen Heere unter Arscinius (vgl. Frankel, Mebo) am Sabbat Brot zu liefern (j. Beza I, 60c). An einer Stelle erörtert er eine Mischna mit R. Benjamin bar Levi und R. Josse bar Bun (j. Git. VII, 48 c), an einer anderen hat er eine Kontroverse mit R. Pinechas be-R. Chananja (j. Schek. II, 46c). Nach Hyman ist A. identisch mit R. Mari, den R. Abba im bab. Talmud (Git. 34 b) erwähnt. Der Vater des A. hieß Abba und wird als Abba, Vater des R. Abba Mari, erwähnt (j. Ber. IX, 14a). — Es wird auch ein Amoräer Abba Mari Bablaa (= der Babylonier) genannt (j. Meg. II, 73b; Midr. Sam. 13, 9); letztere Stelle lautet in manchen Drucken: A. Bazlaa (dafür in j. Ber. VII, 11b: R. Ab Mari, Bruder des R. Josse).

Frankel, Mebo 55b; *Albeck*, Mischp. Sof. 107f.; *Hyman*, Toledot 57f.

M. G. D. J. B.

ABBA MARI BABLAA (DER BABYLONIER) s. Abba Mari.

ABBA MARI BAZLAA s. Abba Mari.

ABBA MARI BEN ELIGDOR, Sen Astruc de Noves oder de Sen Negre אבא מרי (מארי) בן אליגדור המכונה שין אשטרוק (אשטרוג) דינובאש (דשין נגרי, דנגרי נשטרוק), Philosoph, Astronom, Physiker, Talmudgelehrter und Exeget, lebte im ersten Drittel des 14. Jhts. in Südfrankreich. Er war aus Noves (נובאש, מגדול נובש) bei Avignon gebürtig. Um 1320 wohnte er in Salon (שלון) an der Rhonemündung, wo Samuel b. Jehuda aus Marseille bei ihm Astronomie studierte. Dieser bearbeitete Ende 1335 in Aix eine dem Jakob b. Machir zugeschriebene hebräische Übersetzung des Kompendiums der Astronomie von Abu Muhammed Dschabir b. Aflach aus Sevilla (fälschlich als Kompendium des Almagest bezeichnet) und erwähnt in der Einleitung zu dieser Bearbeitung seinen Lehrer A. als noch lebenden greisen Zeitgenossen. A. ist nach der Annahme von Perles und Gross mit jenem Abba Mari aus Salon identisch, den Kalonymos b. Kalonymos aus Arles in seinem Sendschreiben an Josef Kaspi (ed. J. Perles, München 1879) als seinen Lehrer erwähnt und auf dessen Widerlegung der in Josef Kaspis „Sefer ha-Sod" enthaltenen philosophischen Anschauungen er sich bezieht (vgl.

Kalonymos' Sendschreiben 5, 11 und 13). Isaak b. Jakob de Lattes berichtet in seiner Schrift „Schaare Zijon" (ed. Buber, Jaroslau 1885), daß A. Kommentare zu verschiedenen Traktaten des Talmud „in interpretierender und dezisiver Art" (דרך פירוש ופסק) geschrieben habe, ferner einen Pentateuchkommentar, eine eingehende Erläuterungsschrift zu den „Pirke de-R. Elieser" und verschiedene logische, metaphysische und naturwissenschaftliche Abhandlungen. Ein Kommentar A.s zu Hiob (und zur Schöpfungsgeschichte), der sich in den religionsphilosophischen Gedankengängen des Maimonides bewegt, findet sich handschriftlich in Parma (De Rossi, Nr. 1372) und in Rom (Vaticana, Nr. 244). Auch der philosophische Kommentar von R. Abba Mari zum HL (Ms. Bodleiana, Nr. 2282; Neubauer 794, und Ms. Cambridge, Schiller-Szinessy 215) dürfte A. zuzuschreiben sein. Ferner ist A. nach Gross der Autor eines Kommentars zur Einleitung von Euklids „Elementen" (ביאור פתיחת ס' אקלידס), der sich am Anfang des Ms. München, Nr. 91 findet und dort dem פילוסוף השלם מורה צדק אבא מרי zugeschrieben wird, was jedoch nach Steinschneider, HÜ 508, ebensogut „mein Vater" (Vater des Abschreibers) bedeuten kann. Graetz VII³, 258 nennt A. irrtümlich Abba Mari Abigdor. Seine Angabe daß A. mit Samuel b. Jehuda aus Marseille in Beaucaire verhaftet worden sei, beruht auf einem Mißverständnis.

Or ha-Chajim, Nr. 2 und Nachtrag A. Berliners, S. 610; *Neubauer-Renan*, Les écrivains juifs français 548–552; *Gall. Jud.* 380, 389–91, 655, 657; *Gross*, REJ IV, 207; IX, 59; MGWJ 1879, S. 472; HB XXI, 116f.; *Steinschneider*, HÜ 508, 543f.; *Munk*, Mélanges 489; *Zunz*, Hebr. Hss. in Italien 16; *Perles*, Kalonymos b. Kalonymos, Sendschreiben usw. X–XI; *Lattes*, Schaare Zion, ed. Buber 76; *L. Ginzberg*, JE I, 32–33.

J. N. S.

ABBA MARI DER EXILARCH (אבא מרי ריש גלותא), in Babylonien, lebte um die Mitte des 4. Jhts. Nach Seder Olam Suta war er der Sohn des Exilarchen Mar Ukba, was aber nicht zutreffen kann, da Mar Ukba in der ersten Hälfte des 3. Jhts. wirkte. Vielleicht ist damit der Exilarch Ukba b. Nechemja gemeint. Es ist von ihm nur bekannt, daß er Zeitgenosse des R. Nachman b. Isaak war (Nid. 67b). Ob er zu den Gelehrten zählte, ist nicht ermittelt.

Albeck, Mischp. Sof. 109; *Hyman*, Toledot 58.

M. G. D. J. B.

ABBA MARI BEN ISAAK AUS ST. GILLES, lebte um die Mitte des 12. Jhts. zu St. Gilles unweit Lunel in Languedoc (Südfrankreich). Benjamin aus Tudela, der um 1165 diese Stadt, die damals eine jüdische Gemeinde von 100 Migliedern zählte, besuchte, traf Abba Mari als Landvogt (bailli) des judenfreundlichen Herzogs Raymond V. von Toulouse (פקיד השלטון רמון) an. Zunz und nach ihm Graetz und Neubauer identifizieren A. mit dem Vater des Isaak, Verf. des „Ittur", was jedoch von Gross (Gall. Jud.) als irrig bezeichnet wird. Der Vater des Verf. des „Ittur" lebte nämlich nach dem Zeugnisse des Isaak de Lattes (Schaare Zijon 71) in Marseille und stand, nach der Angabe seines Sohnes (Ittur, ed. Lemberg I, 16c), an der Spitze eines talmudischen Lehrhauses. Im „Ittur" werden vielfach talmudische Erklärungen, Dezisionen und ein Responsum vom Vater des Verfassers angeführt, was alles auf den bailli A. aus St. Gilles, den Benjamin aus Tudela nicht unter den Gelehrten dieser Stadt aufzählt, nicht zuträfe.

Benjamin Tudela, Itinerary, ed. Asher I, 5; *Graetz* VI³, 206; *Neubauer-Renan* 520; *Gall. Jud.* 372, 651.

F. S. Bi.

ABBA MARI BEN JOSEF IBN KASPI s. Kaspi, Abba Mari b. Josef Ibn.

ABBA MARI (ABMARI), BRUDER DES R. JOSSE (רבי אבא מרי [אבמרי] אחוי רבי יוסי), pal. Amoräer der 4. Generation, lebte um die Mitte des 4. Jhts. Sein Bruder R. Josse war einer der führenden Gelehrten jener Zeit. A. wird öfter im jer. Talmud genannt (j. Ber. VII, 11b [vgl. Abba Mari]; j. Ter. VIII, 46b; j. Orla III, 62d u. ö.). Seine Lehrer sind nicht bekannt, ebensowenig Tradenten in seinem Namen.

Frankel, Mebo 56a; *Albeck*, Mischp. Sof. 108; *Hyman*, Toledot 58.

M. G. D. J. B.

ABBA MARI BEN MOSE BEN JOSEF DON ASTRUC AUS LUNEL s. Astruc, Abba Mari b. Mose b. Josef aus Lunel.

ABBA MARI HA-NASSI BEN NACHMAN IBN KASPI s. Kaspi, Abba Mari b. Nachman Ibn.

ABBA BAR MARJA s. Amoräer.

ABBA BAR MARTA s. Abba b. Benjamin.

ABBA BAR MEMEL (רבי אבא בר ממל im jerus. Talm. בא בר ממל), pal. Amoräer, lebte Ende des 3. Jhts. Zweifelhaft ist, ob der Name Memel der Name seines Vaters oder seines Heimatortes oder bloß ein Epitheton ist, weil er nämlich das schwierige Wort ממל in der Mischna (B. Bat. IV, 5) erklärt hat. A. erreichte ein hohes Alter; er diskutierte mit R. Hoschaja I. (dem Großen) und R. Jehuda Nessia und zitierte

auch Anschauungen im Namen Rabs. Er stand ferner im Gedankenaustausch mit R. Eleasar b. Pedat und R. Chija b. Abba, gehörte aber nicht zum Kreise R. Jochanans und R. Simons b. Lakisch. A. wird häufig im bab. und noch öfter im jerus. Talmud angeführt. Über seine Stellung zur hermeneutischen Terminologie (גזרה שוה und קל וחומר) des Talmuds tradiert R. Josse b. R. Bun in j. Pes. VI, 33a. Er setzte sich für Erleichterungen mancher rabbinischen Vorschriften ein (j. Mo. Kat. II, 81b). Von seinen agadischen Aussprüchen sei folgender erwähnt: Gott sprach zu Mose: Mose! Du willst meinen Namen wissen? Ich werde jeweils nach meinen Taten anders benannt. Wenn ich über die Geschöpfe zu Gericht sitze, so heiße ich Elohim; wenn ich meine Widersacher bekämpfe — Zebaot; lasse ich meinen Urteilsspruch über die Sünden der Menschen noch in der Schwebe — El Schadai; wenn ich mich aber der Welt erbarme — Adonai (Jhwh), Ex. 34, 6 (Ex. r. 3, 6). A. hinterließ einen gelehrten Sohn Abba (j. Pea VIII, 21a).

ha-Schachar III, 103; *Weiß*, Dor III, 88; *Schwarz*, Die hermeneutische Terminologie 11; *Bacher*, Pal. Amor. III, 530; *Marmorstein*, REJ LCVI, 40ff.

M. G. A. M.

ABBA, SOHN DES R. MENJAMIN (MINJOMIN) BAR CHIJA s. Abba b. Benjamin.

ABBA MEROMNAJA s. Amoräer.

ABBA BAR MIME s. Amoräer.

ABBA BAR MINA (רבי אבא [בא], בר מינא, מינה), pal. Amoräer der zweiten Generation, wird dreimal im j. B. Mez. erwähnt: IV, 9c tradiert er im Namen Rabs; nach I, 8a war er dessen Zeitgenosse; V, 10a entscheidet er in einem zivilrechtlichen Streit. Manche identifizieren ihn mit Abba b. Abina.

M. G. D. J. B.

ABBA BAR MINJOME s. Abba b. Benjamin.

ABBA BAR NATHAN s. Rabba b. Nathan.

ABBA OSCHAJA AUS TIRJA s. Oschaja aus Tirja.

ABBA BAR PAPPA (רבי אבא בר פפא, Sab. 66b: רבא בר פפא), Amoräer der 3. Generation (vielleicht der Sohn des R. Papa Saba [des Alten], der ein Schüler des Rab war), wurde in Babylonien geboren. Zur Zeit R. Jochanans kam er nach Palästina (B. Mez. 43b; j. R. H. IV, 59b). In seinem Namen tradiert in der Halacha nur R. Pinechas (j. Ber. I, 2b) und in der Agada R. Pinechas ha-Kohen (Midr. Tehil. 32).

Albeck, Mischp. Sof. 95–96; *Hyman*, Toledot 54.

M. G.

ABBA, SOHN DES R. PAPPE (רבי אבא בריה דרבי פפי), pal. Amoräer der 4. und 5. Generation, lebte um die Mitte des 4. Jhts. Er berichtet im Namen des R. Chama b. Chanina über einen halachischen Fall, in dem R. Chija die Entscheidung getroffen hatte (j. Erub. VII, 24d); er legte R. Josse Fragen in der Halacha vor (j. Nid. II, 50a) und führte mit ihm eine Kontroverse, gemeinsam mit R. Judan und R. Mana (j. Git. V, 46c). Als seine Gefährten sind in der Halacha ferner bekannt: R. Abba Mari (j. Erub. III, 21a) und R. Isaak b. Nachman (j. Erub. V, 23a). In der Agada wird er stets zusammen mit R. Josua aus Sichnin genannt, wo beide im Namen des R. Levi tradieren (j. Ber. IV, 7b; j. Joma IV, 41b; j. Meg. I, 72b u. a.). Aus derselben Zeit wird auch ein pal. Amoräer R. Abba ha-Kohen bar Pappa genannt (Num. r. 15, 13), der aber nicht mit A., Sohn des R. Pappe, identisch zu sein scheint (s. Amoräer). Vgl. auch den pal. Amoräer der 3. Generation, Abba bar Pappa, ferner den bab. Abba Mar, Sohn des R. Pappa, der zur 6. Generation zu zählen ist.

Albeck, Mischp. Sof. 96–97; *Hyman*, Toledot 54.

M. G. D. J. B.

ABBA, BRUDER (VATER) DES RAB, SOHN DES R. MESCHARSCHJA s. Amoräer.

ABBA, SOHN DES RABBA BAR R. HUNA s. Rabba b. R. Huna.

ABBA ME-ROMANJA s. Amoräer.

ABBA BAR SABDA (רבי אבא בר זבדא), pal. Amoräer des 3. Jhts. Er soll Enkel des R. Levi b. Sisse gewesen sein, war in der Jugend Schüler des R. Simeon b. Chalafta und des R. Chanina, begab sich dann nach Babylonien und wurde dort Schüler zuerst von Rab und nach dessen Tode von R. Huna. Später kehrte er nach Palästina zurück, ließ sich in Tiberias nieder, wo er bei R. Jochanan und R. Simeon b. Lakisch studierte und unter Aufsicht von R. Ammi und R. Assi öffentliche Vorträge hielt. Mit den Babyloniern blieb er in regem brieflichen Verkehr (B. Kam. 21a, 97a). Besonders wird seine Bescheidenheit gerühmt, die ihn sogar im Namen jüngerer Gelehrter tradieren läßt (j. Schebi. VII, 37c; j. Sanh. III, 21a). — Der in Jeb. 83b erwähnte Abba, Bruder des R. Jehuda b. Sabde scheint mit A. nicht identisch zu sein.

Bacher, Pal. Amor. III, 533–535; *Frankel*, Mebo 66–67; *Hyman*, Toledot I, 43; *Albeck*, Mischp. Sof. 74–76.

M. G. M. K.

ABBA SADRUNGAJA s. Amoräer.

ABBA SAKKARA s. Abba Sikra.

ABBA SALLA RABBA s. Amoräer.

ABBA BAR SAMUEL s. Rabba bar Samuel.

ABBA SANGURJA s. Amoräer.

ABBA SAUL (אבא שאול), Tannaite aus der 2. Hälfte des 1. Jhts., Zeitgenosse des R. Jochanan b. Sakkai, in dessen Namen er einen Ausspruch wiedergibt (Abot II, 5); anscheinend gehörte er auch zu seinen Schülern (Juchassin nennt ihn A. aus dem Hause Meramscha (א"ש מבית מרמשא) und hält ihn für einen Schüler-Gefährten des R. Jochanan b. Sakkai). A. wird mehrmals in der Mischna und in der Baraita als Autor von verschiedenen halachischen und agadischen Aussprüchen angeführt. Unter seinen Aussprüchen befinden sich mehrere, die sich auf die Einrichtungen des Tempels und auf den Tempeldienst beziehen, den er anscheinend noch miterlebt hat (Mid. II, 5; V, 4; Men. XI, 5 u. a.). Er berichtet auch an einer Stelle über das Verhalten des Abba Saul b. Botnit. — A. liebte in allegorischen Bildern zu reden, mitunter auch in Übertreibungen. So erzählt er: Ich pflegte Tote zu begraben, dabei beobachtete ich, daß die Knochen eines Menschen, der herben Wein trinkt, verbrannt, desjenigen, der verwässerten Wein trinkt, trocken sind; beim Genuß von mäßig gemischten Wein aber sind sie markig (Nid. 24b). Ferner: Ich pflegte Tote zu begraben; einmal geriet ich in die Augenhöhle einer Leiche und versank darin bis zur Nase; das war die Leiche des Absalom (ibid.). Der talmudische Nacherzähler fügt, in der gleichen allegorischen Art fortfahrend, hinzu: A. war aber keinesfalls ein Zwerg, denn A. war ein großer Mann in seinem Zeitalter, dem R. Tarfon nur bis an die Schulter reichte; dieser war wiederum ein großer Mann in seinem Zeitalter, dem R. Meir nur bis an die Schulter reichte; in demselben Verhältnis stand R. Meir zu Rabbi, dieser zu Rab, dieser wiederum zu R. Jehuda und der letztere zu Adda Dajjala, dem wiederum der Ortsbeamte von Pumbedita nur bis an die Schulter reichte, während alle anderen nur halb so groß waren wie der letztere. Auch aus dieser Reihe der Gegenüberstellungen, die der bekannten Generationsfolge entspricht, geht hervor, daß A. zur Generation der Schüler des R. Jochanan b. Sakkai (die Generation vor R. Tarfon) gehörte. Jedoch ist es möglich, daß auch in späterer Zeit ein Gelehrter dieses Namens lebte, wie wir dem Namen A. auch zur Zeit Rabs begegnen (Nid. 38a). Es läßt sich daher auch die Stelle in der Tossefta (Kil. IV) so verstehen, daß A. den Ausspruch R. Akibas (aus der 3. Generation nach R. Jochanan b. Sakkai) interpretiert (s. auch Abba Saul, Name verschiedener Tannaiten).

Frankel, Mischna² 168–187; *Hyman*, Toledot 1106.

M. G. D. J. B.

ABBA SAUL (אבא שאול), Name verschiedener Tannaiten. In einer Baraita gibt ein A. S. Bar Nasch (אבא שאול בר נש, Nid. 25b) eine Methode an, wie man eine frühzeitige Fehlgeburt auf das Geschlecht untersucht. Nach einer anderen Überlieferung ist in der erwähnten Baraita A. S. Bar Remesch (אבא שאול בר רמש) zu lesen (ibid.).

In Ab. R. N. (XXIX) findet sich folgender Ausspruch eines A. S. b. Nannas (אבא שאול בן גנם): Es gibt vier Arten von Gelehrten: die für sich und nicht für andere lernen; die für andere lernen, aber nicht für sich; deren Studium sowohl ihnen selbst als auch anderen Nutzen bringt; die mit ihrem Studium weder sich noch anderen nützen.

A. S. b. Ketannim (אבא שאול בן קטנים) hinterließ seinen Kindern den Auftrag, ihn zu Füßen seines Vaters zu begraben und die Schaufäden von seinem Leichengewande zu entfernen (Semachot XII). Eine andere LA hat hier jedoch A. S. b. Botnit (s. d.). Juchassin hat hier keinen der beiden Zusätze zum Namen und bezieht diese Stelle auf den bekannten A. S. (s. Abba Saul, Tannaite).

Die Umstände, daß Ketannim (קטנים) „kleine" bedeutet, daß der auch sonst vorkommende Name Nannas (גנם) wörtlich „Zwerg" heißt, und endlich daß „Remes" (רמש) „Kriechtier" bedeuten kann, hat manchen veranlaßt, die erwähnten Tannaiten zu identifizieren und anzunehmen, es handle sich um verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Tannaiten von zwerghaft kleiner Gestalt, der daher auch den Beinamen „Kriechtier" erhalten hatte.

A. S. b. Choni (אבא שאול בן חוני) Tossef. Mikw. III ist korrumpiert; es muß heißen: Josse b. Choni (so R. Schimschon zu Mikw. III, 4); in Tem. 12b: Josef b. Choni.

Der in Pes. 34a erwähnte A. S., der Kneter im Hause Rabbis (גבל של בית רבי) war, scheint nicht zu den Tannaiten zu zählen; vielleicht ist er identisch mit dem Amoräer A. S., der im Namen Rabs tradierte (Nid. 38a).

Zu den letzten Tannaiten ist zu zählen: A. S. b. Imma Mirjam.

Juchassin I, 32–33; *Ar. compl.*; *Brüll*, Einleitung in der Mischna I, 200f.; *Hyman*, Toledot 1107, 1108.

M. G. D. J. B.

ABBA SAUL s. Amoräer.

ABBA SAUL BEN BOTNIT (אבא שאול בן בטנית), Tannaite im 1. Jht. (die Annahme Derenbourgs in Histoire de la Palestine 223, b. Botnit bedeute, den Sohn einer batanäischen Proselytin, ist schon sprachlich unmöglich, da in diesem Falle der Artikel angewandt werden müßte: ben ha-Botnit; außerdem ist der männliche Eigenname Botnit auch sonst bekannt, und zwar hieß so ein Enkel des A. Ned. 23 a). Als sein Zeitgenosse wird der Vater des R. Zadok erwähnt (Sab. XXIV, 5). A. besaß gleich R. Elieser b. Zadok (nach einer LA des Juchassin auch R. Abba) einen Lebensmittelladen in Jerusalem und übte in seinem Geschäftsverkehr peinlichste Redlichkeit. So gab er sich z. B. beim Verkauf von Wein oder Öl Mühe, daß auch kein einziger Tropfen am Maße haften bleibe. Als sich dennoch im Laufe der Zeit trotz dieser Sorgfalt ein Überschuß von dreihundert Fässern ergab, wollte er davon keinen Vorteil haben und spendete den Überschuß für öffentliche Zwecke (nach der Vorschrift über unrechtmäßige Bereicherung, bei der der Geschädigte nicht bekannt ist; Mi. Beza III, 8; Tossef. ibid. III; j. Beza III, 62b). — Von A. und Abba Josse b. Chanin stammt ein Spottlied über die eigennützigen Hohenpriester, die zu jenen Zeiten gesucht haben, die Gewalt an sich zu reißen (Pes. 57a). Nach einer LA in Semachot XII trug A. seinem Sohn letztwillig auf, ihn zu Füßen seines Vaters zu begraben und die Schaufäden von seinem Gewande zu lösen. In unseren Ausgaben heißt dort jedoch A. S. b. Ketannim; Juchassin liest Abba Saul ohne Namenszusatz (vgl. Abba Saul, Name verschiedener Tannaiten).

Frankel, Mischna 1923, p. 186f.; *Hyman*, Toledot 1107.

M. G. D. J. B.

ABBA SAUL BEN IMMA MIRJAM (אבא שאול בן אמא מרים), Gelehrter, lebte wahrscheinlich um die Mitte des 2. Jhts. Im Talmud befinden sich zwei Versionen, deren eine ihn für einen Amoräer hält, während die andere ihn zu den Tannaiten zählt (Ket. 87a). Nach der ersten Meinung tradiert Samuel im Namen des A.; nach der anderen wird von ihm als einem Tannaiten eine Halacha in der Baraita erwähnt, auf die sich Samuel bezieht.

M. G. D. J. B.

ABBA SAUL BEN KETANNIM s. Abba Saul (Name verschiedener Tannaiten).

ABBA SAUL BEN NANNAS s. Abba Saul (Name verschiedener Tannaiten).

ABBA SAUL BAR NASCH s. Abba Saul (Name verschiedener Tannaiten).

ABBA SAUL BAR REMESCH s. Abba Saul (Name verschiedener Tannaiten).

ABBA, VATER DES R. SCHAMEN (SIMEON) BAR ABBA s. Schamen (Simeon) b. Abba.

ABBA BAR SCHILA s. Rabba bar Schila.

ABBA BAR SCHUMNE s. Amoräer.

ABBA BAR SEBINA s. Abba bar Semina.

ABBA BAR SEMINA, Sebina (auch Simna, Simona) אבא בר זמינא, זבינא, זימנא, זימונא, ימינא (Semina ist identisch mit R. Semina dem Alten aus Tyrus), pal. Amoräer in der ersten Hälfte des 4. Jhts. Er war einer der Lieblings-Schüler R. Seras, in dessen Namen er auch tradierte (j. R. H. III, 58d). Auch den berühmten Ausspruch R. Seeras gab er weiter: „Sind unsere Ahnen engelähnlich, so dürfen wir Menschen heißen; sind sie menschengleich, so heißen wir Esel" (j. Demai I, 21d u. Sab. 112b; im jer. Talmud steht A. b. Sabina). Beruflich beschäftigte er sich mit der Anfertigung von Kleidern und Schuhen. Als er einst in Rom bei einem Römer Schneiderarbeit verrichtete, forderte ihn dieser bei Androhung des Todes auf, rituell verbotenes Fleisch zu essen. A. weigerte sich, trotz der Gefahr, die Gesetzesvorschriften zu übertreten, und wurde dafür von dem Römer nachträglich gelobt (j. Schebi. IV, 35a). A. tradierte auch im Namen R. Hoschajas über die Heiligung des Gottesnamens (j. Sanh. VI, 23d).

Bacher, Pal. Amor. III, 651; *Frankel*, Mebo 56a; *Hyman*, Toledot I, 44.

M. G. M. K.

ABBA SEMOKA s. Amoräer.

ABBA SEMOKID s. Amoräer.

ABBA BAR SERA s. Ahaba, Sohn des R. Sera.

ABBA SERUNGAJA s. Amoräer.

ABBA SERUNGELA s. Amoräer.

ABBA AUS SIDON s. Amoräer

ABBA SIKRA (אבא סיקרא [Sikarier], manche wollen „A. Sakkara" lesen, was sie dann mit „der Färber" übersetzen; beides ist jedoch nicht begründet), Neffe des R. Jochanan b. Sakkai, Führer der Sikarier in Jerusalem (im Talmud wird A. als Führer der „Birjonim" [Eiferer] bezeichnet) im Aufstande gegen Rom 69–70 p. Unter seiner Führung wurden nach Git. 56a sämtliche Lebensmittel in Jerusalem von den Sikariern verbrannt. R. Jochanan ließ ihn heimlich zu sich kommen und fragte ihn, ob er denn sämtliche Einwohner der unglücklichen Stadt dem Hungertode preisgeben wolle. Er erwiderte, daß er keine Macht besäße, sich seiner Partei zu widersetzen, da er sonst ermordet werden würde.

Wohl aber verhalf er seinem Onkel zur Flucht (vgl. auch Thr. r. I, 32, wo sich statt A. der Name Ben Batiach findet).

Rapoport, Erech; *Derenbourg*, Pal. 280; *Graetz* IV, 12; *Klausner*, Hist. Jisr. IV, 189 Anm.

M. G. I. G.

ABBA, VATER DES R. SIMLAI s. Simlai.

ABBA BAR SIMNA s. Abba b. Semina.

ABBA BAR SISSE s. Amoräer.

ABBA SURAA s. Pappa.

ABBA SUTE s. Rabba Sute.

ABBA BAR SUTRA s. Rabba b. Sutra.

ABBA BAR TABLAI s. Amoräer.

ABBA BAR TACHLIFA s. Amoräer.

ABBA TACHNA (TECHINNA) CHASSIDA (= der Fromme; אבא תחנה חסידא) ist durch die folgende Erzählung bekannt: Als A. einmal Freitag kurz vor Sonnenuntergang, mit seinem Warenbündel beladen, heimwärts nach der Stadt wanderte, erblickte er auf dem Wege einen mit Ausschlag behafteten Kranken, der ihm zurief: „Rabbi! erweise mir die Wohltat und bringe mich nach der Stadt". A. überlegte nicht lange, ließ sein Bündel, das seine ganze Habe enthielt, liegen, hob den Kranken auf seine Schulter und trug ihn nach der Stadt. Alsdann dachte er an seine Habe, ging wiederum hin und holte sein Bündel. Inzwischen sank die Sonne, und als er wieder mit der Last in die Stadt kam, war schon die Dämmerung eingetreten. Die Leute wunderten sich, daß er unmittelbar vor Sabbat eine Last trage, und sagten mürrisch: „Soll das der fromme A. sein?" Auch er selbst machte sich Vorwürfe, denn er befürchtete, den Sabbat entweiht zu haben. Da ließ Gott die Sonne wieder hervortreten, so daß es wieder hell wie am Tage wurde, wie es in der Schrift heißt (Mal. 3, 20): „Und es wird euch, die da meinen Namen fürchten, eine Sonne der Gerechtigkeit scheinen" (Koh. r. 9, 4). Näheres über das Leben A.s, sowie wann und wo er gelebt hat, ist nicht bekannt.

M. G. D. J. B.

ABBA TANCHUMA s. Amoräer.

ABBA BAR ULLA s. Rabba b. Ulla.

ABBA UMMANA (אבא אומנא), Gelehrter und Arzt, lebte im 4. Jht. in Babylonien, wohl in Pumbedita. Taan. 21b-22a wird erzählt, daß er für männliche und weibliche Patienten, denen er zur Ader ließ, getrennte Räume hatte, von Gelehrten nie Geld annahm, Armen sogar Geld für eine Mahlzeit nach dem Aderlaß gab, und, um sie nicht zu beschämen, am Toreingange eine Büchse angebracht hatte, in die jeder nach eigenem Ermessen eine Münze werfen soll. Abbaje, der A. beneidete, weil dieser täglich, er aber nur wöchentlich durch eine Stimme vom Himmel den Friedensgruß empfing, wollte A.s Frömmigkeit prüfen und entsandte zu ihm zwei Gelehrtenjünger; sie baten um ein Nachtlager, und er gab ihnen die nötigen Decken. Am Morgen nahmen sie die Decken mit und boten sie ihm etwas später auf der Straße zum Kauf an. In der Meinung, daß jene das Geld zu wohltätigen Zwecken brauchten, zahlte er ihnen gleich eine gewisse Summe, obwohl er die Decken als sein Eigentum erkannt hatte, und nahm auch das Geld nicht zurück, als die beiden sich zu erkennen gaben und ihm den Sinn ihrer Sendung mitteilten. Er habe es, so sagte er, bereits für einen guten Zweck bestimmt.

Hyman, Toledot 10f.

M. G. I. G.

ABBA URJAN AUS SIDON (אבא אוריין איש צייתן, צדיין), vielleicht identisch mit dem Tannaiten Abba Gurjon aus Sidon. Er übermittelt fünf Sprüche im Namen R. Gamliels, u. a. den folgenden: Mit der Zunahme der lügnerischen Richter nahmen auch die falschen Zeugen zu (Esth. r., Einleitung).

Hyman, Toledot 302.

M. G. D. J. B.

ABBAHU s. Abahu.

ABBAJA (Abbaje אביי, אבייא [רבי]), pal. Amoräer der 3. Generation, gegen die Mitte des 3. Jhts., von dem eine Diskussion mit R. Simeon b. Lakisch erhalten ist (j. R. H. I, 57c; wiederholt in j. Meg. II, 73c). In seinem Namen tradiert R. Chona (j. Sukka II, 53a; in der Parallelstelle in j. Ter. V, 43a: R. Jona, Raschi, z. St. hat jedoch eine andere LA). Vielleicht ist es auch A., von dem die Halacha stammt, daß ein Gelehrtenjünger, dem man mehr Wissen zumutet, als er tatsächlich besitzt, die Pflicht hat, diesen Irrtum aufzuklären (j. Mak. II, 32a).

Frankel, Mebo 61; *Hyman*, Toledot 74.

M. G. D. J. B.

ABBAJE, Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita, führender bab. Amoräer der 4. Generation. Er erreichte ein Alter von 60 Jahren (R. H. 18a). Da er (nach dem Scherirabrief III, 3) um 339 starb, so fällt sein Geburtsjahr um 279. Bacher (Bab. Amor. 150) meint jedoch, daß A. im Jahre 299 geboren wurde und nur 40 Jahre gelebt hat. Nach Funk (Die Juden in Babylonien II, 137) lebte A. länger als 60 Jahre und wurde vor 278 geb.; die Angabe des Talmud שתין שנין wäre danach nicht wörtlich aufzufassen. Der Name seines Vaters war wahr-

Lebenszeit

scheinlich גיליל (Seb. 118b; s. Raschi); nach Jawitz, Toledot VIII, 39, Anm. 1, ist בְּלִיל zu punktieren. Sein Vater starb vor seiner Geburt, seine Mutter bald danach (Kid. 31b), und er wurde von seinem Onkel Rabba b. Nachmani (Kailils Bruder) erzogen. Dieser übergab ihn einer Erzieherin, die wie eine Mutter zu ihm war. A. zitiert ihre Worte häufig mit der Einleitung: „Meine Mutter hat mir gesagt" (vgl. Kid. 31b und die dort am Rande angegebenen Parallelstellen), darunter Äußerungen über Heilmittel und heilkräftige Geheimsprüche. Nach Jawitz VIII, 39 war diese Pflegemutter A.s die Gattin Rabbas.

Erklärung des Namens

A.s wirklicher Name ist zweifelhaft. Im Talmud wird er meist Abbaje (nach der überlieferten Aussprache; manche lesen: Abaji) genannt, einige Male Nachmani, und Raschi (zu Git. 34b) nimmt an, daß man ihn so nach dem Vater seines Erziehers, Rabba bar Nachmanis, zu nennen pflegte (so auch Raschbam zu Pes. 112b), während A. sein wirklicher Name sei. Nach Scherira (Aruch, s. v.) war sein wirklicher Name Nachmani, doch nannte ihn Rabba b. Nachmani nie so, weil sein eigener Vater so hieß, sondern A., d. h. „Mein Vater". Nach Reifmann und Levy, Talm. Wb. s. v. stammt das Wort vom syr. ܢܚܡ = trösten und ist eine Übersetzung von נחמני = mein Tröster, vgl. syr. ܢܚܡܢ = נחמן. Fleischer (Nachträge zu Levys Talm. Wb) hält mit Buxtorf אביי für ein dem lateinischen patricius nachgebildetes Relativnomen. Nach Kohut, Ar. compl. ist A. ein persischer Name. Gegen die Etymologie Scheriras scheint zu sprechen, daß noch andere Amoräer gleichen Namens bekannt sind, so der pal. Abbaja, Abbaje Kaschischa (der Ältere) Abbaje b. Abin und andere.

A.s Lehrer

A.s erster Lehrer war sein Onkel Rabba, der das Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita war; dieser war bestrebt, den Scharfsinn des Knaben zu wecken (Ber. 33b u. ö.). Rabba schätzte die Begabung A.s hoch ein und sagte von ihm: „Man erkennt den Kürbis schon in der Blüte" (Ber. 48a). Sein zweiter Lehrer, dem er das Meiste verdankt, war R. Josef b. Chija, der nach dem Tode Rabbas Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita wurde. A. ehrte ihn sehr hoch (Kid. 33a) und nannte ihn auch in seiner Abwesenheit einfach „Meister" מר (Erub. 60a). R. Josef sprach ihn mit „Du" an und nannte ihn „Knabe" („wie scharfsinnig ist die Lehre des Knaben", Sab. 142b). Zuweilen aber duzte auch A. seine Lehrer (Sab. 117a; Ber. 38a u. ö., s. Hyman, Toledot 76 u. 77) und diskutierte mit ihnen in kollegialer Weise (als תלמיד חבר, wie dieses kameradschaftliche Verhältnis eines hervorragenden Schülers zu seinem Lehrer bezeichnet wird). Als R. Josef infolge einer Krankheit vergesslich wurde und sich oft seiner eigenen Aussprüche nicht mehr erinnern konnte, rief A. ihm diese ins Gedächtnis zurück (Erub. 10a und ö.; vgl. Ned. 41a). Er stand auch mit anderen Gelehrten der 3. Generation in Verbindung. So opponiert er R. Jehuda (Pes. 45b; Schebu. 35a), Ulla (Sanh. 30b), R. Chisda (Taan. 12a) und Rabba bar R. Huna (B. Mez. 32a); er tradiert auch im Namen der älteren Gelehrten, R. Chija bar Rab (Schebu. 17b), R. Scheschet (Kid. 16b) u. a.

A. und Raba

A.s hervorragendster Studienkollege war Raba (b. Josef b. Chama); sie bildeten ein unzertrennliches Freundespaar, von dem sehr oft gemeinsame halachische Aussprüche überliefert sind, hierin Rab und Samuel ähnlich. Die von diesen Gelehrtenpaaren diskutierten Fragen werden הויות (Erörterungen, Disputationen) genannt (Ber. 20a; Suk. 28a). Aus der Häufigkeit der Wendungen: „A. und Raba lehren gemeinsam" (Ber. 57a; Sab. 7a, 12a, 49b u. ö.); „A. erwiderte Raba" (Sab. 124a; Pes. 94b; Bez. 126 u. ö.); „A. sagte zu Raba" (Sab. 25b, 35a; Erub. 37b, 51a, 88b, 97a, 98b u. ö.); „A. erklärte es nach der Ansicht Rabas" (Sab. 52b, 82a, 115a u. ö.; alle Stellen sind bei Hyman, Toledot 1046 aufgezählt) geht hervor, daß sie einander in ihren Erörterungen sehr nahestanden. Die späteren Gelehrten entschieden sich bei halachischen Kontroversen zwischen A. und Raba stets für Rabas Ansicht. Nur in sechs Fällen, die nach ihren Anfangsbuchstaben יע"ל קנ"ם bekannt sind, nämlich יאוש שלא מדעת (B. Mez. 22b), עד זומם (Sanh. 27a), לחי קדושין שאין מסורין לביאה (Kid. 51a), העומד מאליו (Erub. 15a), נילוי דעתא בגיטא (Git. 34a), מומר אוכל נבלות להכעיס (Sanh. 27a) richtet sich die Halacha nach der Ansicht A.s. Der Grund für diese höhere Einschätzung Rabas liegt wohl in dessen gründlicherer und scharfsinnigerer Behandlung des Lehrstoffs. So sagte auch R. Adda b. Abba zu seinen Schülern: „Ehe ihr zu A. geht, um Knochen abzunagen (oberflächlich zu lernen), kommt und eßt lieber Fleisch (eignet euch solides Wissen an) bei Raba" (B. Bat. 22a; vgl. Bacher, Bab. Amor. 108f.).

Außer Raba sei von den Studienkollegen A.s noch R. Dime (Nachota) genannt, der ihm viele Aussprüche palästinensischer Gelehrter mitteilte und sie mit ihm erörterte. Von A.s Genossen stammten ferner aus Palästina: Rabin, R. Safra und R. Isaak b. Josef. A.s Genossen in Babylonien waren u. a.: Abba

Abbaje b. Abin, Adda aus Neresch, Acha b. Huna, Acha b. Jakob, Acha b. Tachlifa, Chinena b. Abin, Idi b. Abin, Ika b. Abin, Iwja, Mar Jehuda, Matna, Nathan b. Hoschaja, Ulla b. R. Ilai, Pappa b. Samuel, Raba b. Chanan, Rabba b. R. Ulla und Samuel b. Jehuda.

A. als Schuloberhaupt

A. war ein Meister der dialektischen Methode (Pilpul), doch waren auch seine Kenntnisse in der Mischna und in der amoräischen Tradition, die er seinem Lehrer R. Josef verdankte, sehr bedeutend (vgl. Bacher, ibid. 108). Schon als er zu Füßen seines Lehrers saß, zeichnete er sich durch ungewöhnlichen Scharfsinn aus. Nur sein Genosse Raba übertraf ihn hierin (vgl. Weiß, Dor III, 176). Zahlreich sind die in seinem Namen überlieferten Diskussionsbemerkungen und Einwände im bab. Talmud (vgl. das Verzeichnis in der Schrift כנסת חקקי ישרון, Wilna 1890). A. verstand sich auch auf Astronomie (vgl. Ber. 59b) und Naturgeschichte (Chul. 63a, 79a; B. Kam. 83a). Sein ungeheurer Fleiß, seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und sittliche Größe bewirkten, daß er nach dem Tode seines Lehrers R. Josef als dessen Nachfolger anerkannt wurde. Nach Halevy (Dorot II, 473 bis 474) wurde er erst zwei Jahre nach dem Tode R. Josefs, um 326, zum Haupt des Lehrhauses in Pumbedita gewählt. Vier Bewerber stritten um diese Würde: A., Raba, R. Sera und Raba b. Matna. Sie kamen überein, daß jeder einen halachischen Vortrag halten und derjenige, dessen Ausführungen sich nicht widerlegen ließen, Leiter des Lehrhauses werden sollte. Da A. als einziger unbesiegt blieb, setzte man ihn als Haupt des Lehrhauses ein (Hor. 14a).

A. war anfangs arm und für seine Person sehr anspruchslos. Später jedoch besserte sich seine Lage. Er beschäftigte sich mit Landarbeit (Git. 60b; Chul. 105a) und trieb auch Weinhandel (Ber. 56a). Anfangs war er selbst als Landwirt tätig; tags lernte er, und nachts bewässerte er sein Feld (Git. 60b); gegen Ende seines Lebens beschäftigte er Pächter (Ket. 60b) und Arbeiter (Ber. 45b). Solange er arm war, wollte er von keinem Geschenke annehmen. Nur am Vorabend des Versöhnungstages nahm er als Kohen die Priesterabgaben vom geschlachteten Vieh an (Chul. 133a).

Ethische Lehrsätze

Neben seinen Leistungen in der Halacha zeichnete A. sich durch seinen vornehmen, bescheidenen Charakter aus. Den Schriftvers (Deut. 6,5): „Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott" legte er so aus: Der Name Gottes werde durch dich Gegenstand der Liebe. Wenn jemand, der die schriftliche und mündliche Lehre studiert hat, redlich in Handel und Wandel ist und freundlich mit den Menschen verkehrt, dann sagt man von ihm: „Heil seinem Vater, heil seinem Lehrer, der ihn in der Tora unterwiesen hat". Wie sind die zu bedauern, die sich nicht mit der Lehre befaßt haben! Seht doch, wie angenehm die Wege dessen sind, der sich dem Studium der Lehre hingibt, wie rechtschaffen seine Handlungen! Von ihm heißt es (Jes. 49, 3): „Und er sprach zu mir: Mein Knecht bist du, Israel, dessen ich mich rühme!" (Joma 86a). — A. war schwächlich und litt an einer Darmkrankheit. Er konnte deshalb nicht zum Priestersegen vor versammelter Gemeinde emporsteigen (Chul. 133a); wenn er aber einem alten Manne begegnete, reichte er ihm dienstfertig die Hand, damit dieser sich auf ihn stütze (Kid. 33a). Wegen seines edlen Charakters war er auch unter Nichtjuden allgemein geschätzt (vgl. Git. 43a). A. hing sehr an seinen Schülern; er riet ihnen, sich auch mit irdischen Dingen zu befassen und sagte: „Viele haben nach den Worten R. Ismaels gehandelt (der den Torabeflissenen empfahl, auch die Erwerbstätigkeit nicht außer acht zu lassen) und hatten Erfolg (auch im Torastudium); die Schüler aber, die im Sinne R. Simeon b. Jochais das Irdische zugunsten der Lehre vernachlässigten, sind meist (auch im Wissen) gescheitert" (Ber. 35b). A. wird der Ausspruch zugeschrieben, daß man einen Gelehrten, der nicht restlos ehrlich sei, gemäß Hi. 15, 16 verachten müsse (Joma 72b).

Seine Schüler

Von A.s Schülern seien genannt: Abba b. Marta, Adda b. Abba, Adda b. Matna, Acha b. Minjome, Huna b. R. Idi, Huna b. R. Josua, Sebid, Chiskija, Chanina b. Minjome, Tabjome, Jehuda, Bruder des R. Salla des Frommen, Jemar b. Schelemja, Jakob b. Abba, Jakob b. R. Acha b. Jakob, Mari, Enkel Mar Samuels, Mescharschja, Nichume b. Secharja, Ulla (b. Rab?), Pappa (der hervorragendste Schüler A.s, der viel mit ihm diskutierte), Raba b. Scharschom, Rabanai (Richumai), Simi b. Aschi, Schemaja b. Seera, Samuel b. Bisna.

A. als Agadist und Bibelerklärer

A.s agadische Aussprüche bestehen meist in Zusätzen und Erläuterungen zu den Aussprüchen der Tannaiten und früheren Amoräer; so zu agadischen Lehrsätzen von R. Simeon b. Jochai (B. Bat. 16b), Jose b. Jehuda (B. Mez. 49a), Jochanan (Meg. 32a), Chama b. Chanina (Chul. 7b), Samuel (B. Bat. 99a), Huna (Ber. 6b) und Chisda (Suk. 34a). Auch zur Mech. machte er Zusätze. Er diskutierte einmal mit R. Josef über dessen Ausspruch, daß es verboten sei, das Buch Ben Sira zu lesen, bis jener schließlich erklärte:

„Das Gute, das sich darin befindet, erörtern wir" (Sanh. 100b). Bei aller Vorliebe für scharfsinnige Deutungen war er doch auch um die Ermittlung des einfachen Wortsinns der Bibel bemüht (Chul. 133a; vgl. Bacher, Bab. Amor. 112, Anm. 21). Von ihm stammt der Satz: „Ein Schriftvers läßt verschiedene Folgerungen zu, aus verschiedenen Versen ist aber nicht ein und dasselbe zu folgern" (Sanh. 34a). Gleich seinem Lehrer R. Josef schätzte er das Bibelstudium sehr hoch (vgl. Bacher, l. c. 113, Anm. 28, 29).

Halachisches

A. liebte es, zur Begründung halachischer Sätze, auf Sprichwörter und volkstümliche Redensarten hinzuweisen, wie z. B.: „Besser eine reife Gurke als ein unreifer Kürbis" (Suk. 56b). „Wehe dem Frevler und wehe seinem Nachbarn; heil dem Frommen und heil seinem Nachbarn" (ibid.). „Wo ein anderer mannhaft ist, da halte dich zurück" (Ber. 63a). „Es gibt keine Armut außer im Geist" (Ned. 41a). Die Volkssitte war ihm so heilig, daß er sich in halachisch zweifelhaften Fällen nach ihr richtete. Nach einer Tradition sagte er: „Geh hin und sieh, wie sich das Volk verhält," d. h.: welchen Brauch es übt (Ber. 45a). A. bedient sich öfter der Formel מנא אמינא לה (–Woher entnehme ich das? –), um zu zeigen, daß er sich auf Tannaiten oder ältere Amoräer stützt (Sab. 66a u. ö.). Unter der Formel אף אנן נמי תנינא (auch wir haben es gelernt; Sab. 38b u. ö.) bringt er Beweise aus der Mischna oder aus einer Baraita für die Aussprüche anderer. Die Gelehrten seiner Zeit schätzten den Umfang seines Wissens sehr hoch ein. Sein Genosse Raba sagte: „Als ich nach Pumbedita kam, überhäufte mich Nachmani mit Einwendungen auf Grund von Aussprüchen der Amoräer und Tannaiten" (Ab. Sar. 58a). R. Dimi nannte ihn קרקפנא (Mann von Kopf; Erub. 22b). Er war sich seines eigenen Wertes bewußt und verglich sich gelegentlich mit dem scharfsinnigen Ben-Asai (Sota 45a).

A.s Familie

A.s Frau war Choma, eine Tochter des Issai b. R. Isaak b. R. Jehuda. Sie galt als sehr schön und war, als A. sie heiratete, bereits zweimal verwitwet (Jeb. 64b). Auf Grund einer Entscheidung R. Jochanans, die ihm ein Gelehrter (bei anderer Gelegenheit von ihm selbst als „unzuverlässiger Tradent" bezeichneter) mitgeteilt hatte, heiratete er Choma trotz der halachischen Bedenken, die der Wiederverheiratung einer zweimal verwitweten Frau entgegenstehen. Choma überlebte auch ihn. Anscheinend war sie nicht A.s erste Frau. Von seiner ersten Gattin hatte er Söhne und Töchter (Ber. 56a), unter denen Bibe als Gelehrter hervorragte. „Sime b. A.", der Ket. 60a erwähnt ist, soll nach einigen eine falsche LA statt Sime b. Abba sein; Acha b. A. war bestimmt kein Sohn unseres A.

A.s Stammbaum:

Nachmani, Aaronide aus dem Hause Eli

Rabba	(Chanina)	(Oschaja)	(Kailil)
Raba	Tochter (Frau R. Samuels)		Abbaje (Nachmani)
			Bibe, Sime (?) und andere Söhne und Töchter unbekannten Namens

A.s Tod

A. entstammte dem Priesterhause Eli, von dem es heißt (nach 1. Sam. 2, 33), daß die Männer jung starben. Jedoch, berichtet der Talmud, beschützten ihn die Tora und seine Wohltaten, so daß er ein Alter von 60 Jahren erreichte (R. H. 18a). Die Sage erzählt: als A. starb, stürzten (als Trauerzeichen der unbelebten Natur) die Pfeiler der Tigrisbrücke ein (Mo. Kat. 25b; s. Raschi).

Weiß, Dor III, 174–176; *Halevi*, Dorot II, 473–480; *Hyman*, Toledot 74–87; *Jawitz*, VIII, 39–46, 207; *OJ* I, 38–40; *Hamburger* II, 1–4; *Graetz* IV⁴, 327–329; *Bacher*, Bab. Amor. 107 bis 113, 148–151; *idem*, Trad. 631; *Funk*, Die Juden in Babylonien II, 34–40, 137–38.

M. G. I. G.

ABBAJE, SOHN DES R. ABAHU s. Abahu, pal. amoräer.

ABBAJE BAR ABBA s. Amoräer.

ABBAJE BAR ABIN (אביי בר אבין), bab. Amoräer der 5. Generation, in der ersten Hälfte des 4. Jhts. Er wird immer zusammen mit R. Chanina (od. Chinena) bar Abin genannt. Beide waren Schüler des Rabba b. Nachmani (Pes. 34a) und Freunde Abbajes (Erub. 62a, 89a). Sie werden in der Halacha häufig erwähnt, wo es immer heißt: A. b. Abin und R. Chinena bar Abin sagen beide . . . (Ber. 29b; Sab. 86b u. ö.). Von ihnen wird sonst nur berichtet, daß sie am Purim ihre Mahlzeiten miteinander tauschten (Meg. 7b), woraus geschlossen wird, daß sie aus Armut nicht imstande waren, auf andere Weise dem Brauch des „Mischloach Manot" nachzukommen (anders Raschi, z. St.).

Hyman, Toledot 87.

M. G. D. J. B.

ABBAJE BE-R. BENJAMIN s. Abba b. Benjamin.

ABBAJE, ELIJAHU (1500–1589), Rabbiner, geb. in Konstantinopel. Er war einer von den Rabbinern der Hauptstadt während der Regierung Murads III. Als dieser Herrscher die Regierung

übernahm, erließ er einen Befehl, sämtliche Juden seines Reiches wegen der Verschwendungssucht der jüdischen Frauen umzubringen. Dieser Befehl wurde später durch die Intervention des Salomo Aschkenasi in einen milderen Erlaß verwandelt, demzufolge den Jüdinnen das Tragen seidener Gewänder und den Juden das Tragen eines Turbans verboten wurde. An der Diskussion, die sich unter den Rabbinern entspann, ob das Tragen eines Hutes mit breitem Rande am Sabbat erlaubt sei (da der Rand einem Zelte gleicht), nahm auch A. teil, und nachdem er sich darüber mit Samuel de Medina verständigt hatte, gestattete er das Tragen solcher Hüte. Er schrieb auch, trotz seines hohen Alters, 1589 ein Gutachten über die Arbeit des R. Jechiel Bassan. — Den Kommentar des Samuel Jafe Aschkenasi „Jefe Toar" zum Midrasch Rabba approbierte ein anderer Abbaje Elijahu in Konstantinopel am 8. Adar 5416 = 1656.

Responsen des Samuel de Medina (Orach Chajim, Nr. 4); *Responsen des Jechiel Bassan*, Nr. 122; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, Note 2; *Albert*, Relazzioni II, 299; *M. Fabre*, Théatre de la Turquie, Paris 1682.

F. S. A. R.

ABBAJE BAR HUNA s. Amoräer.

ABBAJE KASCHISCHA (= der ältere; אבי קישישא), bab. Amoräer, anscheinend der 2. oder 3. Generation, lebte gegen Ausgang des 3. und Anfang des 4. Jhts. A. wird nur im bab. Talmud erwähnt; er überlieferte Baraitot (Jeb. 24a; Ket. 94a) und erläuterte sie (Ket. 96b); er behandelt auch agadische Aussprüche Rabs (Sab. 56a). Von A. ist folgendes Sprichwort bekannt (Sanh. 7a): der ursprünglich unbedeutende Streit wird mit seiner Dauer immer mehr erhärtet, gleich den Steinen eines Pflasters, die anfänglich leicht zu entfernen sind, nach und nach aber festgetreten werden (so im Sinne Raschis, z. St.). Hyman zieht in Erwägung, ob A. vielleicht identisch wäre mit dem Abbaje, der im Namen Rabs tradierte (Sab. 57b), da der bekannte Abbaje vier Generationen nach Rab gelebt hat. Die Stelle ist aber auch sonst schwierig, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß Rab in Babylonien einen Ausdruck des Palästinensers R. Abahu erläutert haben sollte, der bedeutend später wirkte. Vielleicht ist A. mit dem pal. (R.) Abbaja zu identifizieren.

Hyman, Toledot 87.

M. G. D. J. B.

ABBAJE BAR NASI s. Abime b. Nasi.

ABBAS („der die Stirn Runzelnde", „Löwe"), arabischer Eigenname, dessen erster uns bekannter jüdischer Träger Jehuda Ibn Abbas aus Fes (gest. zu Mosul 1163), der Vater des bekannten Renegaten Samuel Abu Nasr ist. Deshalb nimmt Steinschneider an, daß Abbas, wie im Deutschen Löb, Löw u. a., das arabische Äquivalent für den hebräischen Namen Jehuda sei. Die Tatsache aber, daß dieser Name in den langen Listen der jüdischen Eigennamen der vorislamischen Zeit nicht erwähnt wird, läßt diese Vermutung als recht zweifelhaft erscheinen. — Zu der Bezeichnung „Löwe" kommt A. übrigens erst auf dem Umwege über das Epitheton ornans.

Steinschneider, JQR XI, 332.

G. W. M. Go.

ABBAS I., der Große oder der Gerechte, Schah von Persien aus der Dynastie der Safawiden (reg. 1586–1628). Als A. 1613 einen Zug nach Georgien, das damals zur Türkei gehörte, unternahm, zogen ihm die Juden der georgischen Hauptstadt Sagum mit zweihundert Reitern unter Führung des Lalahsara (Eleasar) entgegen, um ihre Ergebenheit zu bezeigen. A. empfing die Abordnung gnädig und leistete einen feierlichen Eid, die Juden nicht zu unterdrücken. In Anerkennung der ihm von Eleasar in der Gegend von Sagum und bei der Einnahme dieser Stadt erwiesenen Hilfeleistungen gestattete A. den Juden, am Kaspischen Meere eine eigene Stadt zu gründen, die sie Farachabad (Stadt der Freude) nannten. Der Sohn Eleasars, Chanukka, nahm im Beisein des Schah den Islam an und wurde Steuereinnehmer der Provinz Gilan. In der zweiten Hälfte der Regierung A.s verschlimmerte sich die Lage der Juden bedeutend. Ein jüdischer Schächter in Lar, der sich mit seiner Gemeinde überworfen hatte, trat zum Islam über und nannte sich Abu-al-Hassan Lari. Aus Rache gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen erinnerte er die Mohammedaner an die angeblich von ihrem Religionsstifter selbst für die Juden festgesetzten achtzehn Beschränkungen, deren eine das Tragen eines nur von den niederen Klassen benutzten Filzhutes gebot. Abu-al-Hassan wurde mit der Aufsicht über die Ausführung dieser Verordnung beauftragt. Er reiste im Lande umher, war eifrig bemüht, die neue Kopfbedeckung für die Juden gegen ihr Sträuben einzuführen und befreite nur die Reichen gegen hohes Lösegeld. Der Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Schiras, der Molla Ibn Jamin, der den Titel Nassi trug, erwirkte bei dem dort fast unbeschränkt herrschenden Allahwerdi Chan die Abänderung dieses Erlasses. Das obligatorische Tragen des Filzhutes wurde auf die Bemühungen Eleasars hin von A. aufgehoben, nachdem zuvor der Verräter Abu-al-

Hassan auf Befehl desselben Eleasar von zwei Sklaven im Kaspischen Meer ertränkt worden war. Ein jüdischer Fleischer und Vorsteher der Gemeinde in Ispahan, namens Siman Tob b. David, ungebildet und grausam, wurde von anderen Gemeindevorstehern, mit denen er im Streit war, der Unterschlagung beschuldigt. Um der drohenden Strafe zu entgehen, nahm er mit seinen Söhnen aus der Hand A.s den Islam an, nannte sich Mumin (der Gläubige) und lieferte A. ein Exemplar des Buches „Sefer Rasim" aus; er bezeichnete es als magisches Buch, mit dessen Hilfe die Juden dem Schah täglich fluchten. Darauf begannen neue Verfolgungen der Juden. Zwei ihrer Vorsteher wurden den Hunden zum Fraß vorgeworfen. Sämtliche in Ispahan konfiszierten jüdischen Bücher wurden ins Wasser geworfen, und die Juden mußten, als Zeichen ihrer Bekehrung zum Islam, öffentlich Fleisch mit Milch essen. Mumin reiste im Auftrage A.s umher, um das „Sefer Rasim" aufzusuchen und übte zahlreiche Erpressungen aus. Für die Juden setzte sich damals der Scheich Baha-al-Din und der Großwesir Musa Kasim ein, dem A. daraufhin die Judensteuer schenkte. Beide bewogen A., seine Absicht, alle Juden mit Gewalt zum Islam zu bekehren, aufzugeben. 1622 wurden die Juden von einem Apostaten Hadschi Risa Nima, der ein Fragment des „Sefer Rasim" von einem Juden schreiben ließ, wieder der Zauberei beschuldigt. Auf dem Marktplatz in Ispahan wurden vier jüdische Mollas zu Tode gefoltert, weil sie Eheschließungen und Beschneidungen nach jüdischem Ritus vorgenommen hatten. Die Juden mußten darauf bis zum Tode des Schahs den Islam zum Schein bekennen.

Bacher, REJ LI, 267–279; LII, 235–242; *Seligsohn*, ibid. XLVIII; *Basnage*, Histoire des Juifs 1707, VII, 22; *Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten I, 26–32.

G. W. M. Go.

ABBAS II. (reg. 1642–1666), Urenkel Abbas' I., bestieg den Thron in sehr jungem Alter. Seine Regierungszeit war reich an grausamen Judenverfolgungen. Den ersten Anlaß dazu gab ihm der Diebstahl eines wertvollen Dolches in Ispahan durch einen seiner Gärtnerburschen; der Dieb verkaufte das Gold und die Edelsteine an zwei Juden. A. befahl, diese zum Islam zu bekehren. Der Großwesir ergriff die Gelegenheit und ließ sich von A. die Erlaubnis erteilen, sämtliche Juden von Ispahan zur Annahme des Islam zu zwingen. Sie wurden angewiesen, die Stadt zu verlassen und sich im Gebirge Kulla-Kasi anzusiedeln, einem wüsten, unbewohnbaren Gebiet ohne Wasser und Vegetation, voll von wilden Tieren; die Juden sollten dort eine Stadt „Michnatabad" (Stadt der Prüfung) gründen. Durch Geschenke ließ sich jedoch der Wesir bewegen, den Juden das Wohnrecht in der Nähe von Ispahan zu gewähren; doch wurden sie auch von dort vertrieben, und zwar an einem Freitagabend, als sie vor das Grab der Serach bat Ascher zogen, wo sie dann in rasch aufgeschlagenen Zelten Wohnung nahmen. Drei reiche Vorsteher der jüdischen Gemeinde wurden vom Wesir für den Islam gewonnen, worauf viele Übertritte erfolgten. Jeder Neubekehrte erhielt einen oder zwei Goldtomane; außerdem bekamen die Juden aus der Schatzkammer des Schah eine Gesamtsumme von 5000 Goldtomanen (für die Männer) und 15 000 Goldstücken für die Frauen. Der Wesir versuchte nun sämtliche Juden Persiens zum Islam zu bekehren. In allen jüdischen Gemeinden wurden zur Abwendung der Gefahr Fasten abgehalten und Almosen verteilt. Die Juden von Kaschan wurden genötigt, den Islam anzunehmen und öffentlich Fleisch mit Milch zu essen. Der Chan von Hamadan hat die dortigen Juden, die mehrere Tage in Fasten und Gebet am Grabe der Esther zubrachten, durch Drohung mit dem Henker gezwungen den Islam anzunehmen. Er ließ die Synagoge schließen und gab jedem bekehrten Juden einen Goldtoman. Viele Juden wanderten damals nach Kurdistan und Bagdad aus. Ähnliche Zwangsbekehrungen der Juden fanden auch in anderen Teilen Persiens statt. Die Juden von Farachabad beriefen sich auf ihre alten Privilegien, die sie als Nachkommen des berühmten Chodscha Eleasar (Lalahsara) genossen. Auch führten sie an, daß sie von jeher gesondert von den Muslimen lebten. Es wurde ihnen gestattet, ihrer Religion treu zu bleiben; sie mußten aber rote Mützen, Glöckchen um den Hals und eiserne Ringe tragen. Die Juden von Chunsar und Gulpajegan entsandten ihren Vorsteher Abraham Bagdadi nach Ispahan, um beim Schah zu erwirken, daß die Zwangsbekehrungen in diesen beiden Städten eingestellt würden. Jedoch mußten die bereits Bekehrten in ihrem neuen Glauben verharren. Die Juden von Schiras zogen das Exil dem Islam vor. Sie wurden zunächst in eine sumpfige, ungesunde Gegend verschickt, aber nach kurzer Zeit von Soldaten zurückgeholt und durch Bastonade zum Islam gezwungen. Aus Angst vor Verfolgungen warfen sich viele von den Dächern hinunter oder fanden den Tod in tiefen Brunnen. Durch Geschenke erbaten sie sich, im Verein mit den Juden von Lar und Bender, die Erlaubnis, eine Abordnung zum Schah

Die ersten Judenverfolgungen

In Kaschan und Hamadan

In anderen Orten

zu schicken, der es nach längeren Bemühungen endlich gelang, A. während der Jagd durch Vermittlung schöner Frauen ihr Gesuch zu überreichen. Die Haremsfrauen des Schahs bestimmten ihn, der Bitte der Jüdinnen stattzugeben. Als der Wesir dieses erfuhr, ließ er sämtliche Männer verhaften, ihre Frauen fesseln und erreichte durch Drohung mit dem Tode, daß diese sich zum Islam bekannten. Die Männer folgten ihrem Beispiele. Die Juden von Kum erbaten sich von dem dortigen Herrscher, der sie mit Güte zum Islam überredete, neben vielen Geschenken und Vergünstigungen auch das Recht, die Torarolle behalten zu dürfen. Als ihm mitgeteilt wurde, daß die Juden ihre alten Gebete verrichten, sowie die Beschneidung und rituelle Schlachtung beobachten, ordnete er die Vernichtung der Torarollen an. Die jüdischen Kinder wurden gewaltsam in die muslimischen Schulen geschickt. Ähnlich erging es den Juden von Chunsar, als bekannt wurde, daß auch sie nach ihrer Bekehrung den Sabbat heilig hielten, an diesem Tage die Basare nicht besuchten und in den Läden unter verschiedenen Ausflüchten nichts verkauften. Der Chan von Luristan, Chalil, der den Juden erlaubt hatte, heimlich an ihrem Glauben festzuhalten und infolgedessen vom Großwesir wegen seiner Lauheit getadelt worden war, drohte jetzt, jeden Abfall vom Glauben mit dem Tode zu bestrafen, worauf die Juden den Islam endgültig annahmen. Eine Ausnahme bildeten die Juden von Jesd, für die sich ihre muslimischen Mitbürger mit Erfolg beim Schah einsetzten. Sie durften ihren Glauben ungehindert bekennen und waren keinen Verfolgungen ausgesetzt. Im allgemeinen teilten sich die Neubekehrten in Persien in folgende drei Gruppen: solche, die den Islam nur zum Schein angenommen hatten, dem Judentum aber treu blieben; solche, die, obgleich Muslime, den Sabbat beobachteten; solche, die gänzlich zum Islam übergetreten waren. Die erste Gruppe war die zahlreichste. Später fanden die Juden einen mächtigen Gönner in der Person des schiitischen Molla Muchsin, der dem Schah darlegte, daß gewaltsame Proselytenmacherei durch den Koran verboten sei. Der Großwesir versuchte zwar einzuwenden, daß die Juden sich freiwillig zum Islam bekannt hätten, wurde aber unter Hinweis auf die Tatsachen vom Molla scharf zurechtgewiesen. Der Schah beauftragte Mirsa Masud, die Lage der Juden zu erforschen. Sie sollten befragt werden und selbst darüber entscheiden, ob sie Muslime bleiben wollten. Der weitaus größte Teil der Gemeinde von Ispahan sagte sich darauf vom Islam los. Sie durften zum Judentum zurückkehren, mußten aber Abzeichen tragen, auf die die Bevölkerung besonders aufmerksam gemacht wurde. Der Wesir verlangte von den Juden die Rückgabe der ihnen bei der Bekehrung gegebenen Geschenke. Da sie die beträchtliche Summe nicht sofort erlegen konnten, ließ er ihre Häuser beschlagnahmen. Sie selbst wurden in den „Nachtigallenpark" in der Nähe der Stadt geführt, dort mißhandelt und mehrere Tage unter starker Bewachung ohne jegliche Nahrung gehalten, bis sie sich endlich bereit erklärten, wieder zum Islam zurückzukehren, und versicherten, nie wieder abtrünnig zu werden. Masud ließ die Synagoge unter den lauten Klagen der jüdischen Bevölkerung niederreißen, befahl den alten Leuten, die Bärte schwarz zu färben und erklärte, daß alle gnädig in den Schoß des Islam wiederaufgenommen seien. Vergeblich waren die Bemühungen des Molla Much in zugunsten der Juden von Kaschan. Wiederholt wurden sie zwangsweise zum Islam bekehrt und von den Machthabern unter manchen Vorwänden zur Zahlung großer Summen gezwungen. Erst der Sturz des Großwesirs brachte ihnen Erleichterung. Der neue Großwesir entsandte einen Beamten, um die Klagen der Juden anzuhören. Gerührt durch dessen Bericht über die Anhänglichkeit der Juden an ihren angestammten Glauben — ihr Vorsteher Simeon erklärte sich im Namen der Gemeinde bereit, für jeden Juden fünf Tomane zu zahlen, wenn man ihnen erlaubte, sich offen zum Judentum zu bekennen —, verzichtete der Schah auf jede Sondersteuer. Er gab den Juden von Kaschan gegen eine einmalige Zahlung von 62 Tomanen ihre religiöse Freiheit zurück und ließ die Synagoge wieder öffnen. Der Molla Simeon erhielt außerdem als Zeichen der Gunst vom Schah ein Ehrengewand.

Weitere Verfolgungen

Intervention d. Molla Muchsin

Bacher, REJ LI, 121–136; LII, 77–92, 243–271.

G. W. M. Go.

ABBAS, AARON (עבאש), hebräischer Korrektor in Amsterdam im 17. und 18. Jht. Zwei der von ihm korrigierten Werke verdienen besonders hervorgehoben zu werden: 1. Perach Matte Aharon, die Responsen des Aaron b. Chajim Abraham ha-Kohen (Amsterdam 1703); das Titelblatt trägt einen künstlerisch ausgeführten Holzschnitt, Szenen aus dem Leben des Hohepriesters Aaron darstellend, und 2. Der Traktat Chagiga (Amsterdam 1706), der offenbar als erster Teil einer Gesamtausgabe des babylonischen Talmuds durch mehrere Gelehrte gedacht war.

Cat. Bodl., Col. 725; *Ersch-Gruber*, II. Sekt., XXVIII, 69, Note 98; *Wolf*, Bibliotheca III, 76, 80 (s. v. Aves).

E.

ABBAS, JEHUDA IBN, AUS FES (Abu al-Badscha Ibn Abbas al-Magribi, 1080–1163), liturgischer Dichter. Er ist der erste bekannte Jude, der den Namen Abbas führt. Luzzatto (Betulat Bat Jehuda 15–16) erblickt in diesem Namen die arabische Übersetzung für „Löwe" (= Jehuda). A. soll ein Freund Jehuda ha-Levis gewesen sein. Nach Alcharisi (Tachkemoni, III), der manche seiner Gedichte rühmt, andere scharf kritisiert, stammt er aus Nordafrika, war wohl durch die Religionsverfolgungen in Fes, wo er als Rabbiner wirkte, gezwungen, nach Asien auszuwandern und lebte dort abwechselnd in Bagdad und in Aleppo. Sein Sohn Samuel, der zum Islam übertrat und als Samaual Ibn Jachja gegen das Judentum schrieb, nannte den Vater „Jehuda Ibn Abun". Auf dem Wege zu seinem Sohne, den er von seinem Glaubenswechsel abbringen wollte (nach Graetz), soll A. 1163 in Mossul gestorben sein. A. wird in der Poetik des Mose Ibn Esra erwähnt; eines seiner Gedichte ist im „Diwan" des Jehuda ha-Levi enthalten. Sein liturgisches Gedicht „Akeda Gedola", das mit den Worten עת שערי רצון להפתח beginnt und die Unterschrift „Jehuda Schemuel Abbas" trägt, wird im Machsor Romi beim Neila-Gottesdienst am Versöhnungstage verwendet, während andere Riten es bei anderen Gelegenheiten haben; sogar die Karäer haben es übernommen. Seit A. sollen alle Gedichte, die dem obigen nachgebildet sind und dasselbe Metrum haben, „Abbassi" (עבאסי) genannt worden sein.

Landshuth, Ammude 300; *Graetz* VI, 111, 156, 241, 256; *Cat. Bodl.*, Col. 2442; ZHB III, 178; *MGWJ* X, 124; XLII, 124, 411; *Josef ha-Kohen*, Emek ha-Bacha, ed. Wiener 168ff.; *Munk*, Notice sur Joseph b. Jehouda 8, Note; *Zunz*, SP 92, 226, 242.

E.

ABBAS, JEHUDA BEN SAMUEL IBN, Moral-Schriftsteller des 13. Jhts., lebte wahrscheinlich in Spanien. A. verfaßte um die Mitte des 13. Jhts. die Sittenschrift „Jair Netib", auch „Schebet Jehuda" genannt. Der Autor gibt an, das Buch in seinem 20. Lebensjahre geschrieben zu haben. Es ist handschriftlich in der Bodleiana vorhanden. Der 15. Abschnitt, der einen Wegweiser zum methodischen Studium nach pädagogischen Grundsätzen enthält, wurde von Güdemann mit deutscher Übersetzung herausgegeben. Dem Bibel- und Talmudstudium soll nach A. die Lektüre ethischer Schriften folgen, hierauf wende man sich den anderen Wissenschaften zu, und zwar beginne man mit der Medizin und studiere dann der Reihe nach Mathematik, Logik, Astronomie, Physik. Den Abschluß und Gipfelpunkt des Studiums soll die Metaphysik bilden. A. zählt die hervorragenden Werke der einzelnen Wissenschaften auf, die man beim Studium benutzen soll. Eine zweite Schrift A.s heißt „Minchat Jehuda" oder „Mekor Chajim", wovon ein Fragment von zwei Blättern in Louis Loewes Handschriftensammlung erhalten ist.

Cat. Bodl. XIV, 39ff.; *MGWJ* XXXVIII, in engl. Übersetzung von James H. Loewe, unter dem Titel: A Descriptive Catalogue of a Portion of the Library of Dr. Louis Loewe 58; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. I, 147ff.

M.

ABBAS, MOSE, hebräischer Dichter um die Wende des 14. Jhts., in Spanien beheimatet. Isaak b. Scheschet bezeichnet ihn als Schüler des Chisdai b. Salomo aus Tudela. Er stand in brieflichem Verkehr mit Salomo Bonfed, der ihm mehrere Gedichte zueignete. Manche identifizieren ihn mit Mose Abenabez; doch bestreitet Steinschneider die Richtigkeit dieser Behauptung (s. Abenabez, Mose).

Zunz, LG 342; *HB* XIV, 79.

E.

ABBAS, MOSE BEN JAKOB, aus Tyrus, Arzt und hebr. Dichter aus der zweiten Hälfte des 16. Jhts. Eines seiner Gedichte widmete er 1578 dem Dichter Saadja Longo in Saloniki.

Conforte, Kore 40a; *Carmoly*, Hist. des médecins juifs 65, 295; *HB* XIV, 79; *Pinsker*, Lik. Kadm. 121.

E.

ABBAS, MOSE JEHUDA BEN MEIR (so der volle Name, nach Polak), hebr. Dichter aus Rosette in Ägypten, lebte im 17. Jht. Er gehörte zur Familie Abbas, die ihre Neigung zur Poesie auch in den Zeiten des Niederganges der hebr. Dichtung bekundete. Auch als Talmudisten kommt ihm Bedeutung zu; er hinterließ einen Kommentar zu den Traktaten Kalla, Soferim, Semachot und Derech Erez, der sich im Besitze von Azulai befand, ferner mehrere Responsen, die als Manuskript in der Bodleiana aufbewahrt sind.

Conforte, Kore 52a; *HB* XIV, 79; *Polak* in der Beilage „ha-Scharon" zu ha-Karmel II, 294.

E.

ABBAS, RAFAEL BEN JOSUA, Korrektor aus Amsterdam im 18. Jht. Wahrscheinlich war er ein Verwandter des Aaron Abbas. Er vervollständigte das Werk seines Vorgängers Aaron dadurch, daß er das zweite Buch des R. Aaron b.

Chajim Abraham Perachja „Pirche Kehunna" veröffentlichte (Amsterdam 1709). Er dürfte mit Rafael b. Josua de Palacios identisch sein und wäre somit in Gemeinschaft mit Samuel b. Salomo Marques Herausgeber des Traktats Erubin, der in der Offizin des Immanuel Benveniste gedruckt wurde (Amsterdam 1716).

Cat. Bodl., Col. 725, 3023; *Ersch-Gruber*, II. Sekt., XXVIII, 72.

E.

ABBAS, SAMUEL BEN ISAAK, Rabbiner in Amsterdam in der zweiten Hälfte des 17. Jhts.; geb. in Hamburg, gest. um 1693 in Amsterdam. A. übersetzte Bachja Ibn Pakudas „Chobot ha-Lebabot" aus der hebräischen Übertragung des Jehuda Ibn Tibbon ins Portugiesische und verschaffte ihm dadurch große Verbreitung in den sefardischen Gemeinden Westeuropas. Der Titel lautet: „Hobat Alebabot, Obrigaçam dos coraçoens, Livro moral da grande erudiçaon e pia doctrina" (Amsterdam 1670, bei David de Castro Tartas). A.s Bibliothek, die zahlreiche Werke der hebräischen, portugiesischen, spanischen und lateinischen Literatur enthielt, wurde nach seinem Tode katalogisiert. Der Katalog umfaßt dreißig Druckseiten (Amsterdam 1693).

Kayserling, Bibl. Esp. 1; *Cat. Bodl.*, Col. 782; *Zunz*, ZG 235.

E.

ABBAS, (SAMUEL ABU NASR, IBN) ein vom Judentum zum Islam übergetretener Arzt und Mathematiker, Verfasser einer Streitschrift gegen die jüdische Religion, lebte in der zweiten Hälfte des 12. Jhts. A. war ein Sohn des hebräischen Dichters und Gelehrten Jehuda b. Abun aus Fes (arabisch: Abu Nasr Samaual b. Jachja al-Magribi), der 1146, um den Religionsverfolgungen in Nordafrika zu entgehen, nach dem Orient auswanderte. Josef Sambari und Abraham Zacuto nennen A. Samuel b. Asarja; doch ist der Name Asarja bloß eine falsche Übersetzung der Kunja Abu Nasr. A. wurde bis zu seinem 14. Lebensjahre von seinem Vater in Bibel und jüdischer Wissenschaft unterrichtet, daneben ließ dieser ihm von mohammedanischen Gelehrten Unterricht in Mathematik, Astronomie und Medizin erteilen. Er las auch mit Vorliebe die großen Chroniken und Romane der Araber und wurde auf diese Weise mit den Erzählungen über Mohammed und den Lehren des Islam vertraut. Um sich in der Medizin zu vervollkommnen, unternahm er große Reisen, die ihn durch Irak, Syrien, Aserbeidjan und Kochistan führten. Als er in Maraga, einer Stadt am östlichen Ufer des Urmiasees, weilte, will er am 8. November 1163 zwei Visionen gehabt haben, in welchen sich ihm Mohammed und der Prophet Samuel offenbarten, worauf er öffentlich den Islam bekannte. Nunmehr begann er seine polemische Schrift „Ifcham al-Jahud" (Das Zum-Schweigen-Bringen der Juden) zu verfassen. So die eigene Darstellung A.s. David Kaufmann weist darauf hin, daß das für die Visionen A.s und die Abfassung seiner Streitschrift angegebene Datum nicht stimmen kann, da der Inhalt von A.s Werk Abraham ibn Daud schon um 1160 bekannt war, wie aus einer Stelle in „Emuna Rama" hervorgeht. Nach A.s eigener Angabe starb sein Vater 1163 aus Gram über seinen Abfall. In seiner Streitschrift suchte A. den Nachweis zu führen, daß die Tora nicht unabänderlich sei, da eine Abrogation mancher mosaischer Gesetze oftmals im Judentum stattgefunden habe. Christus und Mohammed seien wahre Propheten gewesen, auf ersteren beziehe sich die Stelle Gen. 49, 10, auf letzteren Gen. 17, 2 und Deut. 18, 15. 18. An der erstgenannten Stelle entspreche der Zahlenwert der Worte במאד מאד dem des Namens מחמד (Mohammed). Die Juden besäßen wohl die Tora Esras, nicht aber die ursprüngliche Tora Moses, und selbst in jener seien viele Vorschriften von den späteren Gelehrten, den Tannaiten und Amoräern, hinzugefügt worden. Obwohl A.s Werk Abraham Ibn Daud und vermutlich auch Maimonides bekannt war (nach Geiger bezieht sich eine Stelle in Maimonides' „Iggeret Teman" auf A.), hat es doch auf die spätere jüdische Literatur keinen merklichen Einfluß geübt. Eine Bearbeitung des „Ifcham" stellt eine im 15. Jht. entstandene judenfeindliche Schrift dar, deren erste Ausgabe folgenden Titel trägt: „Epistola Samuelis Maroccani ad R. Isaacum contra errores Judaeorum, ex Arab. Latine per Alfonsum Bonihominis". Über den Übersetzer oder Bearbeiter ist nichts bekannt. Steinschneider vermutet, daß er mit dem Apostaten Alfonso von Burgos identisch ist. Außer der ersten Ausgabe von 1475 erschien die „Epistola" achtmal lateinisch, fünfmal deutsch und einmal italienisch; auch russisch ist das Werk sechsmal gedruckt (fünfmal in Petersburg: 1779, 1782, 1789, 1827, 1837 und einmal in Kiew 1855). Im Escurial befindet sich eine handschriftliche spanische Übersetzung. 1649 erschien in York eine englische Übersetzung, die den Titel „The Blessed Jew of Morocco or The Black Moor made white" trägt. Auch ins Neugriechische, Rumänische und Englische wurde die Schrift übersetzt. A. verfaßte eine Anzahl medizinischer, arithmetischer, geometrischer und astronomischer Schriften. Sein Todesjahr steht nicht fest; nach den arabischen Quellen starb er bald nach 1174.

Munk, Notice sur Joseph b. Jehouda 8, 16; *Steinschneider*, Polem. u. Apol. Liter. 26, 137; *idem*, ZHB II, 189; XIX, 36; *idem*, Arab. Lit. 186ff.; *Cat. Bodl.*, Col. 2438, 2442; *Schreiner*, MGWJ XLII, 123ff., 413ff., 457ff., XLIII, 521; *Hirschfeld*, Das Buch Alchasari V; *Wiener*, Emek ha-Bacha, S. XXV, 168; *Graetz* VI[4], 259f.; *Neubauer*, REJ V, 52ff.; *D. Kaufmann*, ibid. X, 251f.; *Loeb*, ibid. XVI, 215; *Steinschneider*, JQR XI, 332; *idem*, ZDMG XXXII, 392; *Jacobs*, An Inquiry into the Sources of the History etc., No. 1267; *Güdemann*, Das jüdische Unterrichtswesen während d. Spanisch-Arabischen Periode 38ff.

M.

ABBASSI, JAKOB BEN MOSE IBN (zweite Hälfte des 13. Jhts.), talmudisch und philosophisch gebildeter Übersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische. A., der fälschlich Askasi genannt wird, dürfte aus Béziers (Südfrankreich) stammen, da er als Bedarschi bezeichnet wurde (הנקרא בדרשי); sein Vater ist vermutlich Märtyrer gewesen, denn A. zeichnet בחה"ק, was wohl mit בן הרב הקדוש gleichbedeutend ist. A. lebte in Huesca (Spanien), wo er 1297–98 den Kommentar des Maimonides zur dritten Ordnung der Mischna (Naschim) übersetzte. In einer ausführlichen Einleitung zu dieser Übersetzung, die für den Zeitgeist der gebildeten Juden Spaniens bezeichnend ist, entwickelt er im Anschluß an Koh. 7, 23 den Gedanken, daß weder Naturforschung noch philosophische Spekulation zur Erkenntnis des letzten Grundes der Dinge führen könne, weil das Denkvermögen der Menschen eng begrenzt sei; das gäben auch die griechischen Philosophen zu, deren einschlägige Aussprüche er anführt. Zur Vollkommenheit könne man nur durch Toraforschung und Ausübung der religiösen Satzungen gelangen. Wohl enthalte auch die Prophetie Geheimnisse (aber nicht im Sinne der Kabbalisten), die der Mensch nicht immer lüften könne, aber es bleibe dann immerhin das Verdienst der gottgewollten Tat, die auch die Erkenntnis fördert. A. teilt bezüglich ihres Verhaltens zur Tora die (jüdischen) Menschen in drei Klassen; ebenso kennt er drei Arten der Gebote: Herzenspflichten, Pflichten der Tat, Pflichten des sozialen Lebens. Er spricht dann von der Überlieferung als der unentbehrlichen und allein maßgebenden Auslegung der Schrift, von Mischna und Gemara, ihrem Wesen und ihrem Verhältnis zueinander, von den nachtalmudischen Schriften und ihren Arten, von den religionsgesetzlichen Schriften des Maimonides, besonders vom Mischna-Kommentar und von dessen Wert für das Verständnis der Mischna und für die Feststellung der Halacha. Endlich erzählt er die Entstehungsgeschichte seiner eigenen Arbeit. Die Gemeinde Rom entsandte das Mitglied ihres Rabbinatskollegiums R. Simcha, um ein Exemplar des Mischna-Kommentars in hebr. Übersetzung herbeizuschaffen. Nach langer Wanderung kam er, mit Empfehlungsschreiben Salomo Ibn Adrets und anderer angesehener Rabbiner ausgestattet, nach Huesca, wo er der Gemeinde sein Vorhaben mitteilte und um Förderung bat. Die Gemeinde beschloß, dem Wunsche der römischen Juden und ihres Abgesandten, soweit ihr dies möglich war, zu entsprechen und den Kommentar zu den ersten drei Mischna-Ordnungen übersetzen zu lassen. Josef Ibn Alfawwal vollendete die von Alcharisi begonnene Übersetzung der ersten Ordnung (Seraim) und übersetzte auch die zweite (Moed); mit der Übersetzung der dritten Ordnung wurde A. betraut, den Chajim b. Salomo ha-Rofe b. Baka bei der Arbeit unterstützte. In einem kurzen Vorworte berichtet A. über die Grundsätze, von denen er sich bei der Übersetzung leiten ließ; sie decken sich im wesentlichen mit denen, die die Übersetzer jener Zeit allgemein beobachtet haben. Darauf folgt ein Brief an Salomo Ibn Adret, dem er seine Arbeit zur Prüfung und Begutachtung vorlegt. Die Übersetzung hält sich streng an den Wortlaut; nur gelegentlich ist einiges zum besseren Verständnis hinzugefügt. Irrtümer des Originals, die sich aus dem Talmud oder anderen Schriften des Maimonides ergeben, hat A. korrigiert, nicht dagegen Widersprüche zwischen dem Mischna-Kommentar und dem Mischne Tora. Im Bewußtsein, daß die Übersetzung des Mischna-Kommentars von Maimonides für Gegenwart und Zukunft von großer Bedeutung sei, bemerkt A. treffend, es werde der Gemeinde Rom zu ewigem Ruhme gereichen, daß sie zu diesem Werke die Anregung gegeben habe. — Die Arbeit A.s ist zuerst in der Gesamtausgabe der hebr. Übersetzung des Mischna-Kommentars (פרוש המשנה), Neapel 1492, dann oft in Mischna- und Talmud-Ausgaben erschienen. In den letzten Jahrzehnten sind einzelne Teile kritisch bearbeitet worden.

Steinschneider, HÜ 924; *Perles*, Salomo ben Adret, S. 60; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom I, S. 420f.; *Gall. Jud.* 105; *JQR* XI, 333.

B.

ABBASSIDEN, Nachkommen des Abbas, des Oheims Mohammeds, eine arabische Kalifendynastie, die über fünfhundert Jahre (750–1258) regierte. Der abbassidische Kalif Harun al-Raschid (786–809) erneuerte die Beschränkungen für Andersgläubige, die in den Anfängen des Islams von Omar eingeführt worden, später aber unter den Omajjaden in Vergessenheit geraten waren. In dem auf seine Veranlassung von dem Rechtsgelehrten Abu Schudscha verfertigten Kompendium finden sich diesbezügliche Vorschriften über be-

sondere Abzeichen an der Kleidung, Unterschiede in der Kopfbedeckung, das Verbot, Pferde als Reittiere zu benutzen, neue Synagogen und Kirchen zu bauen usw. Die Verlegung der Hauptstadt des Reiches nach Bagdad durch Al-Mansur (763) brachte die muslimische Zentralgewalt in die unmittelbare Nähe der Mittelpunkte des jüdischen Geisteslebens: Sura und Pumbedita. Bagdad war seit seiner Gründung der Sitz einer großen jüdischen Gemeinde. Der Aufschwung des arabischen geistigen Schaffens, namentlich der Religionsphilosophie und der schönen Literatur in der Zeit der A. beeinflußte auch die Judenheit. Unter dem aufgeklärten Kalifen Mamun (813–833), der als Förderer der Wissenschaften berühmt ist, kamen Judenverfolgungen vereinzelt vor; unter dem reaktionären Al-Mutawakkil (847–861) waren sie an der Tagesordnung. Viele Synagogen wurden in Moscheen verwandelt, die Beschränkungen Andersgläubiger, namentlich der Juden, mit besonderer Schärfe durchgeführt. Unter Mohammed al-Muktafi (1136–1160) wurde Bagdad zur Residenz des Exilarchen, des anerkannten Oberhauptes der Juden im abbassidischen Reiche.

Weil, Geschichte der Chalifen II, III; *Dubnow*, Weltgesch. III, 427ff.; *C. H. Becker*, Die Ausbreitung der Araber, in Islamstudien I; *A. Mez*, Die Renaissance des Islams 1922, § 4; *W. Muir*, The Caliphate, its Rise, Decline and Fall; *Aug. Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendland.

G. W. M. Go.

ABBREVIATUREN (ראשי תיבות), Abkürzungen häufig gebrauchter Worte. A. finden sich in semitischen Inschriften seit dem 6. vorchristlichen Jht. In den wenigen uns erhaltenen hebr. Inschriften aus biblischer Zeit kommen sie nur auf Krugstempeln aus Samaria in Form von einzelnen Buchstaben vor, die wohl den Eigentümer bezeichneten (Harvard Excavations of Samaria I, 310). Die LXX setzt, wie aus zahlreichen Stellen hervorgeht, A. in dem ihr zugrunde liegenden Text voraus; z. B. betrachtete sie in Jer. 3, 19 das איך der Massora als A. für אמן יהוה כי (Köhler, ZAW XXIX, 30) und löste in Prov. 25, 13 ein כצש als כצנת שלג statt כצאת שמש auf (Margolis, ibid. XXVI, 267). Neben dieser Bezeichnung häufig gebrauchter Worte durch ihre Anfangsbuchstaben gab es auch A. durch Fortlassung der Endungen oder auch eines oder mehrerer auslautender Stammbuchstaben. Das Tetragramm wurde außer durch י' auch durch ה' abgekürzt, das wohl nicht aus השם entstanden ist, sondern den zweiten Buchstaben von יהוה bedeutet. Eine Parallele hierzu bietet in der talmudischen Zeit die Abkürzung der Amoräer-Namen Chisda (חיסדא) und Hoschaja (הושעיה) durch ס', bzw. ע' (Git. 36a), deren sich die Betreffenden als Unterschrift bedienten; diese Buchstaben wurden eben als für die obigen Namen charakteristisch empfunden. Zahlwörter wurden entweder durch die Anfangsbuchstaben (ש' = שלשים) oder durch die dem Zahlenwert entsprechenden Buchstaben des Alphabets (ל' = 30) wiedergegeben. A. dieser Art finden sich auch in dem aus der Genisa von Kairo stammenden hebräischen Text von Sir.; besonders sind hier Randbemerkungen abgekürzt, und zweimal scheinen durch Übersehen der A. Fehler in den Text eingedrungen zu sein (Smend, Weisheit des Jesus Sirach XI). Ähnliche Fehler vermuten Perles u. a. auch im Bibeltext (Analekten 20ff.). Schließlich sind noch mehrere mittelalterliche Bibelhandschriften zu erwähnen, in denen aus Raummangel einzelne Worte abgekürzt, die fehlenden Buchstaben aber am Rande nachgetragen sind (Ginsburg, Introduction 165f.). Es ist unsicher, ob die A. im vormassoretischen Bibeltext irgendwie bezeichnet waren; in Inschriften jener Zeit ist dies nie der Fall; Perles' Vermutung (Analekten 26), das Makkef sei an zahlreichen Stellen aus einem ursprünglichen Abkürzungsstrich hervorgegangen, ist von Blau (REJ XXXI, 156) bestritten, seine (ibid. 30) und Praetorius' (ZDMG 1899, 683ff.) gleiche Annahme hinsichtlich des Pessik von Kahle (Massoreten des Ostens 176) angezweifelt worden. — Eine Hauptaufgabe der Massoreten war die Auflösung der zahlreichen A. in den Bibelhandschriften. Seitdem der Text durch sie festgelegt wurde, finden sich A. in unseren Handschriften fast nie (Perles, Analekten 12, A. 1; Ginsburg, Introduction 165) und in Drucken überhaupt nicht; erst Kennicott hat ihre einstige Existenz in seiner „Dissertatio generalis" (1780) auf Grund der Septuaginta wieder erschlossen. Andere Forscher sind ihm darin gefolgt, und so ist die Annahme von A. allmählich zu einem wichtigen Mittel der Textkritik geworden (vgl. die Literatur bei Perles, Analekten 12ff.; Gesenius-Bergsträsser, Hebr. Gramm. 33; Perles, Analekten NF 1, A. 2).

A. in der Bibel

Auf Münzen der Makkabäer finden wir wiederum die Bezeichnung der Jahreszahl durch die dem Zahlenwert entsprechenden Buchstaben des Alphabets, ש für שנת sowie הי für היהודים; auf Aufstandsmünzen aus dem Jahre 66 ferner ישר für ישראל und aus dem Bar Kochba-Aufstand לחר für לחרות (Madden, Coins of the Jews, S. 82, 87, 198, 242; Cooke, North-Semitic Inscriptions 356–58). — Auf Ossuarien aus den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung des zweiten Tempels findet sich יחוק für יחזקיה (Klein, Jüd.-Pal. Corpus Inscriptionum, Nr. 2), auf einer

A. zur Zeit des zweiten Tempels

aus talmudischer Zeit stammenden Grabschrift aus Jaffa א und ש für אמן und שלום (ibid., Nr. 122).

Die ältesten Bezeichnungen für A. stammen aus dem Griechischen und Lateinischen, und dies hat früher zu dem Glauben geführt, daß nicht nur der Name, sondern auch die Sache von auswärts übernommen sei. Seitdem wir mit Sicherheit von A. im Bibeltext vor Entstehung der Septuaginta sprechen können, ist diese Annahme hinfällig geworden.

A. im Talmud

a) Die älteste Bezeichnung für A. (Sab. XII, 5; zweite Hälfte des 2. Jhts. p.) ist Notarikon (νοταρικόν, נוטריקון). Ursprünglich ist es Adjektiv zum spätgriechischen νοτάριος (Schnellschreiber); dies zeigt, daß die talmudischen A. vor allem dem Zweck dienten, Diskussionen möglichst schnell aufzuzeichnen. In Ermangelung einer Stenographie benutzte man hierzu die A., die man unkorrekt mit einem der griechischen Tachygraphie entlehnten Namen bezeichnete. In der älteren Zeit bedeutete das Wort „Notarikon" einfach Abkürzung eines oder mehrerer Wörter durch die Anfangsbuchstaben (Aruch s. v.). Diese Art der A. diente im täglichen Leben wie schon in alter Zeit zur Bezeichnung des Eigentümers auf Tongefäßen und ähnlichen Gegenständen. Zur Zeit von Religionsverfolgungen — hierbei ist wohl an die hadrianische Zeit zu denken — benutzte man sie auch, um Opfer und religiöse Abgaben zu bezeichnen (ק' = קרבן, מ' = מעשר usw.; vgl. Maas. Sch. IV, 10–11; Tossef. ibid. V, 1; j. hierzu). Schon in der Baraita des Elieser b. Josse ha-Gelili wird das Notarikon ferner als (30.) Auslegungsregel genannt. Es stellt dann die Deutung der einzelnen Buchstaben eines Wortes als Anfangsbuchstaben ebenso vieler Wörter dar (z. B. wird נמרצת [I. Kön. 2, 8] als נוֹאָה מוֹאבי רוֹצח צַוֹרר תּוֹעבה gedeutet; Sab. 105a) oder die Zerlegung eines Wortes in mehrere (z. B. deutete die Schule Ismaels das Wort כרמל [Lev. 23, 14] als כר מלא; ibid.). In dieser Anwendung wird das Notarikon eines der beliebtesten agadischen Auslegungsmittel (über eine dritte Bedeutung des Wortes als Interpretationsregel s. NOTARIKON).

b) Das griechische σημεῖον findet sich häufig in der Form „Siman" (סימן) in der Mischna, bedeutet dort aber stets Kennzeichen. Als mnemotechnisches Hilfsmittel tritt es erst im Talmud auf (diese Bedeutung kommt dem griechischen σημεῖον nicht zu). Einzelne charakteristische Buchstaben (nicht immer Anfangsbuchstaben) mehrerer Kennworte wurden zu einem Worte zusammengefaßt (wie יעל קגם B. Kam. 73a), um so das Auswendiglernen zu erleichtern. Für die mündliche Tradition gewann dieses System eine solche Bedeutung, daß der Satz geprägt wurde: „Die Lehre kann nur durch die Simanim erlernt werden" (אין תורה נקנית אלא בסימנים Erub. 54b). Ihre Entzifferung ist teilweise noch nicht gelungen. Auch für Bibelabschnitte bildete man solche Simanim, z. B. R. H. 31a für die sechs Abschnitte des Liedes Moses (Deut. 32). Noch im Mittelalter wurden solche Simanim gebildet; z. B. werden in Tossaf. zu Meg. 31a die Anfangsbuchstaben der Haftarot für eine bestimmte Gruppe von Sabbaten zusammengefaßt. Auch Zahlen wurden so durch die ihnen entsprechenden Buchstaben zusammengefaßt, z. B. זד"ד und יה"ז für 7.4.4 und 10. 5. 7 (Men. XI, 4). Manche späteren „Simanim" wären richtiger als Notarikon zu bezeichnen, so die Abkürzung für die zehn ägyptischen Plagen (דצ"ך עד"ש באח"ב) in der Pessach-Haggada, die Ex. r. 8 noch richtig Notarikon heißt.

c) In der Bezeichnung בגלטורי (Sab. 103b) steckt vielleicht das lateinische ligatura (so I. Löw bei Krauß, Lehnwörter II, 176b).

d) Die Mischna (Joma III, 10) berichtet, daß die Königin Helena von Adiabene eine goldene Tafel im Tempel anbringen ließ, auf der der Fluch über die Ehebrecherin (Num. 5, 19–22) stand. Nach R. Jannai, der zu Beginn des 3. Jhts. lebte, war dieser Fluch in „Alef Bet" (Anfangsbuchstaben, nach Raschi zu Git. 60a) geschrieben. Der Ausdruck kommt als Bezeichnung für A. sonst nicht vor.

e) Andere dagegen behaupteten, der Text des Fluches sei in „Serugin" (סירוגין) geschrieben gewesen (Joma 37b; Git. 60a). Nach Raschi zu Joma 38a, bedeutet dies, daß die ersten Worte eines jeden Verses ausgeschrieben und die übrigen nur durch Anfangsbuchstaben bezeichnet waren. Raschis Beschreibung entsprechen eine Anzahl orientalischer Bibelhandschriften des 12.–14. Jhts., die seit einigen Jahrzehnten bekannt geworden sind. Man kann in ihnen zwei Abarten desselben Systems unterscheiden. Nach der einen ist jeweils das erste oder auch die ersten 2–3 Worte jedes Verses ausgeschrieben, von den übrigen nur die Tonsilbe wiedergegeben, alles aber vollständig punktiert. Nach der anderen Art wird nur das erste Wort jedes Verses ausgeschrieben, die übrigen durch solche Silben, die dem Schreiber als für das betreffende Wort charakteristisch erschienen, wiedergegeben, unwichtige Worte auch ganz fortgelassen (Friedländer, Proc. of the Soc. of Bibl. Archaeology XVIII, 86–98; Kahle, ZAW XXI, 273–317). Derartige Texte konnten nur für solche Leser bestimmt sein, die die entsprechenden Abschnitte so gut wie auswendig wußten; der Priester im Tempel schrieb von der Tafel den Fluch über die Ehebrecherin ab (vgl. Num. 5, 23), die anderen Texte dienten wohl Unterrichtszwecken.

f) Der Ausdruck „Rasche Otijot“ (ראשי אותיות) findet sich nur einmal (Tanch., ed. Buber, p. 54a), muß aber einst sehr verbreitet gewesen sein, da das arabische رؤوس حروف auf ihn zurückgeht (Perles, Analekten 8). Er ist vielleicht aus ראשי אותיות של תיבות verkürzt. Es bedeutet Abkürzung durch den oder die Anfangsbuchstaben. Dieselbe Bedeutung und wohl auch denselben Ursprung hat der heute gebräuchliche Ausdruck „Rasche Tebot“ (ראשי תיבות). Nach Blau (REJ XXXI, 155), kommt er zuerst im Midrasch Tanchuma zu Deut. 32, 4 (ר"ת של פסוקים) vor.

Nachtalmudisch sind die „Sofe Tebot“ (סופי תיבות), d. h. Abkürzung eines Wortes durch einen oder mehrere Endbuchstaben, z. B. ים für אלהים in einem orientalischen Machsor (Levias, AJSL XV, 158). Wenn dagegen Resch Lakisch das ת als Schluß von אמת erklärt (Sab. 55a), so bedingt eine solche agadische Deutung kein entsprechendes Abkürzungssystem (vgl. Rahmer, Jubelschrift für Graetz 323). Vielmehr stammt dieses System wohl aus dem Arabischen, wo es viel verbreiteter als im Hebräischen ist.

A. in der Kabbala

Die Kabbala benutzte die A., um ihre Anschauungen in der Bibel wiederzufinden. Sie unterscheidet vier Arten der Auslegung: פשט, סוד, דרוש, רמז, die sie unter dem Notarikon פרד"ס zusammenfaßt. Das Notarikon wird zum רמז gerechnet. Mit der Mystik verbreitete sich allenthalben die A., so daß der arabische Historiker Makrisi im 14. Jht. irrtümlich von einer besonderen jüdischen Sekte sprechen konnte, die diese Auslegungsart besonders pflegte (De Sacy, Chrestomathie arabe I, 116). Solche Kommentare verfaßten z. B. Jehuda he-Chassid (Zunz, ZG 76f.) und Jakob b. Ascher, der Verfasser der Turim. Neugebildete A. wie א"ם für אין סוף und אנג"א für אתה גבור לעולם אדני wurden zu selbständigen wunderwirkenden Gottesnamen. Das erste Wort der Bibel בראשית wurde als Notarikon ברא רקיע ארץ שמים ים, das Wort אמן als אל מלך נאמן gedeutet. In dem Nechunja b. ha-Kana zugeschriebenen Gebet אנא בכח (Davidson, Ozar I, 6242) ergeben die Anfangsbuchstaben der Wörter den zweiundvierzigbuchstabigen Gottesnamen. Bisweilen besaßen die neugebildeten, den talmudischen Simanim entsprechenden Memorialwörter einen eigenen Sinn; sie hießen in diesem Falle Zerufim und galten als besonders geheimnisvoll. Auf Amuletten namentlich spielen A. aller Art eine große Rolle.

Bezeichnung der A.

Als Zeichen für A. diente ursprünglich ein einfacher oder ein Doppelpunkt (so bei Baer-Strack, Dikduke ha-Teamim 84, 86), dann ein schräger oder wagerechter Strich oder ein Halbkreis über dem für ein Wort stehenden Buchstaben, bzw., wenn nur der Schluß des Wortes fortgelassen war, über dem letzten Buchstaben. Später setzte man bei einer aus einem Buchstaben bestehenden A. einen, bei mehreren Buchstaben zwei Striche (") in die Mitte oder, in jüngster Zeit, vor den letzten Buchstaben der A. Ferner ist aus dem Arabischen zunächst in mit hebräischen Buchstaben geschriebene arabische Werke, dann allgemein in die hebräische Kursivschrift der Abkürzungsstrich ~ eingedrungen. Arabisierend ist wohl auch die A. ן' für אבן. — Aus zwei Buchstaben bestehende Wörter wurden in der Regel nicht abgekürzt. Längere A. wurden gewöhnlich in mehrere Gruppen zerlegt, so דצ"ך עד"ש באח"ב. Um sie aussprechen zu können, punktierte man oft die A., z. B. עובד(י) כוכבים ומזלות = עַכּו"ם.

Anwendung der A.

In besonderem Umfange wurden A. in massoretischen und grammatischen Schriften für deren Fachausdrücke verwandt (s. die Verzeichnisse bei Frensdorff, Ochla we-Ochla und die Masora Magna). In der übrigen Literatur und auf Urkunden aller Art dienen A. besonders zur Bezeichnung des Gottesnamens, von Namen und Titeln und zur Wiedergabe von festen Formeln.

a) Die Abkürzung des Tetragramms ist infolge religiöser Scheu zur Regel geworden. Neben י' und ה' trat seit dem 11.–12. Jht. י"י, יְיָ, יְיָ (so in den Genisa-Handschriften von Sir.). Die letzte Form, die sich u. a. auch in der von Lowe herausgegebenen Mischnahandschrift und in der Chronik des Achimaaz (Neubauer, Med. Jew. Chr. II) findet, hat zu zahlreichen kabbalistischen, philosophischen und christologischen Deutungen Anlaß gegeben, die jedoch sämtlich willkürlich sind (vgl. Steinschneider, MGWJ XL, 130–34; Güdemann, Gesch. d. Erz. II, 335; Brüll, Jhrb. V–VI, 137; VII, 185; Strack, HB XVI, 108). Sie findet sich von Anfang an sowohl bei orientalischen als bei europäischen Juden, so daß wir über ihr Ursprungsland nichts aussagen können (vgl. Schechter, The Wisdom of Ben Sira 8, 3). Die bisweilen im Mittelalter vorkommenden Formen יוי (Neubauer, Med. Jew. Chr. II, XIV) und ייי (Schechter, Talmudical Fragments 27) sind wie alle diese Formen noch unerklärt. Aus der A. durch drei Jod ist wohl durch Verkürzung die noch heute übliche durch zwei Jod יי entstanden. Daneben trat schon im Targum Onkelos das ebenfalls heute noch gebräuchliche ד'. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang noch die A. des Wortes אלהים in einem orientalischen Machsor durch א oder אה unter Anhängung der Endung, also אֹתִי, אלהים = אֹתְּ, אלהיך = אֹלָ (Levias, AJSL XV, 157–164).

b) Eigennamen wurden schon in talmudischer Zeit gern abgekürzt, so steht meist Resch Lakisch

für den Amoräer des dritten Jhts. R. Simeon (Schimon) b. Lakisch. Auch im Mittelalter waren manche derartigen A. der leichteren Aussprache halber viel populärer als der ursprüngliche Name, z. B. Raschi für Rabbi Salomo (Schelomo) Jizchaki, Rambam für Rabbi Mose ben Maimon, Redak für Rabbi David Kimchi. Im 14. Jht. pflegte man diesen A. die Form neuer hebräischer Worte zu geben, deren Bedeutung dann symbolisch für ihren Träger erschien, so Rosch (Haupt) für Rabbenu Ascher und Ari (Löwe) für Rabbi Isaak (Lurja) Aschkenasi, oder die Buchstaben in der A. umzustellen, z. B. ha-Jaschar (der Rechtschaffene) für Raschi (vgl. Zunz, ZG 205). Manche derartigen A. sind später zu Familiennamen geworden, z. B. Barasch (בר"ש) für Ben Rabbi Schimeon u. ä. m. In neuerer Zeit dienten A. des Namens oft als literarische Pseudonyme, z. B. מבשן für M. Braunstein.

Seit etwa 1270 kam, vor allem in Italien, der Brauch auf, dem Eigennamen einen Bibelspruch, gewöhnlich als A., beizugeben, der ein Gebet oder einen Wunsch enthielt. Solche „Chiffrenamen" hießen שם כנוי, und manche von ihnen, z. B. Jarè für יהי רצוי אחיו (Deut. 33, 24) oder Any für אלהים נרו יאיר, sind dann später geradezu zu Familiennamen geworden. In Verbindung hiermit steht die etwa zweihundertfünzig Jahre alte Sitte, „dem Knaben mit dem Namen zugleich einen Bibelvers zuzuerteilen, dessen erster und letzter Buchstabe mit dem ersten und letzten Buchstaben des biblischen Namens gleich sind: so z. B. mit dem Namen Jom Tob der Vers Ps. 48, 3". Der Ursprung dieser Sitte steht mit der Verwendung entsprechender Psalmverse für Amulette in Zusammenhang, die sich seit etwa 1500 nachweisen läßt (vgl. Zunz, Schr. III, 204ff.).

Besonders oft wurden Titel gekürzt; so steht fast immer ר' für Rabbi, und viele späteren Familiennamen sind aus derartigen A. entstanden, z. B. Bäck (ב"ק) für Bene Kodesch oder Baal Kore, Charab aus חתן רב, Gachscha aus גמילות חסד של אמת, Katz (כ"ץ) aus Kohen Zedek, Sack und Sachs aus זרע קדש, Segal (סג"ל) aus Segan Lewija, Babad aus בני אבות בתי דין. A. wurden ferner für Städtenamen gebraucht, z. B. Asch (א"ש) für Eisenstadt (auch zum Familiennamen geworden), פפד"ם und פפד"א für Frankfurt a. M., bzw. a. O., אה"ו für die drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek, שו"ם für Speyer, Worms, Mainz. Selbst Fremdwörter wurden gelegentlich durch A. bezeichnet, so י"צ für Jahrzeit, ר"ט für Reichstaler u. a. m.

Entsprechende A. für Büchertitel, z. B. Tenach (תנ"ך) für Tora, Nebiim, Ketubim, haben bisweilen nicht nur den Namen des Buches verdrängt, sondern sind für das Volk zur Bezeichnung des Verfassers geworden, so „der Semag" (סמ"ג) für Mose von Coucy, den Verfasser des ס' מצוות גדול oder „der Scheloh" (של"ה) für Jesaja Hurwitz, den Verfasser der שני לוחות הברית. Pinechas ha-Levi Isch Horowitz verwandte seine eigene A. als Titel für sein Werk ס' הפלאה, was nicht der einzige derartige Fall ist.

c) Weit verbreitet sind A. schließlich für Formeln aller Art: Euphemien für Lebende und Verstorbene, Kakophemien, Gebete, Schlußformeln. Die Euphemien bestehen oft aus Bibelversen, in der älteren Zeit aber auch aus aramäischen Phrasen oder ihren hebräischen Übersetzungen, z. B. die Euphemie für Lebende ישמרהו = יצ"ו, bzw. נטריה רחמנא ופרוקיה = נר"ו צורו וגואלו. Die A. נר"ו wurde später als נָרוֹ punktiert und durch יָאִיר ergänzt, was sich vor allem in Briefen in der Form נ"י findet (Zunz, ZG 309). Die Euphemien für Verstorbene finden sich abgekürzt namentlich auf Grabsteinen (z. B. das heute übliche תנצב"ה = תהי נפשו צרורת בצרור החיים, nach I. Sam. 25, 29); da die verschiedenen Formeln im Laufe der Zeit gewechselt haben, bieten sie ein wichtiges Hilfsmittel für die Chronologie. Ebenso läßt sich aus der Formel: הריני כפרת משכבו = הכ"מ bei einem Namen schließen, daß der Sohn seines Trägers das betreffende Schriftstück im Trauerjahr geschrieben hat, u. ä. In Rom und der Provence war es im 12. Jht. üblich, künstliche A., oft aus Bibelversen, den Namen Verstorbener hinzuzufügen, die symbolische Bedeutung hatten, z. B. יעל"ה (er steige empor) aus יגוח עליו השלום. Auch im Akrostichon finden sich A. derartiger Formeln, z. B. נוחו עדן = נ"ע bei Jehuda ha-Levi (Zunz, ZG 367 ff.). Besonders häufig sind seit alter Zeit abgekürzte Euphemien auf Grabsteinen, wobei gelegentlich für Märtyrer besondere Formeln, wie האל ינקם דמו = הי"ד, angewandt wurden (Zunz, ZG 446). Dem Namen eines Frevlers fügt man die A. שם = שר"י רשעים ירקב hinzu, die zweite Hälfte desselben Verses (Prov. 10, 7), dessen erste Hälfte die Euphemie זכר צדיק לברכה = זצ"ל enthält (vgl. Joma III, 11). A. für häufig gebrauchte Gebetsformeln (z. B. ברוך אתה י"י für בא"י) finden sich zahlreich in Gebetbüchern, Urkunden und auf Grabsteinen. Am Anfang von Briefen pflegen viele בעזרת השם = בע"ה, ב"ה, oder שויתי י"י לנגדי תמיד = שיל"ת zu schreiben; am Anfang von Büchern שיל"ת oder יצעמלאי"ם = י"י צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב סלה. Am Schluß von Büchern steht bei aschkenasischen Juden meistens die A. תושלב"ע = תם ונשלם שבח לאל עזרי מעם י"י עושה = עמ"י עש"ו oder בורא עולם שמים וארץ. Manche Worte wurden im Volksmund scherzhaft als A. erklärt, so Schadchan (שדכן)

als A. von שקרים דובר כסף נוטל (er spricht Lügen und nimmt Geld) oder Segal als סוף גנב לתליה (der Dieb endet am Galgen).

Verbreitung und Hilfswerke

Der Gebrauch von A. nahm im Mittelalter solchen Umfang an, daß das Verständnis mancher Werke dadurch wesentlich erschwert wurde. So enthielt der Siddur des Jakob Emden etwa siebzehnhundert A. und eine ähnliche Fülle auch seine Autobiographie (Löwenstein, Berliner-Festschr. 225ff.). Der falschen Auflösung einer A. (ת"י) verdankt das Targum Jonathan zum Pentateuch seinen Namen, der richtig Targum Jeruschalmi lauten müßte. Bei umfangreichen Werken konnte die Verwendung von A. eine erhebliche Verminderung der Druckkosten bedeuten. Die christlichen Interpreten fanden namentlich in der Wiedergabe des Tetragramms durch drei Jod einen Hinweis auf die Dreieinigkeit, und gelegentlich begegnet uns ein ייי sogar auf christlichen Amuletten (Güdemann, Gesch. d. Erz. II, 335). Ähnlich den Kabbalisten betrachteten sie ferner manche Worte als Notarikon, um so den Bibeltext christlich interpretieren zu können (so soll das zweite Wort der Bibel ברא A. für אב, רוח, בן sein). Es ist also verständlich, wenn schon im 16. Jht. Salomo Lurja (zu Chul. 6, 6) für sparsame Verwendung von A. eintrat und andere Gelehrte ihm darin folgten. Insbesondere Christen empfanden andererseits das Bedürfnis nach Hilfsbüchern. Zunz (ZG 450–54) hat zahlreiche Fälle falscher Auflösung oder Verkennung von A. durch christliche Gelehrte zusammengestellt, die bisweilen irrtümlich sogar neue Persönlichkeiten erfanden. So stammt denn das erste bedeutende Werk über A. von einem Christen, dem älteren Buxtorf (De abbreviaturis hebraicis 1613). Für die Juden ergab sich zuerst das Bedürfnis, die allmählich fremd gewordenen massoretischen A. zu erklären, und zu diesem Zweck verfaßte Elijahu Levita sein „Massoret ha-Massoret". Die älteren Verzeichnisse von A. sind zu finden bei: Wolf, Bibliotheca II, 574–75; IV, 250–51; Godofredus Selig, Compendia vocum hebraico-rabbinicarum, quae partim ex Buxtorfio, Wolfio aliisque, partim proprio usu collegit (Leipzig 1780); Köcher, Nova Bibliotheca Hebr. II, 136; Zunz, ZG 448ff.; Steinschneider, Arch. f. Stenographie XXXIX, 336. Die wichtigsten, seitdem erschienenen Werke sind: Josef Ezechiel, Ketonet Jossef, A Handbook of Hebrew Abbreviations with their Explanations in Hebrew and English, Bombay 1887; Philipp Lederer, Hebräische und chaldäische Abbreviaturen . . . ins Deutsche übersetzt und erläutert, Frkft. a. M. 1894; Aaron Bernstein, Sefer Rasche Tebot, London 1896; David Simonsen, Abgekürzte hebräische Schriftstellernamen, ZHB IV, 87–92; Abraham Berliner, Abkürzungsformeln, ZHB VI, 30; Moritz Steinschneider, Abbreviaturen, ZHB VII, 91–94 (dazu Alexander Marx, ibid. VII); Leopold Löwenstein, Abbreviaturen, Berliner-Festschrift, Frkft. a. M. 1903, S. 255–59; William Zeitlin, Anagramme, Initialen und Pseudonyma neuhebräischer Schriftsteller und Publizisten, ZHB IX, 81–90, 113 bis 119; XIV, 155–157; XV, 29–31, 60–63, 92–94, 124–126; XVIII, 120–126; Halpern, ha-Notarikon, ha-Simanim weha-Kinnujim, Wilna 1912; Händler-Kahan, Lexikon der Abbreviaturen, Frkft a. M., 1. Aufl. 1897, 2. Aufl. 1922 (in Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch).

Zunz, Begleitnamen in Chiffern, Schr. III, 204–14; *Leopold Löw*, Graphische Requisiten 1870–71, S. 45; *Felix Perles*, Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, München 1895, 4–35; NF, Lpz. 1922, 1–10; *idem*, Zur Geschichte der Abbreviaturen im Hebräischen, Arch. f. Stenographie LIV, 41–48; *Steinschneider*, Gab es eine hebräische Kurzschrift? ibid. XXXIX, 299–302, 333–37; *Ginsburg*, Introduction to the Hebrew Bible, London 1897, 165–70; *JE* I, 39–43; X, 256–61; *Jewr. Enz.* XIII, 101–2; XIV, 435–37; *OJ* VII, 29–31, 180–84; IX, 252–53; *E. Schulman*, Alummot Porechot, ha-Goren II, 104–9; *Halpern*, ha-Notarikon, ha-Simanim weha-Kinnujim, Wilna 1912, Einleitung; *Gesenius-Bergsträsser*, Hebräische Grammatik I, Lpz. 1918, 33.

M.

Beispiele gebräuchlicher Abbreviaturen

א"א – אברהם אבינו; אדוני אבי; אין אומרים
אא"א – אל ארך אפים
אאא"א – אין אומרים אל ארך אפים
אאא"ה – אין אומרים אב הרחמים
א"ב – אלף בית
אב"ד – אב בית דין
אדמו"ר – אדוננו מורנו ורבנו
א"י – ארץ ישראל; אינו יהודי
אי"ה – אם ירצה (יעזור) השם
אמ"ת – איוב, משלי, תהלים

ב"ה – ברוך השם; ברוך הוא; בעזרת השם
בחדר"ג – בחרם דרבנו גרשום
בי"ו – בית יעקב לכו ונלכה
בעו"ה – בעוונותינו הרבים
בעז"ה – בעזרת השם
בעש"ט – בעל שם טוב
ברד"ח – בני ר' דוד חריף

ג"ע – גן עדן; גלוי עריות
גפ"ת – גמרא, פוסקים, תוספות

ד"א – ד' אמות; דרך ארץ
ד"ה – דבור המתחיל; דברי הימים

עוה"ב – עולם הבא
עוה"ז – עולם הזה
ע"ז – עבודה זרה; על זה; עם זה
עיה"ק – עיר הקודש
עכ"ל – עד כאן לשונו
עכ"פ – על כל פנים
ע"ש – עיין שם
עש"ק – ערב שבת קודש

פב"פ – פלוני בן פלוני
פ"נ – פה נטמן (נקבר)

צ"ל – צריך להיות (לאמר, לתקן)
צל"ח – ציון לנפש חיה
צ"ע – צריך עיון
צעב"ח – צער בעלי חיים

ק"ק – קהלה קדושה
קר"ע שט"ן – קבל רנת עמך שגבנו טהרנו נורא
ק"ש – קריאת שמע; קבלת שבת; קדיש שלם

ראב"ע – ר' אברהם בן עזרא
רבש"ע – רבונו של עולם
ר"ה – ראש השנה; ראש הקהל; רשות הרבים
רו"כ – רובל כסף
רח"ש – רב, חזן, שמש
ריב"ל – ר' יצחק בער לעווינזאהן
ר"י"ף – ר' יצחק אלפסי
ר"ל – רחמנא לצלן; רצה לומר
רלב"ג – ר' לוי בן גרשון
רמ"א – ר' משה איסרלס
רמב"ם – ר' משה בן מיימון
רמבמ"ן – ר' משה בן מנחם (מנדלסון)
רמב"ן – ר' משה בן נחמן
רשב"א – ר' שלמה בן אדרת
רש"י – ר' שלמה יצחקי
רש"ל – ר' שלמה לוריא

שב"ד – שליח בית דין
שד"ל – שמואל דוד לוצאטו
שו"ב – שוחט ובודק
שובבי"ם ת"ת – שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים, תרומה, תצוה
שו"ת – שאלות ותשובות
שי"ר – שלמה יהודה ליב רפאפורט
ש"ך – שפתי כהן

שליט"א – שיחיה לאורך ימים טובים אמן
שלעמלק"פ – שלא על מנת לקבל פרס
ש"ס – ששה סדרי (משנה)
ש"ע – שמונה עשרה; שלחן ערוך
ש"צ – שליח צבור; שבתי צבי
ש"ק – שבת קודש

שר"ל"ת – שלום רב לאוהבי תורתך

ת"ב – תשעה באב
תובב"א – תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן
ת"ח – תלמיד חכם
ת"ת – תלמוד תורה

הגר"א – הגאון ר' אליהו
הוש"ר – הושענא רבה
הנ"ל – הנזכר לעיל
הקב"ה – הקדוש ברוך הוא

וד"ל – ודי למבין; ודי לחכימא
ומ"כ – והיתה מנוחתו כבוד

ז"ל – זכרונו לברכה; זכור לטוב
זצ"ל – זכר צדיק לברכה
זקה"ם – זרע קדש המה

חב"ד – חכמה, בינה, דעת
ח"ו – חס ושלום; חלילה וחס
חו"ל – חוץ לארץ
חופ"ק – חונה פה קהילה
חז"ל – חכמינו זכרונם לברכה
חח"ם – חיים חזקיה מדיני
חיד"א – חיים יוסף דוד אזולאי
ח"ק – חברא קדישא; חצי קדיש

ט"ב – ט' באב
ט"ז – טורי זהב

יו"ט – יום טוב
יו"כ, יוה"כ – יום (ה)כפורים
יי"ש – יין שרף
יע"א – יכוננה עליון אמן
יעב"ץ – יעקב בן צבי (עמדין)
יצה"ר – יצר הרע

כ"ג – כהן גדול
כוח"ט – כתיבה וחתימה טובה
כ"י – כתב(י) יד
כ"כ – כל כך; כמו כן

להד"מ – לא היו דברים מעולם
לע"ע – לעת עתה; לעת ערב
לפ"ג – לפרט גדול
לפע"ד – לפי עניות דעתי
לפ"ק – לפרט קטן

מהרש"א – מורנו הרב ר' שלמה אידלש
מוהר"ר – מורנו הרב רבי
מוכ"ז – מוביל (מוציא) כתב זה
מו"ל – מוציא לאור
מו"ס – מוכר ספרים
מוצש"ק – מוצאי שבת קודש
מזא"ה – מזרע אהרן הכהן
מזי"א – מזרע יהודים אנוסים
מיכ"ל – מיכה יוסף הכהן לבנזון
מלבי"ם – מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל
מ"ץ – מורה צדק

נב"ת – נפשו בטוב תלין
נ"י – נרו יאיר

ס"ה – סך הכל
ספה"נ – ספירת הנוצרים
ס"ת – ספר תורה
סת"ם – ספרים, תפלין, מזוזות

עאכו"כ – על אחת כמה וכמה
ע"ה – עליו השלום; עם הארץ

ABCHASIEN, Gebiet im Nordwesten des Kaukasus, heute Teil der georgischen Sowjetrepublik. Im Altertum gehörte A. zum bosporanischen Reich; an der Küste gab es mehrere griechische Kolonien, wo sich sehr früh auch Juden ansiedelten. In der Umgebung der Stadt Anapa wurden Steine aus dem 1. und 2. Jht. mit griechischen Aufschriften gefunden, die von jüdischen Proselyten (σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον) berichten. Im 6. Jht. traten die Abchasen zum Christentum über und unterwarfen sich Byzanz. Um 787 befreite sich A. mit Hilfe der Chasaren von Byzanz. Der erste König Leo hatte eine chasarische Prinzessin zur Mutter. Im Mittelalter existierten jüdische Gemeinden in den Städten Gagry und Suchum.

Brosset, Histoire de la Gèorgie I, 1850; II, 1853; *Latyschew,* Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini I, 1885.

W. J. B.

ABD (arab. Sklave = hebr. עבד) bildet häufig den ersten Teil zusammengesetzter Eigennamen. Schon der heidnische Semite nannte sich gerne Knecht Gottes schlechthin (Abd-Allah, s. u.), oder Knecht irgendeiner bestimmten Gottheit, z. B. des Sonnengottes (Abd-al-Schams bei den Arabern, ʿbd Eschmūn bei den Phöniziern, Ab(e)d-Hadad bei den Aramäern), oder endlich Knecht eines Heiligtums (Abd-al-Kaba). Es galt auch als hohe Ehre, der Sklave eines berühmten Königs zu sein. So sind uns Namen überliefert wie Abd-Haritha (ein nabatäischer Steinmetz), Abd Omar (ein hoher Beamter in Hira) usw. In der Bibel wird von einem Äthiopier namens Ebed Melech berichtet (Jer. 38, 7–12; 39, 16). Auch kommt Ebed allein und Abda (I. Kön. 4, 6; Nech. 11, 17) sowie das arabische Abd als Eigenname vor (Richt. 9, 26 usw.). Mit dem Aufschwung des Islams machten die Namen der Götter dem Worte Allah oder einem der „hundert Namen" Gottes Platz.

Renan, REJ 1882, 165–167; *Steinschneider,* JQR XI, 333; *idem,* MGWJ 1882, 325–330; *Wellhausen,* Reste arabischen Heidentums 1–4.

G. W. M. Go.

ABD-AL-DAIM (Sohn der Ewigen), Sohn des Abd-al-Asis, des Sohnes des Muhassin, jüdischer Arzt, Nachkomme einer berühmten Ärztefamilie. Er verfaßte 1316 ein arabisches Werk, dessen Titel „Kitab al-ilmein" (Buch der beiden Wissenschaften, nämlich der Physik und Metaphysik) zu sein scheint. Das Buch ist in Serien von Fragen und Antworten gegliedert. Die Handschrift befindet sich in der Bodleiana.

Neubauer, CB 814, 5; *Steinschneider,* JQR XI, 337.

G. W. M. Go.

ABD-ALLAH (Knecht Gottes; vgl. den deutschen Namen Gottschalk), ein bereits im heidnischen Arabien häufiger Eigenname, der auch von Juden geführt wurde. Der erste jüdische Träger dieses Namens ist nach Steinschneider (JQR XI, 335) nicht später anzusetzen als der erste Araber, der mit diesem Namen angeführt wird. Doch trifft seine Vermutung, es sei dies Abdallah ibn Salam, nicht zu, da dieser seinen Namen erst infolge des Übertritts zum Islam erhalten hat. Wir kennen aus der vorislamischen Zeit einen Stammesführer der Banu Keinuka und ein geistliches Oberhaupt der Banu Thalaba ibn Fitjaun (beides jüdische Stämme), namens A. Das hebräische Äquivalent für diesen Namen ist Obadja, das neben A. noch heute bei den Juden in Afrika vorkommt. Auch in der Ahnenreihe des Maimonides findet sich ein Obadja-A. In der Bibel entsprechen A. Namen wie Obadja und Obadjahu, Abdel und Abdiel.

G. W. M. Go.

ABDALLAH, EMIR VON TRANSJORDANIEN s. Transjordanien.

ABDALLAH IBN SABA, angeblich Jude südarabischer Herkunft, der als Begründer der frühesten schiitischen Sekte gilt. Die Nachrichten der arabischen Historiker über A.s Rolle in den Parteikämpfen des frühen Islam sind widerspruchsvoll und nicht frei von der Tendenz, einen Juden mit einem Teil der Verantwortung für die inneren Zwistigkeiten der islamischen Gemeinde zu belasten. Nach der im J. 661 erfolgten Ermordung Alis, des Schwiegersohnes Mohammeds, soll A. geleugnet haben, daß Ali gestorben sei; der Ermordete sei ein Dämon gewesen, der Alis Züge angenommen habe; Ali selber aber sei in den Himmel geflogen und halte sich in den Wolken verborgen, von wo er später zur Erde zurückkehren werde, um das Reich der Gerechtigkeit zu begründen. Die Lehre, daß nicht Ali selbst ermordet worden sei, sondern ein ihm nur äußerlich ähnliches Wesen, hat ihr Vorbild im Doketismus, der die Kreuzigung Jesu leugnete, und der auch in der koranischen Christologie fortlebt; die A. zugeschriebenen messianischen Anschauungen aber weisen Züge jüdischer und christlicher Herkunft auf und unterscheiden sich von den zu allgemeiner Anerkennung innerhalb der Schia gelangten messianischen Vorstellungen darin, daß nach diesen der (nicht mit Ali selbst, sondern einem seiner Nachkommen identische) Messias in einem Berg in der Nähe von Kufa sich verborgen hält, A. aber Ali bis zum Anbruch der messianischen Zeit im Himmel verweilen läßt.

I. Friedländer, ZA XXIII, 296–327; XXIV, 1–46; *G. Levi della Vida,* Rivista degli Studi Orientali VI, 504; *Caetani,* Annali dell' Islam VIII, anno 33,

§§ 36, 39–42; *C. van Arendonk*, De opkomst van het Zaidietsche Imamaat (Leiden 1919) 7.

G. W. J. H.

ABDALLAH IBN SALAM, ein jüdischer Habr (= hebr. Chaber im Sinne von „Gelehrter"); sein ursprünglicher Name al-Hussein wurde vom Propheten, zu dessen Lehre er übertrat, in A. umgeändert. Während sein eigener Name echt arabisch ist, kommt der seines Vaters Salam (= hebr. Schalom) in dieser Zeit in Arabien nur bei Juden vor; dagegen ist der Name des Großvaters Al-Harith wieder echt arabisch. Die Familie des A. wird meist den Banu Keinuka, einem der jüdischen Stämme Medinas, zugerechnet, von anderen aber dem echt arabischen Stamme der Seid al-Lat, als deren Klient sie dann zu gelten hätte. A. soll sich unmittelbar nach Mohammeds Ankunft in Medina bekehrt, den Propheten jedoch gebeten haben, zunächst seinen Übertritt vor seinen früheren Glaubensgenossen geheim zu halten. Erst als diese auf die Frage des Propheten, welche Stellung al-Hussein in ihrer Gemeinschaft einnehme, geantwortet haben: „Er ist unser Herr und der Sohn unseres Herrn, unser Chaber und unser Gelehrter", fordert er sie auf, seinem Beispiel folgend, anzuerkennen, daß Mohammeds Erscheinen in der Taurat (= Tora) vorausgesagt sei, und das islamische Glaubensbekenntnis abzulegen. Die Juden wollten davon nichts wissen, bezichtigen ihn der Lüge, und nur seine engere Familie, insbesondere seine Tante Chalida, nahm den Islam an. Andere Versionen lassen die Bekehrung A.s auf Grund der Antworten erfolgen, die ihm Mohammed auf gewisse Fragen erteilt habe; da nur ein Prophet die richtigen Antworten wissen konnte, so erkannte er Mohammed als solchen an. Wäre A.s Bekehrung wirklich zu einem so frühen Zeitpunkt erfolgt, wie diese Nachrichten annehmen, so hätte man ihm in den Berichten begegnen müssen, die wir über Mohammeds Kämpfe mit den Juden von Medina besitzen; sein Name taucht aber in diesen nur ganz vereinzelt und nebenher auf, und die ihn betreffenden Angaben sind offenbar erfunden, um sein sonst auffälliges Fehlen zu verschleiern. Mehr innere Wahrscheinlichkeit besitzt ein anderes Zeugnis, das seine Bekehrung in eine erheblich spätere Zeit versetzt, in das achte Jahr der Hidschra, wenn auch kaum zu entscheiden ist, ob wir hier echte Überlieferung oder lediglich eine zurechtgemachte Antwort auf die Frage vor uns haben, wo denn A. all die Jahre hindurch geblieben sei. Auch während der ersten beiden Jahrzehnte nach des Propheten Tode bleibt A. im Verborgenen, und nur zweimal tritt er noch hervor, ehe ihn im Jahre 43 d. H. der Tod dahinrafft; er versucht, die Mörder des Kalifen Osman von ihrem Vorhaben abzuhalten (35 d.H.), und ebenso vergeblich warnt er Ali, Medina zu verlassen (36 d. H.). Zieht man von der Überlieferung über A. alle offenkundig legendären und tendenziösen Nachrichten ab, so bleibt nicht viel Greifbares übrig; denn auch sein Eingreifen in die Wirren der dreißiger Jahre der Hidschra erschöpft sich in den ihm zugeschriebenen warnenden Worten. Man könnte so versucht sein, an seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln, wenn sie nicht allein dadurch gewährleistet wäre, daß Ibn Ishaks Bericht über A.s Bekehrung auf Angehörige seines Geschlechts zurückgeht; dagegen sind seine verwandtschaftlichen Beziehungen zu Achmed ibn Abdallah ibn Salam, welchen der Verfasser des Fihrist als Übersetzer biblischer Schriften kennt, nicht genügend geklärt, um darauf weitere Schlüsse zu bauen. Auch sonst haben wir einzelne Angaben, die sich kaum als frei erfunden beiseite schieben lassen, wie z. B. die des Al-Suhri, daß A. dem Ali die Huldigung verweigert habe. Sicherlich hat aber die Legende dem geschichtlichen A. eine Bedeutung zugeschrieben, die er nicht gehabt hat, und seine Gestalt mit Zügen ausgestattet, welche sie geeignet erscheinen ließen, Gläubige aus den Kreisen der Juden zu werben, ähnlich wie Salman der Perser den Zarathustra-Anhängern ein Vorbild sein sollte. Vielleicht sind manche dieser Züge dem Nikodemus des Johannesevangeliums entlehnt, wie auch sonst christliche Einwirkungen auf die legendäre Geschichte des Propheten und seiner Gefährten nachweisbar sind. Auch darin gleicht A. dem Nikodemus, daß er Fragen stellt, aber das Übertragen dieses Motivs auf einen jüdischen Habr war auch durch gewisse koranische Wendungen („sie werden dich fragen"; „ist es ihnen nicht ein Zeichen, daß die Gelehrten der Banu Israïl es wissen?") nahegelegt. Ursprünglich sind es denn auch „die Chaberim von Medina" gewesen, die man Fragen an den Propheten stellen ließ, und erst später ist A. an Stelle seiner namenlosen Gefährten getreten. Von den drei Fragen, welche Buchari ihm zuschreibt, beantwortet der Prophet eine mit einem der amoräischen Überlieferung entnommenen Ausspruch (Berachot 60a u. ö.: איש מזריע תחלה יולדת נקבה usw.), welcher, wie viele andere, durch jüdische Vermittlung in den Hadith Eingang gefunden hat. Diese drei Fragen bilden den Grundstock des späteren Buches der „Fragen des Abdallah ibn Salam", das in manchen Bearbeitungen als „Tausend Fragen" bezeichnet wird, und dessen älteste Erwähnung aus dem Jahre 963 stammt. Wir besitzen dieses arabische Buch in verschiedenen, im einzelnen voneinander abweichenden Texten, und aus dem Arabischen ist es auch in die anderen Literaturen des islamischen Orients

übergegangen: ins Persische, Türkische, Hindustani, Javanische und Malaiische. In Europa ist es früh bekannt geworden durch die 1193 in Toledo angefertigte lateinische Übersetzung des Hermannus Dalmata, welche im 16. Jahrhundert mehrfach durch den Druck vervielfältigt und im 17. Jahrhundert in mehrere europäische Sprachen übertragen worden ist. Die „Tausend Fragen" bilden in ihrer Gesamtheit eine zum Zwecke volkstümlicher Belehrung hergestellte Auswahl von allerlei Wissenswertem aus Glaubenslehre, Eschatologie, Buchstabenmystik, Zahlensprüchen, Rätseln, Kosmologie u. ä.; Schriften ähnlichen Inhalts waren im Mittelalter in Ost (Tawaddud) und West (Enfant-Sage, Donzella Theodor) auch sonst verbreitet. Außerhalb des Rahmens der „Tausend Fragen" wird A. mehrfach als Gewährsmann für Erzählungen aus der biblischen Zeit genannt, insbesondere wird auch die Geschichte des Bulukja auf ihn zurückgeführt. Neuerdings ist aus Genisafragmenten eine jüdische Version der A.-Legende — sie nennt ihn Absalom — bekannt geworden; sie darf jedoch nicht, wie die Herausgeber vermeinten, als geschichtliche Quelle gewertet werden, sondern lediglich als eine aus apologetischen Bedürfnissen erwachsene Antwort auf die islamische Gestalt der Legende.

Ibn Hischam, Das Leben Mohammeds, ed. Wüstenfeld 352; *Wakidi*, übers. von Wellhausen, 163, 215; *Ibn Saad*, Band II, Teil II, 111; *Tabari*, Annales I., Index; *idem*, Tafsir XXVI, 6ff. (zu Sure 46, 9); *Buchari*, Anbija b. 1, Tafsir b. 6, Manakib al-Ansar b. 19, 51, Adab b. 55, Tabir b. 19, 23; *Muslim*, Fadail al-sahaba 147ff.; *Ibn Madscha*, Tabir 10; *Tirmidhi*, Tafsir Sura 46, t. 1, Manakib 36; *Achmed Ibn Hanbal*, Musnad I, 169, 177, 183; III, 108, 211, 271f.; V, 242, 451ff.; *Usd al-gaba* III, 176f.; *Isaba* II, 780; *Dijarbakri*, Chamis I, 392; *Ibn Rusta* 62; *Steinschneider*, Arab. Lit. 8f.; *J. Horovitz*, Enzyklopädie des Islam, s. v. Abdallah b. Salam (wo weitere Literatur); *idem*, Islam, Bd. XVI; *Pijpers*, Het boek der duizend Vragen, Leiden 1924; *B. Chapira*, REJ LXIX, 91; *J. Mann*, JQR, NS XII, 127f.

G. W. J. H.

ABDALLAH, SALOMO s. Salomo Abdallah.

ABDALLAH IBN SURA, ein Angehöriger des jüdischen Geschlechtes der Banu Thalaba Ibn al-Fitjaun, den Ibn Ishak, der Verfasser der ältesten uns erhaltenen Biographie Mohammeds, als einen der besten Kenner der Taurat (Tora) im Hidschas um die Zeit der Hidschra bezeichnet. Dieselbe Quelle zählt ihn unter den achbar (Plural von hibr = hebr. Chaber) auf, welche Mohammed durch schwierige Fragen in Verwirrung zu bringen gesucht hätten. Auch soll A. den Mohammed zur Annahme des Judentums aufgefordert haben mit den Worten: „der rechte Weg ist der, auf dem wir uns befinden, so folge uns, o, Mohammed, dann wirst Du auf dem rechten Wege sein", worauf Mohammed die Antwort in Sure 2, 129 erteilt habe. Die achbar sollen sehr wohl gewußt haben, daß Mohammed ein Prophet sei, und Mohammed soll A. und einen seiner Gefährten aufgefordert haben, sich zur Wahrheit des Islam zu bekennen: „Fürchtet Allah und nehmt den Islam an, denn, bei Allah, ihr wißt, daß das, was ich euch gebracht habe, die Wahrheit ist", so soll er zu ihnen gesprochen, sie aber erwidert haben: „wir wissen nichts davon", und auf dieses ihr Leugnen und Verharren im Unglauben soll sich Sure 4, 50 beziehen. Auch diese Angaben finden sich bereits bei Ibn Ishak und werden in späteren Werken, auch in Korankommentaren, wiederholt. Endlich berichten die gleichen Quellen noch von einem dritten Gespräch Mohammeds mit A., auf welches Sure 5, 45 anspielen soll: als einmal die achbar in ihrem beit al-midras (Bet ha-Midrasch) versammelt waren, um ihr Urteil über einen Mann und eine Frau zu sprechen, die miteinander in ehebrecherischem Verkehr gestanden hatten, beschlossen sie, Mohammed den Urteilsspruch zu übertragen; wenn er (nach Deut. 22, 24) auf Steinigung als Strafe erkenne, so erweise er sich dadurch als Prophet. Mohammed habe darauf an die Juden die Aufforderung gerichtet, ihm ihre Gelehrten zu senden, worauf sie A. erwählt hätten, der damals noch ein junger Mann gewesen sei. Diesen habe dann Mohammed bei Allah und den Taten, die Allah für die Banu Israïl verrichtet, beschworen, ihm zu sagen, ob in der Taurat für den ihm vorgelegten Fall die Steinigung als Strafe angeordnet sei. A. habe das bejaht und hinzugefügt, die Juden wüßten sehr wohl, daß Mohammed ein Prophet sei, leugneten es aber aus Neid. All diese Nachrichten waren bereits im letzten Drittel des 7. Jhts. verbreitet, können aber auf Glaubwürdigkeit selbstverständlich keinerlei Anspruch machen; sie stehen im Dienst der besonderen Tendenz, jüdische Zeugnisse für Mohammeds Prophetentum beizubringen, sowie des allgemeinen Bestrebens, das Dunkel zu lichten, das über den koranischen Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse lagert, und die koranischen Anonymi durch bestimmte Namen zu ersetzen. Übrigens gibt es noch einen Parallelbericht über das Urteil über die Ehebrecher, in dem an Stelle von Abdallah ein namenloser hibr (= Chaber) auftritt. A.s Vater trägt einen jüdischen Namen: Sura, wofür andere Quellen Surija (Zurija) „mein Fels ist Jah" haben (was auch sonst als Name zeitgenössischer arabischer Juden vorkommt), kann auch Suri gelesen werden, was dann als Verkürzung von Surija zu deuten wäre.

Ibn Hischam, Das Leben Mohammeds, ed. Wüstenfeld 351, 380, 390, 393f.; *Tabari*, Tafsir I, 419, V, 74, VI, 134f.; *A. Sprenger*, Das Leben und die Lehre des Mohammad III, 38, Anm.; *J. Horovitz*, Koranische Untersuchungen 162; *Hirschfeld*, Beiträge zur Erklärung des Korans 50ff.; *Caetani*, Annali dell' Islam I, 413; *Graetz* V, 4, 105.

G. W. J. H.

ABDALLAH IBN UBAJ IBN SALUL, Oberhaupt des arabischen Stammes der Chasradsch, der, bevor Mohammed nach Medina kam, die Herrschaft über diese Stadt inne hatte und König werden sollte; während des Kampfes Mohammeds gegen den jüdischen Stamm der Banu Keinuka verhielt sich A. neutral, doch erbat er bei dem Propheten nach dessen Siege (624), das Leben der Besiegten zu schonen. Er versuchte später, ohne Erfolg, Uneinigkeit unter den mohammedanischen Parteien in Medina zu stiften; auch stachelte er den jüdischen Stamm der Banu Nadir zum Widerstand gegen Mohammed auf, ohne ihnen die versprochene Hilfe leisten zu können.

Ibn Hischam, Das Leben Mohammeds, ed. Wüstenfeld, s. Index, übers. von Gustav Weil; *Caussin de Perceval*, Histoire des Arabes II u. III; *Graetz* V⁴, 98, 106; *Caetani*, Annali dell' Islam I, 418ff.; vgl. ibid., Index zu I u. II; *A. Sprenger*, Mohammad III, pass.; *Tabari*, Annales I, 1222ff., pass.; *Ibn Saad*, Kitab al-Tabakat II¹, 19, 26 u. 21; *Wellhausen*, Muhammed in Medina 438.

G. W. M. Go.

ABD-AL-MALIK IBN MERWAN (685–705), omajjadischer Kalif, Erbauer der Felsenmoschee (Omarmoschee) in Jerusalem, wohin er, da Mekka sich in der Hand des Gegenkalifen Abd-Allah ibn Subeir befand, den Strom der muslimischen Pilger zu lenken versuchte. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern behandelte A. die Juden mit großer Toleranz. Die bereits begonnene Zersplitterung des Islam in verschiedene Sekten, die eine Erweiterung des geistigen Horizonts zur Folge hatte, mochte dazu beigetragen haben, daß den Juden in den Ländern des Kalifates eine Zeit verhältnismäßiger Ruhe gegönnt war, wenn sie auch im Irak von Hadschadsch, der infolge der andauernden Kriege stets in Geldverlegenheit war, manche Steuerhärte hinnehmen mußten. In diese Zeit des Aufblühens der arabischen Kultur und Literatur fällt die von dem in Basra ansässigen Juden Massardschaweihi unternommene Übersetzung des syrischen Heilbuches ins Arabische. Mit der in erster Linie gegen Byzanz gerichteten Münzreform hängt der Name des Juden Sumeir zusammen, der als erster vollwertige Dirhems mit dem Bilde des bärtigen Kalifen geprägt hat. Die Bemühungen Hadschadschs, ihm das Münzrecht zu entreißen und das Gewicht der Münzen zu verkleinern, blieben erfolglos.

Weil, Geschichte der Chaliphen I, 363ff.; *Dubnow*, Weltgesch. III, 416ff.; *Guillaume*, The Traditions of Islam; *Masudi*, Prairies d'or V, 209–360; *Ibn Saad*, Kitab al-Tabakat V, 165ff.; *Ibn al-Athir* IV, 91ff.; *Tabari*, s. Index; *A. v. Kremer*, Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen I, 166ff.; *Muir*, The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall 347 ff.; *Aug. Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendland I, 375ff.

G. W. M. Go.

ABDAN (אבדן), Amora (s. Amoräer) und Schüler des Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi), bei dem er auch als Vertrauensmann des Lehrhauses und als Assistent fungierte (Jeb. 105b; Nid. 66a; j. Ber. IV, 7c; V, 8a u. a. O.). In seinem Eifer bei der Aufrechterhaltung der Ordnung im Lehrhause geriet er einmal in eine Auseinandersetzung mit R. Ismael be-R. Josse, der bei Rabbi großes Ansehen genoß, als jener einmal beim plötzlichen Erscheinen Rabbis seinen Platz aufsuchte, was bei seiner Korpulenz Aufsehen erregte. Dabei rief ihm A. zu: „wer schreitet denn da über die Köpfe des Volkes hinweg?" Wegen dieser öffentlichen Beschämung R. Ismaels sollte A. hart bestraft worden sein, indem er mit Aussatz behaftet wurde, zwei Söhne verlor, und seine zwei Schwiegertöchter ihre Männer verließen. — Im Namen „Rabbi" Abdans tradieren die Gelehrten Cäsareas (j. Sab. XIV, 14c). Der Name Abdan ist (nach Tossaf. zu Jeb. 105b) eine Kontraktion von Abba Judan, wie dieser Name einmal auch tatsächlich im Midrasch (Gen. r. 10, 9) lautet; nach Aruch ist jedoch Abdan aus Abba Dan entstanden.

Frankel, Mebo 58b.

M. G. D. J. B.

ABDI CHIBA, Regent von Stadt und Land Jerusalem (keilschr. = Urusalim) in der Amarnazeit (15. Jht. a.). Unter den Amarna-Tafeln sind mehrere Briefe A.s an den Pharao Amenhotep IV. (Echnaton) erhalten, die einen Einblick in die damaligen politischen Verhältnisse Kanaans gewähren. A. scheint einer einheimischen Dynastie angehört zu haben, er betrachtet sich aber als „Offizier" des Pharao. Er berichtet dem Pharao dauernd über Unruhen, die im Lande ausgebrochen sind, und namentlich über den Einbruch der räuberischen Chabiru (s. Amarna; Hebräer). Er weist wiederholt auf die Gefahren hin, denen er selbst ausgesetzt sei und warnt wiederholt den Pharao vor den ungetreuen Offizieren, die den Chabiru Vorschub leisteten und ihnen das Land auslieferten, wie auch vor den Leuten von Geser, Askalon und Lachisch, die er beschuldigt, den Chabiru Lebensmittel gegeben zu haben. Er warnt den Pharao vor dem drohenden Verlust der Länder und bittet um Entsendung von Truppen. Die Briefe A.s enthalten Nachschriften an den Schreiber des Pharao, in denen er ihn ersucht, „gute Worte zum König hineinzubringen". Der

Name A. wird gewöhnlich als Zusammensetzung vom semitischen „Abd" und dem hetitischen „Chepa" (Name einer Göttin) erklärt und würde also „Diener der Chepa" bedeuten. Manche wollen aber auch den ersten Teil des Namens hetitisch lesen, was dann Artachepa oder, nach einem anderen Vorschlag, Puticheba ergeben würde (s. Amarna).

Knudtzon, Die el-Amarna-Tafeln; *Vorderasiatische Bibliothek* 2, 1–2, 1907–1915; *Baikie*, The Amarna Age 1926, p. 209, 380–384; *AOTB*² 374 ff.

M. S. J. K.

ABDIMA s. Abdime.

ABDIME (אבדימי), ein verbreiteter Amoräername, der in beiden Talmuden in verschiedenen Variierungen vorkommt. Die einfache Form des Namens ist Dime (דימי); verbunden mit der Ehrenbezeichnung Abba wurde er zu Abdime (אבדימי, -מא, -מה) (vgl. Abba Mari = Abmari; R. Abin = Rabin; R. Abba = Raba oder Rabba; R. Abina = Rabina). Andere Variationen sind: Abduma, Abudma, Abudime (אבדומא, -מה, -מי; אבודמא, -מה, -מי, -ימי).

M. G.

ABDIME (רבי אבדימי), pal. Amoräer der 4. und 5. Generation, wirkte um die Mitte des 4. Jhts. Er tradiert im Namen des R. Mana II. (j. Erub. X, 226a). Albecks Annahme, A. wäre Schüler des R. Mana I. aus der 2. Generation, wird durch j. Sab. V, 70 widerlegt, wo A. sich auf R. Jeremia und R. Seera bezieht. A. ist auch in j. B. Bat. IX, 16d erwähnt. Vgl. jedoch die Parallelstelle j. Ket. XIII, 36a, wo es Abba anstatt A. heißt. An einigen Stellen wurden A. und sein Zeitgenosse Abba Mari miteinander verwechselt; so ist ein und derselbe Ausspruch in j. Ter. I, 40a im Namen A.s angeführt, in j. Git. VII, 48c dagegen im Namen des Abba Mari; ebenso j. Jeb. I, 2a und XIII, 13c.

Albeck, Mischp. Sof. 111; *Hyman*, Toledot 59–60.

M. G. D. J. B.

ABDIME BAR CHAMA (ר' אבדימי בר חמא), auch A. b. Chama bar Chassa genannt, Amoräer, der nur im bab. Talmud erwähnt wird. Von A. haben sich einige agadische Aussprüche erhalten. Den Bibelvers: „Und sie (die Israeliten) standen unterhalb des Berges" (Ex. 19, 13) erklärt A. folgendermaßen: Gott stülpte den Berg einem Becken gleich über das Volk und sprach: „Nehmt ihr die Tora an, dann gut; wo nicht, so wird hier euer Grab sein" (Sab. 88a). Auf diesen Ausspruch beziehen sich R. Acha b. Jakob und Raba (andere LA: Rabba); daraus ergibt sich, daß A. spätestens in der 3. Generation gelebt hat. In Erub. 55a wird Abdime b. Chama b. Dossa erwähnt; Rabbinovicz, Dikduke hat jedoch auch hier die LA b. Chama b. Chassa. Ferner wird von ihm in Ab. Sar. 19a ein agadischer Ausspruch angeführt. In Hor. 10a befindet sich von A. ein halachischer Ausspruch. Für den in Seb. 118a erwähnten Abdime b. Chassa haben andere die LA A. b. Chama. Hier wird er unter die Palästinenser, und zwar zwischen R. Jannai aus der 1. Generation und R. Abahu aus der 2. Generation, eingereiht; es ist daher anzunehmen, daß er in Palästina in der 2. Generation lebte. Vielleicht gab es zwei verschiedene Amoräer, Abdime b. Chassa in Palästina und Abdime b. Chama in Babylonien.

Bacher, Pal. Amor. III, 757–758; *Albeck*, Mischp. Sof. 111; *Hyman*, Toledot 60.

M. G. D. J. B.

ABDIME BAR CHANA s. Abdime b. Chama.

ABDIME AUS HAIFA (רבי אבדימי דמן חיפה, דחיפה), pal. Amoräer der 2. Generation, lebte im 3. u. 4. Jht., wohl Sammler und Ordner von Baraitot; dafür spricht seine Ausdrucksweise: „Ich habe in meiner Mischna gelernt" (Pessik. 107, 2; Pessik. r. 21, 7; Tanch., Zaw 12). Eine seiner Baraitot, die in j. Schebi. II, 34a in seinem Namen gebracht wird, ist in Tossef. Schebi. II, 6 ohne Nennung des Autors angeführt. Seine Aussprüche befinden sich in beiden Talmuden. Einer Tradition zufolge befindet sich sein Grab in der Nähe der sog. Elijahuhöhle bei Haifa. — Als seine Lehrer können vermutlich gelten: Levi b. Sisse (j. Ber. II, 4d) und Simeon b. Lakisch (j. Kil. IV, 29b; j. Ter. III, 42b). Seine Gefährten waren: Isaak b. Nachman (j. Nid. II, 50a), Isaak Nappacha (Meg. 29b); seine Schüler und Tradenten: Abba b. Semina (j. Ber. IV, 7c), Abahu (Kid. 33b), Berachja (Thr. r. 1, 1), Seera (j. Kil. IV, 29b), Chelbo (j. Ber. IV, 8b), Chanina, Sohn des R. Abahu (j. Bik. III, 65c), Jakob b. Acha (j. Mo. Kat. III, 82c), Levi (j. Ber. II, 4d), Pinechas und Simon (סימון) (j. Ber. IV, 7c), Samuel b. Nachmani (Koh. r. 12, 7). — Öfter als in der Halacha wird A. in der Agada angeführt. Von A. stammt der Ausspruch: Mit der Tempelzerstörung wurde die Gabe des Prophezeiens den Propheten abgenommen und den Gelehrten gegeben (B. Bat. 12a). Seine Gleichnisreden finden sich in Lev. r. 18,1, Thr. r. 1, 1; Koh. r. 12, 7 u. a. O.

Bacher, Pal. Amor. III, 536–538; *Hyman*, Toledot 60–61.

M. G. I. G.

ABDIME BAR HAMDURE s. Amoräer.

ABDIME, BRUDER DES R. JOSSE (רבי אבדימי אחוי דרבי יוסי), pal. Amoräer, Bruder des bekannten führenden Amoräers der 4. Generation um die Mitte des 4. Jhts. Von ihm finden

sich halachische Aussprüche in j. Ber. V, 9b; j. Kil. VI, 30c; j. Sab. II,5a. In j. B. Bat. II, 13b wird ein Vorfall zwischen R. Acha und A., sowie seinem Bruder erwähnt. Vielleicht ist A. identisch mit Abba Mari, Bruder des R. Josse, da die beiden Namen Abdime und Abba Mari im j. Talmud manchmal verwechselt wurden (s. ABDIME).

Albeck, Mischp. Sof. 111; *Hyman*, Toledot 60.

M. G. D. J. B.

ABDIME MILCHA s. AMORÄER.

ABDIME BAR NECHUNJA s. AMORÄER.

ABDIME AUS SEPPHORIS (רבי אבדימי דצפורין), pal. Amoräer. Er tradiert im Namen des R. Chona (j. Ket. I, 25b) und richtete eine Frage an R. Mana (j. Ber. IV, 8a, wiederholt j. Taan. II, 65c), dessen Schüler er zu sein scheint (j. Nid. II, 52d). Von A. findet sich ein agadischer Ausspruch in j. Meg. I, 72b (vgl. jedoch Seb. 118b). Da die Namen R. Chona und R. Mana sowohl in der 2.–3. als auch in der 4.—5. Generation vorkommen, ist die Zeit, in der A. lebte, nicht sicher; es scheint aber, daß er der 3. Generation angehörte, da der der 2. und 3. Generation angehörige R. Isaak b. R. Eleasar Aussprüche im Namen des R. Imi, des Vaters A.s, tradiert (j. Beza I, 60d).

Bacher, Pal. Amor. III, 652; *Hyman*, Toledot 61.

M. G. D. J. B.

ABDIME, SOHN DER TOCHTER DES R. TABE s. AMORÄER.

ABDIME BAR TANCHUM s. AMORÄER.

ABDIME BAR TOBI s. AMORÄER.

ABDIMES (ABDIMOS) s. AMORÄER.

ABDIMES (ABDIMOS) BEN RABBI s. MENACHEM B. JOSSE; JOSSE B. CHALAFTA.

ABDON (עבדון), Levitenstadt im Gebiete Aschers (Jos. 21, 30; I. Chr. 6, 59; auch Jos. 19, 28 ist wohl statt עברן — עבדן zu lesen). Zur Identifikation von A. sind die Ruinen von Abde nördlich von Akko, östlich von Achsib, am Wadi el-Karn, herangezogen worden.

Guthe, Wb. 2; *Buhl*, Geogr. 230; *Aptowitzer*, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur IV, 156.

T. S. Kl.

ABDON, Sohn Hillels aus Piraton im Stammgebiete Efraims (Richt. 12, 13–15), einer der israelitischen Führer in der Periode der Richter. Seine achtjährige Wirksamkeit fällt in die Zeit der Bedrückung der Israeliten durch die Ammoniter im Osten und die Philister im Westen. Einige Forscher sind geneigt, in A. wie in den anderen sog. „Kleinen Richtern" (Tola, Jair, Ibzan), Heroes eponymi der betreffenden Geschlechter zu sehen, wofür auch die bei allen angeführte genaue Bezeichnung ihrer Grabstätte sprechen soll.

Stade, Gesch. des Volkes Israel 68; *Kittel*[2] II, 80.

M. S. J. L-n.

ABDON, MOSE BEN REUBEN, Rabbiner in Rom im 16. Jht. Sein Name wird zum erstenmal in den Urkunden der römischen Gemeinde von 1536 erwähnt. 1543 finden wir ihn unter den Rabbinern dieser Gemeinde, 1552 und 1564 unter ihren „Fattori" („Memunnim", Gemeinderäten). 1558 war A. einer der Häupter der Gemeinde, die die Bürgschaft für die Rückerstattung von 1000 Scudi an Elijahu Corcos übernahmen, die dieser im Namen der Gemeinde als Buße für die Nichtauslieferung hebräischer Bücher an die Regierung gemäß dem Zensurgesetze ausgelegt hatte. — A.s Sohn Reuben finden wir 1576 und 1584 ebenfalls unter den „Fattori" der römischen Gemeinde.

Mag. W. J. I, 80; *JQR* XI, 338; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 99, 156, 312, 313, 343; *ZHB* XI, 159 (es soll nicht Abdon, sondern Memunne heißen, s. ibid. X, 127).

E. U. C.

ABD-UL-HAMID II. (1842–1918), türkischer Sultan, regierte 1876–1909. Unter dem Einfluß seines fortschrittlichen Wesirs Midchat Pascha gab A. am 23. Dez. 1876 dem Volke eine Verfassung (Medschelle), die u. a. allen Religionsgemeinschaften staatlichen Schutz und das Recht der freien Ausübung ihres Kultus gewährleistete. Sämtlichen Untertanen ohne Unterschied des Bekenntnisses wurde das Recht auf Bekleidung staatlicher Ämter und Zulassung zur Volksvertretung zugebilligt. Ins Abgeordnetenhaus wurden drei Juden gewählt. A. selbst berief zwei Juden in den Senat und den Chacham Baschi in den Staatsrat (Diwan). Die Juden fanden auch in weitem Umfange Verwendung als Militärärzte, bekleideten im Ministerium des Äußeren und in den anderen Ministerien hervorragende Stellungen als Dragomane, Übersetzer, Konsuln und Korrespondenten. In der Kriegsflotte, die viele jüdische Offiziere aufwies, war ein Jude (Isaak Molcho Pascha) Kontreadmiral.

Für die armen Juden Konstantinopels gab A. zu jedem Pessach 8000 Frank. Nach den Judenverfolgungen in Rumänien erließ A. einen Firman, der den rumänischen Juden erlaubte, sich in Kleinasien auf staatlichen Ländereien anzusiedeln, und ihnen neben Steuererleichterungen sogar pekuniäre Hilfe versprach. Während der Regierungszeit A.s wurde die Gerichtsbarkeit der Rabbiner in zivilrechtlichen Fällen anerkannt

und die Behörden verpflichtet, die Urteile zu vollstrecken.

Dem Zionismus stand A. ablehnend gegenüber. Er fürchtete, durch kompakte Ansiedlung der Juden die Gefahr der Einmischung der europäischen Mächte, namentlich Rußlands, in die inneren Angelegenheiten der Türkei heraufzubeschwören. Daher verbot der Sultan, als sich 1881 nach den Pogromen in Rußland ein großer Einwandererstrom nach Palästina ergoß, im Dezember 1882 jede Neuansiedelung. Dieses Verbot, das 1883 aufgehoben und 1891 wiederholt wurde, ist niemals strikt durchgeführt worden. Auch Herzl, der durch Vermittlung des Orientalisten Vámbéry (s. d.) mehrere Male vom Sultan empfangen wurde und mit ihm über die Gewährung eines Charters verhandelte, vermochte A.s Mißtrauen gegen den Zionismus nicht zu zerstreuen. A. gewährte zwar Herzl stets höflichen Empfang, zeichnete ihn auch durch Ordensverleihung aus, lehnte aber entschieden ab, den Charter zu gewähren und erklärte sich nur mit einer zerstreuten Kolonisation in verschiedenen Distrikten des türkischen Reiches außerhalb Palästinas einverstanden.

Nach der jungtürkischen Revolution 1908 versprach A. die Verfassung zu erneuern, wurde aber, als er sein Versprechen nicht erfüllte, 1909 abgesetzt. Er starb 1918.

Dubnow, Neueste Geschichte III, 283; *Hecquard*, La Turquie sous Abd-ul-Hamid II (1901); *Mc Cullogh*, The fall of Abd-ul-Hamid (1910); *Philippson*, Neueste Geschichte der Juden II, 312ff.; *Vámbéry* in Ost und West, Jg. 1904; *Herzls* Tagebücher, s. Index.

G. W. M. Go.

ABD-UL-MALIK s. Abd-al-Malik, Ibn Merwan.

ABD-UL-MASSICH s. Ascher b. Levi.

ABD-UL-MEDSCHID II., türkischer Sultan, regierte 1839–1861. A. war den Juden seines Reiches wohlgesinnt. Das gleich nach seiner Thronbesteigung am 3. September 1839 unter dem Namen Chatt-i-Scherif von Gülchane erlassene Sendschreiben, das unter anderem den Rajas (d. h. den nichtmuslimischen Untertanen des türkischen Reiches) die gleichen Rechte wie den Muslimen einräumte, besserte auch die Lage der Juden, insofern als ihre Zeugenaussagen von den Gerichten anerkannt wurden, sie nicht mehr willkürlichen Konfiskationen ausgesetzt waren, die von ihnen angeklagten Personen, gleich welchen Ranges, bestraft wurden und die Unantastbarkeit ihrer Person und Habe verbürgt wurde. Als A. 1847 die militärmedizinische Schule zu Konstantinopel besuchte, war er erstaunt, unter den Zöglingen keine Juden anzutreffen. Als ihm erklärt wurde, daß die Ursache darin zu suchen wäre, daß die Juden nur rituell zubereitete Speisen genießen, den Sabbat feiern und jeden Morgen beten, verordnete der Sultan, in der Schule eine rituelle Küche einzurichten, die jüdischen Schüler von Freitag morgen bis Sonntag mittag vom Unterricht zu dispensieren und in der Schule einen Rabbiner anzustellen, der den Gottesdienst zu überwachen habe. Dem 1843 durch den Großwesir Risa Pascha feierlich erneuerten Chatt-i-scherif wurde 1846, nach der Ernennung des Großwesirs Reschid Pascha, eine neue Erleichterung für die Rajas hinzugefügt. Der unter Machmud II., dem Vater von A., auf 14–30 Piaster hinaufgesetzte Charadsch (Kopfsteuer für die Rajas) wurde auf seine ursprüngliche Höhe herabgesetzt und sollte von 1850 an durch die Oberhäupter der religiösen Gemeinschaften eingesammelt werden. 1855 wurde der Charadsch gänzlich abgeschafft, und die Rajas wurden zur Armee und Verwaltung zugelassen. Wegen der Schwierigkeiten, die durch die Vereinigung der verschiedenen heterogenen Elemente in der Armee entstanden, wurde die Militärpflicht für die Rajas durch eine Loskaufprämie (Bedel-i-askerije) ersetzt, von der nur die Juden und Christen in Konstantinopel befreit waren. 1856 sah sich der Sultan veranlaßt, die Reformen von 1839 durch Erlaß des Chatt-i-Humajun bedeutend zu erweitern. Dank den energischen Bemühungen des Orientalisten Albert Cohn, der im Auftrage der Familie Rothschild die Türkei und Palästina besuchte und von dem Sultan und seinem Großwesir mehrere Male empfangen wurde, garantierte dieser Erlaß auch den Juden u. a. Sicherheit der Person, Gleichheit vor dem Gesetze, Freiheit des Kultus und der Schule, Steuergleichberechtigung, paritätische Vertretung in den Provinzialkollegien und den höchsten Gerichtshöfen, Unterdrückung jeder die Rajas insultierenden Bezeichnungen in offiziellen Urkunden und die Beibehaltung der Zivilrechtsprechung durch die Vorsteher der religiösen Gemeinschaften. Trotz alldem ereignete sich gerade während der Regierungszeit A.s die Affäre von Rhodos (1840), wo die griechische Bevölkerung die Juden des Ritualmordes an einem griechischen Knaben bezichtigte. Der Statthalter von Rhodos, Jussuf Pascha, unterstützt von den europäischen Konsuln, ließ einige angesehene Juden verhaften und unterwarf sie der Tortur. Da zunächst kein Jude die Insel verlassen durfte, gelangte die Nachricht erst auf Umwegen über Smyrna nach Konstantinopel. Der Sultan ließ einen Rat aus drei griechischen Primaten als Ankläger und drei Rabbinern als Verteidiger einsetzen, der in kurzer Zeit die Haltlosigkeit der Beschuldigung feststellte. Jussuf Pascha wurde unmittelbar darauf seines Amtes enthoben. Auf die Bemühungen von Crémieux und Montefiore

hin erließ der Sultan einen Firman, in dem die Ritualmordbeschuldigung, nach Prüfung der jüdischen Bücher durch Sachverständige, als gemeine Verleumdung in das Reich der Fabel verwiesen wurde. Schwere Strafen wurden denjenigen angedroht, die das Blutmärchen wieder in Umlauf bringen würden. Eine ähnliche loyale Stellung nahm A. 1860 den Juden gegenüber ein, als sie beschuldigt wurden, während des Drusenaufruhrs die maronitischen Christen in dem inzwischen wieder unter türkische Herrschaft gelangten Damaskus massakriert zu haben. Die Haltlosigkeit dieser Beschuldigung kam ebenfalls schnell an den Tag. A. ließ der jüdischen Familie Carmona, deren Vermögen von seinem Vorgänger eingezogen worden war, Gerechtigkeit widerfahren. Auf die Verwendung des „Board of Deputies of the British Jews" gewährte der Sultan dieser Familie eine Monatspension in Höhe von 10000 Piastern. Erwähnt sei endlich noch die gute Beziehung A.s zu seinem aus Mähren stammenden jüdischen Leibarzt Dr. Spitzer, der später verschiedene wichtige diplomatische Ämter bei der Hohen Pforte bekleidete.

Engelhardt, La Turquie et les Tanzimat; *Franco*, Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman 143–161; *Lamartine*, Nouveau Voyage en Orient 61ff.; *Philippson*, Neueste Geschichte der Juden II, 350ff.; *Rosen*, Geschichte der Türkei; *Dubnow*, Neueste Geschichte des jüd. Volkes II, 297ff.; *Graetz* XI (1900), 481ff., s. auch Index.

G. W. M. Go.

ABDUMA (ABDUME) s. Abdime.

ABDUMA NACHOTA s. Dime.

ABED NEGO (עבד נגו), der Name, den der Oberkammerherr Nebuchadnezars dem Asarja, einem der drei Genossen Daniels, gegeben hat (Dan. 1, 7 u. ö.). Der Name, dessen Ursprung und Bedeutung unklar ist, hat zu verschiedenen Erklärungen Anlaß gegeben. Wahrscheinlich liegt hier eine Entstellung des Namens des assyrisch-babylonischen Gottes (Nebo) vor, wofür das Vorkommen des Namens Arad-Nabu (Diener des Nebo) in den keilinschriftlichen Denkmälern sprechen würde. Nach einer wohl irrigen Meinung wäre A. eine Übersetzung des Namens Arad-Ischtar (Diener der Ischtar); danach wäre נגו vom hebr.-aram. נגה = leuchten abzuleiten und sollte die Göttin des Venussterns Ischtar bezeichnen.

Schrader, KAT. z. St.; *Wilson* in The International Standard Bible Encyclopaedia 1925, I, p. 4; *Ruzicka*, Konson. Dissimilation 126.

M. S.

ABEL (eigentlich Hebel, הבל), der zweite Sohn Adams und Evas. Im Gegensatz zu seinem älteren Bruder Kain, der sich dem Ackerbau widmet, wird A. Schafhirt. Sein Gott dargebrachtes Opfer, das aus den Erstlingen seiner Herde besteht, ist Gott gefällig, während die von Kain geopferten Früchte des Ackers verschmäht werden. Aus Neid wird A. von seinem Bruder erschlagen. Er hinterläßt keine Nachkommen und spielt somit in der biblischen Genealogie keine Rolle. In dieser Erzählung vom ersten Mord steht die Person des Mörders Kain in einem solchen Maße im Mittelpunkt, daß die Gestalt des A. dahinter völlig zurücktritt. Das zeigt sich schon in der Tatsache, daß sich bei der ersten Erwähnung As., nämlich bei der Erzählung über seine Geburt (Gen. 4, 2), keinerlei Hinweis auf den Ursprung oder die Bedeutung dieses Namens findet, wie das sonst in der biblischen Urgeschichte allgemein üblich ist. Es wird deshalb von vielen Forschern angenommen, daß A. die weniger bekannte, sekundäre Figur gewesen ist, wenn man auch nicht so weit geht, den Namen des A. für ein nomen appellativum zu halten, welches etwa „Hauch" bedeuten würde. Schon Wellhausen (Die Komposition des Hexateuchs 8) sieht in A. eine Reminiscenz an Jabal, den ersten Hirten (Gen. 4, 20); ebenso Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 218). Von hier aus hat Budde (Die biblische Urgeschichte 186) die These aufgestellt, der Bruder des Kain habe nicht zufällig den Namen Hebel = Hauch erhalten; dies bedeutet vielmehr soviel wie: „der Frühverstorbene, Beklagenswerte". Und diese Bezeichnung ist ihm eines von den Anzeichen, die darauf hindeuten, daß die Erzählung von der Ermordung des A. in einem inneren Zusammenhange mit den sog. Kainiten- (Gen. 4, 17–24) und Sethitentafeln (Gen. 4, 25–26) steht.

Was nämlich die Stellung der Erzählung von der Ermordung des A. innerhalb der Quellenschichten betrifft, so herrscht darüber Einigkeit, daß sie mit der vorangehenden Paradies-Geschichte und der folgenden Kain-, bzw. Sethitentafel der Quelle J zuzurechnen ist, und zwar soll sie vom sog. jahwistischen Redaktor herrühren, der die verschiedenartigen jahwistischen Schichten zusammengefaßt und dabei unserer Erzählung ihren Platz innerhalb des sie umgebenden Berichtes über die Urgeschichte angewiesen hat. Auch darüber besteht im allgemeinen Einmütigkeit, daß die A.-Erzählung völlig isoliert dasteht und ursprünglich mit den vorangehenden und den ihr folgenden Abschnitten nichts zu tun hat. In Gen. 2, 3 befinden wir uns im Beginn der Menschheitsgeschichte; in Gen. 4, 1–16 dagegen haben wir ein bereits sehr entwickeltes Stadium derselben vor uns. Blutrache, Tier- und Früchteopfer sowie Kultusstätten (4, 8) sind bekannt Nicht minder groß sind die Gegensätze zwischen

4, 1–16 einerseits und 4, 17ff. andererseits. Dort handelt es sich lediglich darum, das Nomadenleben des Kain zu erklären, hier dagegen um die Schilderung der Anfänge der Kultur überhaupt. Solche Verschiedenheiten haben zu der Feststellung geführt, daß dieser Teil dem Bestande der Urgeschichte erst eingefügt worden ist, nachdem die vorangehende Paradiesgeschichte sowie die folgende Kainiten- und Sethitentafel bereits vorlagen.

Nicht so einmütig ist die Beantwortung der Frage, was denn den Redaktor bewogen haben könnte, den Bericht hier einzuschalten sowie auf die Frage nach dem Sinn der Erzählung von der Ermordung des A. überhaupt. Nach Wellhausen (Komposition 8ff) und Budde (Urgeschichte 208) verdankt unsere Erzählung ihre Stelle in der Genesis dem Bestreben, zu erklären, warum die Kainiten in der Sintflut untergegangen sind, während die Sethiten sich aus ihr gerettet haben. Diese Tatsache, so meinen Wellhausen und Budde, habe man sich nicht anders erklären können, als daß man die Kainiten als die Gottlosen, die Sethiten als die Frommen auffaßte. An diese Reflexion habe sich dann die andere geschlossen, daß die Verworfenheit der Kainiten schon auf ihren Stammvater, eben den Kain, zurückgehe; und dessen „Sündenfall" habe man sich als eine Bluttat gedacht, die er an seinem Bruder begangen haben müsse. Da nun in Gen. 4, 20. 22 Jabal, Bruder des Tubal-Kain, als erster Hirte erwähnt wird, so sei von hier aus die Figur des A., als des Schafzüchters, erschaffen worden, den der Nomade Kain erschlagen habe, wodurch dann die Verwerfung der Kainiten und das Auftreten zweier selbständiger, auf Adam zurückgehender Stammbäume, der Kainiten (4, 17–24) und der Sethiten (4, 25–26), erklärt wäre. Demzufolge wäre also die Gestalt A.s als das Produkt einer späten Reflexion aufzufassen. Dieser Ansicht steht eine andere, insbesondere von Stade (ZAW 1894, 250ff.) vertretene und im allgemeinen auch von Gunkel, in seinem Kommentar zur Genesis gebilligte, gegenüber, nach der A., als Prototyp der Schafzüchter des jüdäischen Negeb, dem Kain, als dem Repräsentanten des Nomadentums, gegenübersteht (ebenso Meyer a. a. O.). Die Erzählung von der Ermordung des A. wäre danach nicht künstliche Reflexion, sondern der Ausdruck für einen historisch greifbaren Prozeß, den fortschreitenden Gegensatz zwischen den in der Wüste verbliebenen Nomaden einerseits und den mehr und mehr zu Viehzucht und Ackerbau übergehenden Israeliten andererseits (vgl. Zeydner, ZAW, Bd. 18, 120ff. sowie Driver, Book of Genesis, ed. 1903⁴, 71). Mit diesem wirtschaftlich-sozialen ist der religiöse Gegensatz gegeben: der Nomadenstamm der Keniter (= Söhne Kains) bewahrt sich den strengeren und ausschließlicheren Jhwh-Dienst, während der Israelit in Kanaan zu Konzessionen an die ihn umgebenden Kulte und Vorstellungen immer mehr geneigt wird. Andererseits schreitet in der religiösen Entwicklung des kanaanitischen Israel auch die Sublimierung und Ethisierung der religiösen Gedankenwelt entscheidend fort. Nicht die Nähe zu dem ursprünglichen Wohnsitz Jhwhs in der Wüste wird mehr als Maßstab für ein dem Gotte wohlgefälliges Leben anerkannt, sondern die Rechtsschaffenheit des Menschen. Und daran knüpft sich das Bewußtsein, daß Kanaan und nicht die Wüste das eigentliche Land Jhwhs sei, und daß somit die räuberischen Überfalle der Beduinen nicht nur das nationale Besitztum Israels, sondern direkt das Hoheitsgebiet Jhwhs verletzen. So ist es verständlich, wenn in unserer Erzählung ein gewisses ethisches Pathos zu spüren ist, das sich mit den großen Gedanken vom Fluch der Sünde, von Reue, Angst und Erbarmen der vorangehenden Paradiesgeschichte wie der folgenden Erzählung von der Sintflut ebenbürtig an die Seite stellt.

Stade, ZAW 1894; *Meyer*, Israeliten; *Ehrenzweig*, Kain und Lamech, ZAW 1915; *Menes*, Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte, ibid. 1925.

M. S. J. L—n.

A. in der nachbiblischen Literatur. In der Apokryphenliteratur ist A. das Sinnbild des Guten, das dem Bösen zum Opfer fällt. Im Buche Henoch wird er besonders als Märtyrer hervorgehoben, in der Unterwelt ist er das Oberhaupt der Märtyrerseelen, die nach Vergeltung schreien (22,7). In der Vision der Stiere und Lämmer (85, 3–6) ist A. der rote Stier, der vom schwarzen Stier (Kain) verfolgt wird. Ebenso erscheint A. in Abrahams Testament (Version A. Kap. 13, Version B. Kap. 11) als Richter der Seelen, weil er der erste Märtyrer war. Josephus (Ant. I, 2. 1) stellt A. als den vollkommenen Gerechten dem Kain als den vollkommenen Sünder gegenüber. Nach dem äthiopischen Buche von Adam und Eva (11, 1–15) und der syrischen „Schatzhöhle" wurde die Leiche A.s in der Schatzhöhle bestattet; Seth und dessen Nachkommen schworen beim Blute „A.s des Gerechten", sich mit den Nachkommen des Mörders nicht zu vermischen.

A. in der hellenistischen Literatur

Das „Blut des Gerechten A." als das Symbol des größten Unrechts wird auch im Evangelium erwähnt (Matth. 3, 35; vgl. Hebr. 11, 4 und I. Joh. 3, 12). Die Trauer um A. wird im Buche der Jubiläen (4, 7) seltsamerweise mit der Etymologie des Namens A. in Verbindung gebracht, als ob

dieser אבל gelautet hätte. Nach der Apokalypse Moses (40) hat sich die Erde geweigert, das Blut A.s anzunehmen.

A. in Talmud und Midrasch

Während die Apokryphenliteratur sowie die syrische und äthiopische Legende und unter deren Einfluß zum Teil auch die mohammedanische Literatur den Kampf zwischen Kain und A. symbolisch als den Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip auffaßt und sich daher mit den beiden Gestalten gesondert befaßt, ist dies in der agadischen Literatur nicht der Fall. Nur an einer Stelle — Jalk. Reubeni zu Gen. — werden Kain und A. ebenfalls als Sinnbilder des Guten und Bösen erwähnt. An allen Stellen, wo A. erwähnt wird, wird über das Kinderpaar des Adam im allgemeinen, über die Feindschaft zwischen Ackerbau und Hirt, über die erste Eifersucht und den ersten Mord berichtet (s. KAIN). Die wenigen Quellen, in welchen ausschließlich von A. die Rede ist, handeln von seiner Beerdigung. Nach Pirke R. El. XXI wurde A.s Leiche von seinem Hunde behütet, der die Raubvögel von ihr verscheuchte; während Adam und Eva über ihren erschlagenen Sohn trauerten, brachte ein Rabe seine tote Genossin und begrub diese im Sande, worauf auch Adam dasselbe mit A. tat. Nach einer anderen Version wurde ein Taubenpaar ausgesandt, um Adam zu lehren, wie Tote bestattet werden müssen (Tanch. Bereschit 10). Nach Gen. r. 22 dagegen wurde A. von reinen Vögeln und Tieren beerdigt, deren Lohn darin besteht, daß ihrem Schlachten ein Segensspruch vorangeht. Der Ort, an dem A. getötet wurde, blieb für immer wüst (Midr. Cant., ed. Schechter; JQR 1894–95, VII, 160). Hieronymus, Kommentar zu Ez. 27, 18 nahm in Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition an, daß dieser Ort Damaskus war (דמשק = דם, Blut und שק, trinken).

OJ IX, 177; *Ginzberg* in JE I, 48f.; *idem*, MGWJ 1899; *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T; *Aptowitzer*, Kain und Abel in der Agada usw. 1923.

M. G. I. Ch.

A. in der islamischen Legende. Kain und A. heißen in der islamischen Legende Kabil und Habil, eine Lautangleichung wie in den Wortpaaren: Talut-Dschalut (= Saul-Goliat), Jadschudsch-Madschudsch (Gog-Magog), wie Harut-Marut (gefallene Engel). Mohammed nennt ihre Namen nicht, doch teilt er ihre Legende mit: Als zwei Söhne Adams Opfer darbrachten, wurde das Opfer des einen angenommen, des anderen nicht; da sagte er: ich töte dich; jener erwiderte: Gott nimmt von den Gottesfürchtigen an; wenn du auch deine Hand ausstreckst, mich zu töten — ich strecke meine nicht aus, dich zu töten, denn ich fürchte Allah, den Herrn der Welten; lieber sollst du meine und deine Sünde tragen und dem Höllenfeuer verfallen, wie es dem Sündigen zuteil wird. Doch jener ließ sich hinreißen, den Bruder zu morden, und verfiel so der Verdammnis. Da schickte Allah einen Raben, der die Erde scharrte, damit er ihm zeige, wie er das am Bruder begangene Verbrechen verberge. Da rief er aus: oh weh, bin ich nicht wie dieser Rabe fähig, das am Bruder verübte Verbrechen zu verbergen? So wurde er ein Reuiger. Darum haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben: „Wer jemanden tötet, ohne daß dieser getötet oder Verderben auf der Erde gestiftet hätte, ist gleich, als hätte er die Menschheit getötet; wer einen am Leben erhält, ist gleich, als hätte er die Menschheit am Leben erhalten" (Sure 5, 30–35).

Die Habil-Legende

Geiger hat mit Recht auf Mi. Sanh. IV, 5, als auf die Quelle dieses Abschlusses der koranischen Kainlegende, hingewiesen. Die Mischna geht davon aus, daß es Gen. 4, 10 nicht דם, das Blut schreie zu Gott heiße, sondern דמי, in der Mehrzahl: „Wer aus Israel ein Leben vernichtet, ist, als hätte er eine Welt vernichtet; wer einen am Leben erhält, ist, als hätte er eine Welt erhalten".

Die nachkoranische Legende fließt reicher: alles wird begründet, alles ausgefüllt. Adam und Eva wurden zwanzigmal (nach einer Fassung bei Tabari I, 1, 146 sogar hundertzwanzigmal) Zwillinge geboren, jedesmal ein Knabe und ein Mädchen. Die Söhne durften, da es unvermeidlich war, ihre Schwestern heiraten, nur nicht die eigene Zwillingsschwester. Kabils Zwillingsschwester wurde von Habil begehrt, doch Kabil forderte sie für sich. Adam empfahl seinen streitenden Söhnen ein Opfer als Gottesurteil. Damals war es nämlich so, daß auf ein gottgefälliges Opfer eine himmlische Flamme niederstieg. Zur Zeit des Opfers weilte Adam in Mekka, wo ihm Allah die heilige Stätte zeigte. Vor seiner Abreise bat er den Himmel, ihm das Heil seines Kindes zu verbürgen; doch weder Himmel, noch Erde, noch Berge übernahmen diese Bürgschaft. Kabil übernahm sie. Er opferte eine Handvoll Ähren (auch davon aß er die fetteste selbst) mit dem Vorbehalt, er werde seine schöne Zwillingsschwester an sich reißen, das Gottesurteil möge fallen, wie es wolle. Habil opferte sein Lieblingsschaf (es wurde im Paradiese bewahrt, um an Isaaks Stelle geopfert zu werden), entschlossen, sich Gottes Willen zu fügen. Eine himmlische Flamme verzehrte Habils Schaf, Fleisch und Milch; von Kabils Früchten ward kein Körnchen verzehrt. Da fürchtete Kabil, sein Bruder und dessen Nachkommen würden über

ihn und seine Nachkommen triumphieren. Habil war wohl der Stärkere; ihn hielt jedoch Selbstzucht zurück. Als Habil bei seiner Herde einschlief, zerschlug ihm Kabil mit einem Felsen den Schädel. Habil war der erste menschliche Tote. Kabil wußte mit dem Leichnam nichts anzufangen; er nahm ihn auf die Schultern, wurde aber von Raubtieren und Raubvögeln bedrängt. Da sah er, wie ein Rabe den andern verscharrte und tat desgleichen. Die Erde trank das Blut wie Wasser und bebte sieben Tage lang. Adam fühlt in Mekka, wie die Erde zitterte, die Bäume verdorrten, die Früchte sauer wurden, Speise und Trank verdarben. Da stimmte er die erste Totenklage an. Kabil aber führte die schöne Zwillingsschwester davon. Später traf ihn der Pfeil seines blinden Enkels (des biblischen Lemech). Seine Nachkommen sündigten durch Spiel und Wollust, bis die Sintflut sie wegraffte.

Neben dieser typisch gewordenen Habil-Legende gibt es manche Varianten. Kabil und seine Zwillingsschwester Kalima seien noch im Paradies vor dem Sündenfall, Habil und seine Zwillingsschwester Labuda jedoch nach dem Sündenfall auf der Erde gezeugt worden; darum habe Kabil die Paradiesgeborene für sich gefordert. Andere stoßen sich daran, daß die ersten Menschen ihre Schwestern geheiratet hätten, obwohl Adam den Glauben Mohammeds befolgte; sie behaupten daher, Gott habe für Kabil eine Dschinn (Geister)-Frau, für Habil eine Fee geschaffen. Ferner wird behauptet, der im Koran erzählte Brudermord sei in der späteren Zeit Israels verübt worden: Adams Sohn konnte nicht getötet worden sein, da ja Adam der Erste war, der starb.

Manche Bestandteile der islamischen Legende entstammen der alten Agada. Schon auf die Schammaiten und Hilleliten wird der Streit zurückgeführt, ob Adam und Eva je zwei Knaben und zwei Mädchen oder je ein Knabe und ein Mädchen geboren wurden (Jeb. 62a). Gen. r. führt den Streit der ersten Brüder darauf zurück, daß mit Kain eine Zwillingsschwester, mit A. zwei Zwillingsschwestern geboren wären und die zweite beide beanspruchten. Oder auch um die erste Eva (welche ursprünglich Adam bestimmt war) entbrannte der Streit. A. war der Stärkere, Kain lag schon zu Boden; A. fühlt Erbarmen, Kain mißbraucht es (Gen. r. 21, ed. Theodor 205, 213, 214). Die islamische Legende stimmt zum großen Teil mit der syrisch-christlichen Legende besonders der „Schatzhöhle" überein, wie dies aus Aptowitzers Untersuchungen klar wird. Vieles ist dann in die spätere jüdische Agada eingedrungen. Pseudo-Jonathan erzählt vom Stein, den Kain in die Stirne des Bruders senkte. Pirke R. El. XXI berichten von den Zwillingsschwestern, davon, daß A.s Opfer wohlgefälliger aufgenommen wurde, daß A. die schönere Frau erhielt, daß Kain dem Raben die Verscharrung des Leichnams ablauschte. Sefer ha-Jaschar erzählt auch von drei Schwestern, welche mit den zwei Brüdern geboren wurden; ferner von der Flamme, die A.s Opfer verzehrte. Die meisten Bestandteile der islamischen Legende finden wir im Midr. ha-Gadol beisammen. Hier werden auch, wie in der christlichen und der islam. Legende, die Zwillingsschwestern genannt: הבל ולובדאו, קין וקנונתו. Kains Opfer wird zurückgewiesen, keine Flamme steigt herab; Kain fühlt sich gedemütigt. Anfangs unterliegt Kain. A.s Blut und das Blut der Nachkommen, die er hätte haben können, schreit auf. Die Erde erzittert unter Kain. Raben lehren ihn die Verscharrung (Midr. ha-Gadol, ed. Schechter, 106, 111, 112, 113, 116). Auch der Zug, den Thalabi ausführt, daß die Bäume und die Früchte trauern, findet sich in einer Handschrift De Rossis (Bubers Einleitung zum Tanch., S. 158). So zeigt auch die A.-Legende die Wechselwirkung zwischen Agada und islamischer Weiterdichtung.

Beziehung zur Agada

Arabische Kommentare zu Sure 5, 30–35,; *Tabari*, Annales, ed. De Goeje, Leiden I, 1, 137–152; *Thalabi*, Kissas al-anbija, Kap. von Kabil und Habil; *Ibn al-Athir*, Tarich al-Kamil I, 17–20; *Al-Kissai*, Kissas al-anbija, ed. Eisenberg I, 72, 73; *Geiger*, Was hat Mohammed usw. 1902², 101–103; *M. Grünbaum*, Neue Beiträge 67–72; *S. Poznanski*, ZAW 1905, 340; *R. Gottheil*, JE I, 49; *Eisenberg*, Enz. Isl. II, 198; *V. Aptowitzer*, Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur, Wien-Leipzig 1923, S. 19, 21, 41f., 52–55, 59–68 und Anmerkungen; *J. Horovitz*, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, S. 131.

G. W. B. H.

ABEL (אבל = Aue, Wiese), allein und in Zusammensetzungen Name mehrerer Orte Palästinas, die in der Bibel, in der Mischna und im Talmud erwähnt werden:

1. A. Bet Maacha (אבל בית מעכה), Stadt im Norden Palästinas, zum ersten Male zur Zeit Davids (II. Sam. 20, 14ff.) als Fluchtort Scheba ben Bichris erwähnt. (Ob der Ausdruck עיר ואם V. 19 „Mutterstadt" bedeutet und eine Bezeichnung A.s sein soll, ist unsicher). I. Kön. 15, 20; II. Chr. 16, 4 heißt dieselbe Stadt A. Majim (Wasseraue), vielleicht weil das Gebiet von A. rings von Flüssen umschlossen war. Die Wiedergabe des Targum zur Chronikstelle, die eine Aussprache A. mi-Jam (im Westen) voraussetzt, gibt keinen passenden Sinn. Hier und II. Kön. 15, 29 wird A. neben Ijon genannt. Dies weist in die Gegend des Merdsch (Aue, Flur) Ajjun, der Ebene am Fuße des Hermon, südlich deren sich der alte Name in der Ortsbezeichnung Abil el-Kamech

erhalten hat. Ist der Text von II. Sam. 20, 14 verläßlich (s. aber die Kommentare), wo von „A. und Bet Maacha" die Rede ist, so wäre zwischen A. und Bet Maacha zu unterscheiden.

2. A. Keramim (אבל כרמים) im Lande der Ammoniter (Richt. 11, 33). Der Kirchenvater Eusebius (32, 14–16) kannte noch den Ort, der damals ein Dorf war, 7 Meilen von Rabbat Ammon entfernt. Vielleicht, weil der hebräische Name A. nicht markant genug war, geriet er im Laufe der Zeit in Vergessenheit. Das in der Baraita Pes. 53a genannte A. ist mit A. Keramim nicht identisch (gegen Raschi, z. St.; s. u. 9).

3. A. Mechola (אבל מחולה) in der Jordansteppe, unweit von Bet Schean. Die von Gideon überfallenen Midjaniter flohen „bis Bet ha-Schitta nach Zerera zu bis an den Rand (das Ufer?) von A." (Richt. 7, 22). Bet ha-Schitta, heute Schatta, liegt nordwestlich von Bet Schean; die Stelle ist wohl so zu verstehen, daß die Midjaniter nach Bet ha-Schitta und von dort nach Zerera (bei Karn Sartabe) flohen und A. M. zwischen diesen beiden Orten gelegen war. Auch nach I. Kön. 4, 12 verläuft die Grenze eines palästinensischen Gaues zur Zeit Salomos von Bet Schean über A. M. Aus A. M. stammen Adriel der Mecholite, der Gatte der Merab, einer Tochter Sauls (I. Sam. 18, 19; vgl. II. Sam. 21, 8) und der Prophet Elischa (I. Kön. 19, 16). Nach Eusebius (Onom. 34, 20) lag es 10 römische Meilen von Skythopolis (Bet Schean) entfernt; man hat es daraufhin mit Tell el-Hammi identifiziert. Diese Identifizierung ist unmöglich, wenn Hieronymus' Angabe (35, 19) richtig ist, wonach es 10 Meilen östlich von Skythopolis lag.

4. A. Mizrajim (אבל מצרים) „jenseits des Jordan", dessen Name Gen. 50, 11 als Ort der Trauer über Jakob gedeutet wird. Zur Zeit des Eusebius (8, 17–20) wurde die „Dornentenne" (Gen. 50, 10) von A. M., unweit des Ortes Βηθάγλα, des biblischen Bet Hogla, zwei Meilen vom Jordan, drei Meilen von Jericho entfernt, angegeben, also bei Kasr Hadschle. Vielleicht bedeutet danach בעבר הירדן nicht „jenseits (östlich) des Jordans", sondern: am Jordan (s. die Kommentare).

5. A. ha-Schittim (אבל השטים), Lagerplatz Israels im Moabiterlande gegenüber Jericho (Num. 33, 49; Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1; Micha 6, 5 nur Schittim genannt, wohl wegen der dort vorhandenen Akazienbäume). Nach Josephus (Ant. V, 1, 1; BJ II, 13, 2) lag es 60 Stadien vom Jordan und hieß zu seiner Zeit Abila. Nach der tannaitischen Überlieferung (j. Schebi. V, 1; Sifre Debarim 337; Sota 13b) erstreckte sich das Lager der Israeliten 12 Meilen (= 3 Parasangen; Erub. 55b; Joma 75b) von A. bis Bet ha-Jeschimot. Während des großen Römerkrieges wohnten dort Juden. Bet ha-Jeschimot ist die heutige Ruine Suweime, und A. ist in der Oase bei Tell-el-Kefren, nordöstlich vom Toten Meer zu suchen.

6. A. (ohne weitere Bezeichnung) unweit von Sepphoris, woher ein Kanal in die Stadt geleitet wurde (Mi. Erub. VIII, 7; Tossef. IX (VI), 26). Da Reste dieser Wasserleitung sich noch heute südöstlich von Sepphoris bis El-Meschhed befinden, ist A. in jener Gegend vielleicht bei Ain-al-Kana (= Kanalquelle) zu suchen.

7. A. Arab (אבל ערב) in Untergaliläa. Von dort stammte R. Chija aus A. Arab (Pes. 72a; Sab. 137a fehlt die Ortsbezeichnung), der Schüler des R. Meir. A. befand sich wahrscheinlich nicht weit von Arab nördlich von der Ebene Bet Netofa in Sahl Araba (= Ebene Araba).

8. Abelin oder Kefar Ublin (Abelim), der Heimatort des Josef b. Pereda (Tossef. Er. I, 2) und des R. Eleasar b. Jehuda (Tossef. Nid. XIX, 18; Seb. II, 2), Pluralform von Abel. Heute Abelin westlich von der Ebene Bet Netofa.

9. A. in Transjordanien, 12 Meilen östlich von Gadara, eine wichtige durch ihren Wein berühmte Stadt (Eusebius 32, 16), wohl mit der in der Baraita (Tossef. Schebi. VII, 15; Pes. 53a) ihrer Reben wegen erwähnten Stadt A. identisch. Heute Tell Abil nordöstlich von Mukeis (Gadara). Die Umgebung der letztgenannten Stadt heißt in der Agada Abelin (Pessik. R. K. 66a).

10. A. = Abila Lysaniae s. Abila, Abilene.

Zu den ersten fünf Namen s. *Guthe*, Wb., S. 2; *Buhl*, Geogr. 79 u. ö.; zu 3.: *Hölscher*, ZDPV 1910, 16; *Dalman*, PJB 1912, 34; zu 4.: *Karte von Medaba*; *Thomsen*, Loca Sancta 37; zu 5.: *Klein*, Eber ha-Jarden ha-Jehudi 23, 74 (Pal. Stud. III); zu 6.–9.: *idem*, Maamarim Schonim la-Chakirat Erez Jisrael 40ff. (Pal. Stud. II); zu 10.: *Schürer* I⁵, 716ff.; zu 1–10 auch *Horowitz*, Erez Jisrael I, 1ff.

T. S. Kl.

ABEL, SALOMO BEN KALMAN HA-LEVI (1857–1886), Ethiker und Dichter; geb. am 28. März 1857 (3. Nissan 5617) in Nowomjesto-Sugint (Litauen), gest. am 11. Dezember 1886 (14. Kislew 5647) in Telschi, kaum dreißig Jahre alt. Er war ein Enkel Abrahams, des Bruders des Gaon Elijahu aus Wilna, und mit diesem geistesverwandt. Als gründlicher Kenner des Talmud und der Dezisoren, hatte er Sinn auch für Sprachkunde und andere Zweige des allgemeinen Wissens, mit denen er sich gerne beschäftigte; er schrieb eine Anzahl von hebr. Gedichten. Eine seiner Arbeiten, „Toledot Chajje ha-Zemachim", erschien in Brills „ha-Lebanon", Jg. XI. A. hielt in der Jeschiba zu Telschi Vorträge und war bemüht, seinen Hörern nicht allein Wissen zu vermitteln, sondern sie

auch zu edler Gesinnung und zu edlem Tun zu erziehen. A. war ein guter Kenner der Nationalökonomie und ein literarisch tätiger Gegner des Sozialismus und Anarchismus. — Von seinen zahlreichen Schriften erschien nach seinem Tode bloß: „Bet Schelomo“ (Wilna 1893), eine Zusammenstellung der das geschäftliche und gesellschaftliche Leben betreffenden Vorschriften, wie Wohltätigkeit, Handel, Erbschaft usw., die er aber nicht bloß halachisch behandelt, sondern auch vom Standpunkte der Ethik beleuchtet. Das Werk ist auch stilistisch wertvoll.

ha-Assif IV (1887), S. 64f. der ersten Abt.

B.

ABELE ZION (אבלי ציון = die um Zion Trauernden), jüdische Sekte in Jerusalem, deren Angehörige ständig um die Zerstörung des Tempels trauerten und um Erlösung beteten. Der ausdrücklichen Bezeichnung „Abele Zion“ (auch „Abele Jeruschalajim“ u. ä.) begegnen wir erst nach der Eroberung Palästinas durch die Araber (634–640). Wir lesen aber bereits im Talmud von Leuten in der ersten Generation nach der Zerstörung des zweiten Tempels, die aus Trauer um den Tempel dem Fleisch- und Weingenuß entsagten. R. Josua b. Chananja wies sie zurecht, indem er darauf hinwies, daß ein Übermaß an Trauer für die jüdische Gesamtheit unerträglich sei, und empfahl ihnen, ihre tiefe Trauer um den Tempel durch gewisse Äußerlichkeiten, wie Unterlassung der vollen Ausschmükkung ihrer Häuser usw., zu bekunden (B. Bat. 60b). R. Ismael b. Elischa stimmte R. Josua in der Praxis zu, bekannte aber selbst, daß es sich im Hinblick auf das Nationalunglück eigentlich geziemen würde, dem Fleisch- und Weingenusse zu entsagen (ibid.). Möglicherweise blieb in Jerusalem nach der Zerstörung der Stadt eine kleine jüdische Gemeinde bestehen, die nach den oben erwähnten Grundsätzen lebte. Nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes unter Hadrian wurde den Juden verboten, Jerusalem, das damals Aelia Capitolina hieß, zu betreten (vielleicht hatten sie jedoch zur Zeit des R. Jehuda ha-Nassi dort wieder Zutritt). Die christlichen Kaiser seit Konstantin erneuerten das Verbot, wovon jedoch für den 9. Ab eine Ausnahme gemacht wurde. Unter den Trauernden, die sich am 9. Ab vor den Trümmern des Tempels versammelten, scheinen auch Angehörige der A.-Sekte gewesen zu sein. Nach der arabischen Eroberung und der Freigabe Jerusalems für die Juden siedelten dorthin fromme Asketen über, die zur A.-Bewegung gehörten. Die Namen ihrer Führer sind unbekannt. Die A. waren eine Art Genossenschaft strenger Asketen, die von der öffentlichen Meinung als weltfremde Sonderlinge und Träumer verspottet wurden; sie neigten anscheinend auch zur Mystik, erwarteten stündlich die Ankunft des Messias, betrachteten alle politischen Ereignisse von diesem Gesichtspunkt, und es ist anzunehmen, daß eine Reihe mystisch-eschatologischer Schriften („Otot ha-Maschiach“; „Nistarot de-R. Schimon bar Jochai“; „Tefillot R. Schimon bar Jochai“ u. ä.) unter dem Einflusse dieser Sekte entstanden ist. Vielleicht gehörte auch der um 845 lebende Verfasser der „Pessikta Rabbati“ zu den A.; jedenfalls schätzte er sie sehr hoch und meinte (ed. Friedmann 158a und b), daß sich die Schriftstelle Jes. 61, 3 auf die A. beziehe.

Die A. waren meist sehr arm, da sie keinerlei Handel oder Handwerk trieben; ihren Lebensunterhalt bestritten sie zum Teil von Spenden aus der Diaspora. Achimaaz aus Oria berichtet in seiner Chronik von Paltiel, dem ersten ägyptischen Nagid, daß er anläßlich seines Aufenthaltes in Fostat (um 969) am Versöhnungstage tausend Denare zugunsten der „Abele Bet Olamim“ (Trauernden um das Tempelheiligtum) spendete; nach seinem Tode brachte sein Sohn und Nachfolger Samuel die Gebeine seiner Eltern zur Bestattung nach Jerusalem und stiftete ebenfalls eine bedeutende Summe zugunsten der „Abele ha-Hechal“. Nach der Einnahme Jerusalems durch die Seldschucken (1071) verlieren sich die Spuren der A. Die Einnahme der Stadt durch die Kreuzfahrer (1099) machte vollends der dortigen jüdischen Siedlung ein Ende. Nach den Siegen Saladins (1187–1192) siedelten sich in Jerusalem von neuem Juden an, aber die Sekte der A. tauchte nicht wieder auf. Die Periode der A. erstreckte sich also von der Mitte des 7. bis gegen Ende des 11. Jhts. Erst um jene Zeit wurde in die Benediktion „Nachem“ (im Minchagebet des 9. Ab) der Zusatz „die Trauernden Zions und Jerusalems“ eingefügt, der sowohl in der ursprünglichen Fassung (j. Ber. IV, 3, 8a), als auch in der Fassung des Seder R. Amram Gaon (ed. Frumkin II, 263) fehlt, im Machsor Vitry p. 269 jedoch bereits vorhanden ist. Dieser Zusatz befindet sich auch im Tischgebet für das Trauerhaus (s. „Halachot Kezubot“ bei Ch. M. Hurwitz: „Toratan schel Rischonim“ II, 34; Seder R. Amram, ed. Frumkin II, 1, 4, 413).

A. in der Diaspora

Die sichtbare Bekundung der Trauer um Zion war z. T. auch in der Diaspora verbreitet. Achimaaz berichtet über seine Ahnen B. Chananel, R. Schefatja und R. Amittai b. R. Schefatja (um die Mitte des 9. Jhts.), daß sie um die Zerstörung

des Tempels und um das Exil ständig trauerten. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß sie an den Bräuchen der A. festhielten. Jedoch berichtet Benjamin aus Tudela im 2. Teile seiner Reisebeschreibungen (Sefer Massaot, ed. Adler 72), daß es zu seinen Lebzeiten in Deutschland „Trauernde um Zion und Jerusalem" gegeben habe, die immer schwarz gekleidet gingen; unter den jemenitischen Juden (ibid. 47) gäbe es sogar „Enthaltsame und um Zion und Jerusalem Trauernde", die dem Fleisch und Weingenuß entsagten (genau wie die A. unmittelbar nach der Tempelzerstörung), sich ebenfalls schwarz kleideten, Höhlen und Ruinen bewohnten und ständig, mit Ausnahme der Sabbate und Festtage, fasteten und um Erlösung beteten. R. Benjamin scheint diese Juden in Deutschland und Jemen nicht selbst besucht zu haben, vielmehr scheint die Schilderung der A. in Deutschland dem Bericht eines früheren Reisenden entnommen zu sein; vgl. Schechter, Studies in Judaism III, 6–7.

A. bei den Karäern

Auch die Karäer, die sich in Jerusalem zu Beginn des 9. Jhts. ansiedelten, nahmen die Bräuche der A. an. Ihre Führer betonen, daß die ganze Einwanderung nach Jerusalem diesen Zweck verfolgen sollte. Sie enthielten sich des Fleisch- und Weingenusses, und viele karäische Autoren sind geradezu der Meinung, daß der Fleischgenuß nur zur Zeit des Tempels, als geopfert wurde, religionsgesetzlich gestattet war. Da die Karäer ihre Trauer um Jerusalem besonders betonen, nehmen manche Forscher an, daß die Bezeichnung „Abele Zion" sich ausschließlich auf die karäische Sekte beziehe. Aus der obigen Darstellung geht jedoch hervor, daß die Sekte der A. älter ist als das Karäertum.

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs I, 47–49 (über die Karäer 59–61); *idem*, ha-Tekufa XXIII, 246–250; *idem*, JQR NS XII, 257–291 (Ms. aus der Genisa, Aufruf an die Karäer von einem ihrer ersten Führer); *idem*, JQR NS, XII, 479–480; vgl. 271; *Sahl b. Mazliach*, Vorwort zum Sefer ha-Mizwot (veröffentlicht von Harkavy in ha-Meliz 1879, p. 639ff.); *idem*, Tochachat Megulla (Pinsker, Lik. Kadm., Anhang, p. 30ff.); *Poznanski*, Reschit Hitjaschebut ha-Karaim bi-Jeruschalajim, Jeruschalajim von Luncz X, 83ff.; *idem*, REJ LX,309.

J. N. S. J. M.

ABELES, SIEGFRIED, Pädagoge und Schriftsteller, geb. 15. Jan. 1884 in Wien. A. widmete sich literarischer Tätigkeit und Fragen der Kindererziehung. Während des Weltkrieges (1914–18) befaßte er sich mit der Ausbildung Kriegsblinder und schrieb: „Die kaufmännische Ausbildung der Kriegsblinden" (1917) und „Die hebräischen Blindenschriftsysteme" (1918). Nach dem Kriege leitete A. die Heimstätten und Kindergärten des Vereins „Jüdische Kinderfreunde" in Wien. A. bearbeitete auch jüdische Kindermärchen. 1922 veröffentlichte er „Tams Reise durch die jüdische Märchenwelt"; ferner „Altjüdische Märchenmotive" (im Jüd. Nationalkalender, Wien 5682).

W.

ABELES, SIMON, ein zwölfjähriger Knabe, der am 2. Februar 1694 von seinem Vater Lazarus, einem Handschuhhändler aus vornehmer jüdischer Familie in Prag, ermordet worden sein soll, weil er sich taufen lassen wollte. Lazarus wurde ins Gefängnis geworfen und soll sich da an den Riemen seiner Philakterien erhängt haben. Der Leichnam des Simon wurde unter großen Feierlichkeiten in der Teynkirche in Prag beigesetzt. Die Exekution fand an einem Sabbat statt. Der ganze Vorgang ist noch nicht historisch-kritisch beleuchtet.

Eder, Mannhafte Beständigkeit des zwölfjährigen Knaben Simon Abeles, Prag 1694; *Processus inquisitorius ... Simon Abeles*, Prag 1728; *AZJ* 1841, S. 514; *HB* I, 121.

W. S. L.

ABELI (litauisch Obeliai), Städtchen in Litauen. Der jüdische Friedhof in A., der 400 Jahre alt sein soll, wurde während des Weltkrieges (1914–18) zerstört. Als die russischen Truppen im Frühjahr 1915 den Rückzug antraten, war A. Schauplatz eines Pogroms. Die jüdische Bevölkerung, deren Zahl nach der Volkszählung 1897 652 betrug, zählte 1920 760 Seelen (67% der Gesamtbevölkerung).

Mitteilungen des Ministeriums für jüd. Angelegenheiten in Litauen (handschriftl. Material); *Jewr. Enz.* I.

W.

ABELMANN, ILJA (1866–1898), Astronom, geb. in Dünaburg 1866. Nach Beendigung der Universitätsstudien in Moskau und in Berlin arbeitete A. im Observatorium von Pulkowo. A. behandelte in seinen Arbeiten vor allem Fragen der Meteorbewegungen; er veröffentlichte u. a. eine Schrift: „O dwishenii niekotorych meteornych potokow" (Über die Bewegung einiger Meteorschwärme, 1898) und schrieb eine Reihe von Aufsätzen in den „Astronomischen Nachrichten" und anderen russischen Zeitschriften. A. war Mitglied der Russischen Astronomischen Gesellschaft in Petersburg. Er starb am 29. Dez. 1898 in Wilna.

Jewr. Enz. I.

W.

ABELSON, J., Rabbiner und Schriftsteller, geb. 1873 in Merthyr Tydfil. A. bekleidete Rabbiner-

posten in Cardiff und Bristol und war auch pädagogisch tätig; er war Direktor des „Aria College“ in Portsmouth. A. ist (1927) Rabbiner der Great Synagogue in Leeds. Er schrieb folgende Bücher: „The Immanence of God in Rabbinical Literature“, „Jewish Mysticism“ und „Maimonides on the Jewish Creed“.

Jew. Year Book 1903–4, 1922; *G. Scholem*, Bibliographia Cabbalistica 1927, Nr. 2.

W.

ABENABEZ (אבן עבאם), **MOSE,** Kaufmann und Dichter aus Saragossa. Er gehörte während der Jahre 1380–1420 wiederholt dem Vorstand der jüdischen Gemeinde von Saragossa an. A. war in seinem Kreis einer der tatkräftigsten Vertreter des Judentums und spielte während der Disputation von Tortosa (1413–14) als Sprecher der Juden eine hervorragende Rolle. Viele seiner Gedichte sind in den Gedichtsammlungen seines Freundes Salomo Da-Piera erhalten. Mit diesem führte er auch einen ausgedehnten Briefwechsel in hebräischer und spanischer Sprache. Eines seiner Gedichte ist an Saadja Longo gerichtet. Nach Carmoly war A. einer der בעלי חברה מדרש השיר. — Steinschneider bestreitet die Identität dieses A. mit dem von Isaak b. Scheschet erwähnten.

M. Serrano y Sanz, Origenes de la Dominacion española en America, Madrid 1918, p. 453 und Ap. 4. 9, 11–16 u. 22; *HB* XIV, 79f.; *Ehrle*, Martin de Alpartils Chronica actitatorum temporibus D. Benedicti XIII (Quellen und Forschungen aus d. Gebiet d. Geschichte XII) 1906, S. 507; *Baer*, MGWJ LXIX, 59.

W. F. B.

ABENARDUT s. Ardut.

ABEND s. Zeiteinteilung.

ABENDANA (אבן דנה, אבנדנא), Name einer weit verzweigten Marannenfamilie aus Spanien und Portugal, die in London und Amsterdam lebte. Nach JQR X, 520 gibt es auch einen modernen spanischen Familiennamen Abendann, der auf das ursprüngliche Abendana zurückgeht. Das älteste bekannte Mitglied dieser Familie ist Francisco Nuñez Pereyra, der vor der Inquisition aus Spanien im 17. Jht. geflohen und sich in Amsterdam niedergelassen hatte. Er heiratete eine Kusine Justa Pereyra; die aus dieser Ehe geborenen Kinder starben aber, was die Eltern dem Umstande zuschrieben, daß sie vorher das Judentum nicht angenommen hatten. Die nach der Annahme des Judentums geborenen Söhne Manuel und Abraham blieben am Leben. Pereyra nahm den Namen David an und war Mitbegründer der ersten Amsterdamer Synagoge. Er starb am 14. Febr. 1627.

Aaron A. ben Samuel di Costa (18. Jht.), hebräischer Korrektor in Amsterdam.

Abraham A. di Costa wird 1751 als Mitglied der höheren Talmudschule „Ez Chajim“ in Amsterdam genannt.

Isaak Chajim de Brito A., (1660–65. April 1760), Rabbiner in Amsterdam und Leiter der talmudischen Hochschule „Ez Chajim“. Im Vereine mit Salomon Ayllon, Daniel Israel Athias und anderen verfaßte er ein Responsenwerk „Peri Ez Chajim“ (Amsterdam 1732–33, 9 Bände). 1753 erschien seine portugiesische Predigtsammlung „Sermão exportatoria“. Er starb im 101. Lebensjahre am 5. April 1760.

Isaak A. Isaak A. (um 1650–1710) studierte in Hamburg und Leiden Medizin und ließ sich dann in Cambridge nieder. Aus den alten Aufzeichnungen des Trinity College ist zu ersehen, daß ein Jude Abendana 1664–1666 je 6 £ erhielt, dabei aber keinen eigenen Lehrstuhl besaß. Um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, sah er sich gezwungen, der Universität seine lateinische Übersetzung der Mischna zu verkaufen. Dieses Werk umfaßt sechs umfangreiche Quartbände und befindet sich als Manuskript in der Univers.-Bibliothek von Cambridge. 1676 übersiedelte er, darüber verstimmt, daß seine Übersetzung nicht gedruckt wurde, als Lektor der hebr. Sprache und Literatur nach Oxford, wo er zum Präsidenten des Hertford College in nähere Beziehungen trat, dem er auch seine „Jüdischen Kalender“ aus den Jahren 1695 und 96 dedizierte. Die darin enthaltenen kleineren Aufsätze wurden von A. umgearbeitet und als großes Werk: „Discourses on the Ecclesiastical and Civil Polity of the Jews“ publiziert (1706). Er stand in enger Korrespondenz mit den christlichen Gelehrten seiner Zeit.

Jakob A. Jakob A. (1630–1695) war der älteste Sohn Josef A.s und besuchte die Rabbinerschule „de los Pintos“ zu Rotterdam. 1655 wurde er als Rabbiner nach Amsterdam berufen, wo er gleich nach seinem Amtsantritte am 3. Mai eine Gedächtnisrede auf die Märtyrer Nuñez und Almeyda Bernal hielt, die als Marannen in Cordova den Feuertod erlitten hatten (Sermon en Memoria di Abraham Nuñez Bernal, Amsterdam 1655). 1660 veröffentlichte er gemeinsam mit seinem Bruder Isaak den Bibelkommentar „Michlal Jofi“ des Salomon b. Melech nebst eigenen Anmerkungen („Leket Schikcha“, 2. Aufl. 1685). Er war der erste Jude, der von christlichen Zeitgenossen, wie Buxtorf und Cocceius, als Gelehrter anerkannt wurde. In Leiden, wo er sich kurze Zeit aufhielt, lernte er den Professor Anton Hulsius kennen, den er in seinen orientalistischen Studien unterstützte; zwischen ihnen entwickelte sich eine schriftliche Diskussion über Mischna Chag. II, 1, die vom 24. Sept. 1659 bis 16. Juni 1660 dauerte

und 1669 im Drucke erschien. Die Versuche Hulsius', ihn zum Christentum zu bekehren, veranlaßten Jakob A. zu einer spanischen Übersetzung des Kusari des Jehuda ha-Levi („Cusari, Libro de grande Sciencia y Mucha doctrina . . . traduzido . . . del ebrayco en enspañol, comentado por H. R. Jahacob Abendana", Amst. 1636). Diese Übersetzung wird sehr gelobt. 1665 hielt er die Einweihungsrede der neu errichteten Amsterdamer Synagoge, und 1680 wurde er an Stelle des verstorbenen Josua da Silva als Rabbiner nach London berufen, wo er die Mischna ins Spanische übersetzte. Er starb kinderlos und wurde auf dem portugiesischen Friedhofe in Mile End in London beerdigt.

Josef A. (Anfang des 17. Jhts.) kam als spanischer Flüchtling nach Hamburg. Er hinterließ drei Söhne: Daniel, Verfasser einer Apologie in spanischer Sprache, die in der Hamburger Stadtbibliothek aufbewahrt ist, Isaak und Jakob, die sich ebenfalls wissenschaftlich betätigten.

Manuel A., Sohn des Francisco Nuñez Pereyra, war Rabbiner in London und starb 1667.

Mordechai A. war um 1620 Mitbegründer der Hamburgischen Bank.

Siegel der Familie Abendana
(aus dem Archiv der Portugiesischen Gemeinde in Amsterdam)

Zahlreiche andere Mitglieder dieser Familie werden in G. H. de Castro, De Synagoge de Portugeesch Israeleetisch Gemeente de Amst. 1875 und Grunwald, Portugiesengräber auf deutscher Erde, S. 94f. angeführt.

MGWJ IX, 34; *REJ* XIII, 272; *Steinschneider-Festschrift* 89 ff.; *Rose*, Biogr. Dict. I. 49; *Kayserling*, Bibl. Esp., S. 1 ff.; *Transactions of the Jew. Histor. Soc. of Engl.* VIII, 98 ff.; X, 221 ff.; *Soncino-Blätter* I, 202 ff. *J. Abrahams*, Note on Isaac Abendana, Transact. Jew. Hist. Soc. X (1924), S. 221 bis 224.

E.

ABENDGEBET s. Maarib.

ABENDMAHL, HEILIGES (Herrnmahl), eines der Sakramente der christlichen Kirchen. In seiner heutigen Gestalt ist es das Produkt einer längeren Entwicklung, deren Einzelstadien sich genau verfolgen lassen, und in allen diesen Stadien ist eine Anlehnung an jüdische religiöse Bräuche, Kultformen und Liturgien festzustellen. Der Zusammenhang des A. mit den Mahlzeiten der frommen Bruderschaften im Judentum und der Mysterienkulte sei an dieser Stelle nur kurz erwähnt. Die Anfänge des A. als einer judenchristlichen Institution reichen in die apostolische Zeit zurück. Paulus, I. Kor. 11, 25, setzt es schon voraus und versteht es als das von Jesus gestiftete Gedächtnismahl. Die eine älteste Form, wie sie in der Apostelgeschichte und sonstigen alten Quellen erwähnt wird, besteht darin, daß der Leiter der Gemeinde zu Beginn der Mahlzeit den Segen spricht, das Brot bricht und Stücke davon unter die Tischgenossen verteilt. Die Kommunion wurde dabei nur mit Brot vollzogen oder auch mit Wasser, wie es von den Ebioniten (Juden-Christen) noch im vierten Jht. bezeugt wird (Epiphanius, Haereses XXX, 16). Die andere Form (Paulus, I. Kor. 11, 20ff.) fügt den Segen über den Becher und das Tischdankgebet hinzu. Die „Didache" endlich, eine Schrift aus dem Anfang des 2. Jhts., beschreibt die „Eucharistie" als ein Mahl der Vollchristen (getaufter, zum Unterschied von noch nicht getauften Proselyten), das mit den beiden Segen (über Wein und Brot) beginnt und mit einem Dankgebet schließt; die Gebete sind mit dem christlichen Bekenntnis zu der durch das Erscheinen des Messias bereits eingetretenen Erlösung verbunden und entsprechend geändert. Die Form jedoch blieb dieselbe.

Nach der „Didache", welche das älteste für uns erhaltene Ritualformular gibt, (Kap. IX, X) zerfällt das Abendmahl in drei Teile. 1. Es beginnt mit dem Segensspruch über den Wein: „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David, mit welchem Du uns durch Deinen Knecht Jesus bekannt gemacht hast; Dir die Ehre in Ewigkeit". Der Segensspruch über den Wein: „Gelobt seist Du Ewiger, König der Welt, der Du erschaffen hast die Frucht des Weinstockes" wird hier mit Ps. 80, 15: „O, Gott Zebaot, schau doch vom Himmel herab und siehe und gedenke dieses Weinstockes" kombiniert. 2. Das Brot wird gebrochen, wobei folgender Segensspruch rezitiert wird: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, mit denen Du uns durch Deinen Knecht Jesus bekanntgemacht hast. Wie dies gebrochene Brot ursprünglich in den Bergen verstreut, dann gesammelt zu einem einzigen Ganzen wurde, so laß Deine Gemeinde (ἐκκλησία) sich sammeln aus allen vier Enden der Welt in Dein Königreich." Ähnlich im 10. Segensspruch des Achtzehngebets: „Blase in die große Posaune zu unserer Befreiung und erhebe das Panier, um unsere Zerstreuten zu sammeln und sammle Du uns aus den vier Enden der Welt." Schon in Jes. 11, 12 hat dieser Satz sein Vorbild; auch im 2. Segensspruch vor dem „Schema" des Morgengebets und im

Segenssprüche und Gebete

Mussaf-Gebet der Feiertage kommt eine ähnliche Bitte vor. 3. Das Dankgebet nach der Mahlzeit, das eine symbolische Übertragung des Begriffs der materiellen auf die geistige Nahrung enthält, lautet folgendermaßen: „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, den Du hast wohnen lassen in unserem Herzen, für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, mit der Du uns durch Deinen Knecht Jesus bekanntgemacht hast. Du, allmächtiger Gebieter, schufst alles um Deines Namens willen. Du gabst Speise und Trank den Menschen zum Genusse, damit sie Dir danken mögen, und uns hast Du geistige Speise und Trank und ewiges Leben gegeben. Gedenke, Herr, Deiner Gemeinde und befreie sie von allem Übel und mache sie vollkommen in Liebe zu Dir. Sammle sie von allen vier Winden, geheiligt für Dein Königreich, welches Du für sie bereitet hast, denn Deine Macht und Ruhm sind ewig. Mag Gnade kommen, und mag diese Welt vergehen! Hosianna, dem Gotte Davids usw.!" Alle Elemente dieses Dankgebetes sind der jüdischen Liturgie entlehnt und aus ihr in geschickter Weise frei kombiniert. Die Schilderung des Mahles entspricht den alten jüdischen Bräuchen; auch dort spricht der Leiter der Mahlzeit allein den Segen über das Brot (Ber. VI, 6). Wenn drei an einem Tisch essen, so ist es ihre Pflicht, das Dankgebet („Birkat ha-Mason") gemeinsam zu sprechen (Ber. VII, 1). „Wenn zwei beisammensitzen und Worte der Gotteslehre sprechen, so ist Gott gegenwärtig; wenn drei an einem Tische gegessen und während des Mahles Worte der Lehre gesprochen haben, so ist es, als ob sie vom Tische Gottes gegessen hätten" (Ab. III, 2. 3). Wenn man den Tischgenossen Wein nach der Mahlzeit vorsetzt, spricht einer den Segen über ihn für alle (Ber. VI, 6). Die Segenssprüche und Gebete beim Abendmahl entsprechen also den Segenssprüchen (Berachot rischonot) vor dem Genuß von Brot und Wein und dem Tischgebet (Birkat ha-Mason). Das Dankgebet ist der 2. und 3. Benediktion des überlieferten Tischgebetes Satz für Satz entlehnt. Statt der Stellen aber, die für die neuchristliche Gemeinde nicht gut paßten, wurden andere aus anderen jüdischen Gebeten entnommen und mit dem alten Bestand zu einem Ganzen vereinigt. So einige Sätze aus der Tefilla für die Feiertage und für den Neujahrstag, aus einem Sabbatgebet und aus einzelnen Sätzen der Psalmen.

Schon um d. J. 150 p. hat sich das Abendmahl aus der liturgischen privaten Mahlzeit zur kirchlichen Eucharistie (Messe) entwickelt, wurde von dem gemeinsamen Essen („Agape") abgetrennt und ist zum Hauptbestandteil der Sonntagsfeier geworden. Es wird damit in die Kirche und in die Morgenzeit verlegt und dem sonst aus der Synagoge übernommenen Gottesdienst (Schriftverlesung, Predigt, Gebet) angelehnt. Auch in dieser Form ihrer Entwicklung enthält die Eucharistie verschiedene jüdische Elemente. So teilen die „Apostol. Konstitutionen" — eine Schrift, die die Praxis der antiochenischen Kirche im 4. Jht. beschreibt — ein Gebet mit, mit dem die Feier eingeleitet wurde; dieses preist Gott als den Schöpfer der Welt und der Menschheit und zählt dann die Wohltaten und Züchtigungen, die er der Nachkommenschaft Adams zuteil werden ließ, auf. Das Gebet stammt mit wenigen Interpolationen aus Jozer und Tefilla (Bousset). Es ist auch wahrscheinlich, daß die Epiklese, die Anrufung des heiligen Geistes, im Grunde auf die Anrufung der Schechina zurückgeht (Oesterley). — Im späteren Ritus, der vom Gedanken ausgeht, daß das A. das jüdische Passahmahl ersetzt, sind viele gottesdienstliche Einzelheiten dem Passahritual nachgeahmt: so wird für das Abendmahl ungesäuertes Brot gefordert und dieses Brot wird nur aus Weizenmehl zubereitet.

Thalhofer, Hb. d. kath. Liturgik 1883–1890, II, passim; *Drews*, in PRE V³, 568; *RGG*² I, 1926 s. v.; *Oesterley*, Jewish background of the Christian liturgy (1925); *W. Bousset*, Nachrichten der Götting. Gesellsch. d. Wissensch. 1915, S. 449ff.; *Baumgarten*, Jhrb. f. Liturgiewissensch. 3 (Literatur); *G. Klein*, Der ält. christl. Katechismus 1909, 214–226; *Elbogen*, Gottesd. 107, 110.

E.

ABENHUACAR s. Wakkar, Samuel Ibn.

ABENJAEX, DON SALOMO (auch Chevalier Alvaro Mendez genannt), Kaufmann, Reisender und Staatsmann, geb. Anfang des 16. Jhts. in Tavira (Portugal). A. war, wie es scheint, mit der berühmten Marannenfamilie Mendez in Lissabon und Antwerpen verwandt. Er wurde als Goldschmied ausgebildet und war ein anerkannter Sachverständiger für Edelsteine. Um 1530 wurde er nach Indien entsandt, wohl durch Francisco und Diogo Mendez, die als Agenten für den Vertrieb der aus Indien eingeführten Waren der portugiesischen Krone tätig waren. In Indien erwarb A. großen Reichtum durch die Pacht der Diamantenfelder des Königreichs Narsinga. Um 1555 kehrte A. nach Portugal zurück und gewann dort das Vertrauen des Königs Johann III., der ihn zum Ritter des Ordens St. Jago de Compostella ernannte. Nach dem Tode des Königs ging A. nach Madrid, ließ sich aber 1564 in Florenz nieder. Um jene Zeit scheint er Konstanti-

Lebenslauf

nopel besucht zu haben, wo sein Verwandter João Miquez, Herzog von Naxos, auf der Höhe seiner Macht stand. 1569 ließ sich A. in Paris nieder, von wo aus er gelegentlich Antwerpen und London aufsuchte. Sein großer Reichtum und sein politischer Scharfsinn brachten ihn in Berührung mit den führenden Staatsmännern Frankreichs und Englands. Königin Elisabeth gewann eine hohe Meinung von ihm; König Heinrich III. von Frankreich und Katharina von Medici holten öfter seinen Rat ein. Nach dem Tode des Kardinal-Königs Heinrich von Portugal im J. 1580 unterstützte A. die Ansprüche Antonios auf den Thron und förderte die diplomatischen und militärischen Aktionen, die von England und Frankreich zugunsten dieses Prinzen unternommen wurden. Seine Bemühungen in England wurden von seinem Schwager Rodrigo Lopez, dem Leibarzt der Königin Elisabeth, unterstützt. Ende 1582 nahm A. seine Reisen wieder auf: er besuchte Venedig und Saloniki und ließ sich endlich in Konstantinopel nieder. In Saloniki bekannte sich A. öffentlich zum Judentum, ließ sich beschneiden und nahm den Namen Don Salomon Abenjaex an.

Diplomatische Stellung in Konstantinopel

A. setzte seine diplomatische Tätigkeit in Konstantinopel fort, wo er die Stellung des João Miquez nach dessen Tode im J. 1579 übernahm. Der Sultan erhob ihn zum Herzog von Metilli und Großkommissar des Hofes; ferner überließ er ihm die Stadt Tiberias, die früher im Besitze des Herzogs von Naxos war. In den Diensten des Sultans stehend, vertrat A. englische Interessen gegen Spanien. Während der Amtstätigkeit der englischen Botschafter Harborne und Barton scheint A. das Hauptwerkzeug der englischen Diplomatie in der Türkei gewesen zu sein. Das Vertrauen, das er bei Königin Elisabeth und Lord Burghley genoß, war so uneingeschränkt, daß, als Barton während eines Streites eine verleumderische Geschichte über A. verbreitete, die Königin mit der offiziellen Unterstützung des Lord-Schatzmeisters den Botschafter desavouierte und an den Sultan ein Schreiben richtete, in dem sie den Charaktereigenschaften A.s ein hohes Lob ausstellte. Die wichtigste Aufgabe A.s in Konstantinopel war die Durchsetzung einer englisch-türkischen Allianz gegen Spanien. Obwohl es ihm nicht gelang, diese Allianz zustande zu bringen, verstand er es, gute Beziehungen zwischen England und der Türkei aufrechtzuerhalten, und er durchkreuzte viele Jahre hindurch die spanischen Pläne, die darauf hinzielten, die Neutralität des Sultans in einem englisch-spanischen Kriege zu sichern. A. erreichte, daß namhafte spanische Kräfte in Italien und im östlichen Mittelmeer festgehalten wurden, die sonst gegen England gerichtet worden wären. Im Zusammenhang mit dieser diplomatischen Aktion entsandte er zwei Gesandtschaften nach England, an deren Spitze zwei jüdische Diplomaten, Salomo Cormano (1592) und Jehuda Serfatim (1594) standen, die beide zu seiner Anhängerschaft gehörten. Die Verhaftung und Hinrichtung seines Schwagers Rodrigo Lopez unter der Anklage einer angeblichen Verschwörung zur Vergiftung Elisabeths erschütterte A.s Beziehungen zu London, während er seinen Einfluß an der Pforte nach wie vor behauptete. Spanien ergriff 1597 die Gelegenheit, eine Mission nach Konstantinopel zu entsenden, um seine Gunst zu gewinnen, aber er lehnte es ab, die spanischen Vorschläge eines Neutralitätsvertrages in Erwägung zu ziehen, obwohl er über einen Gefangenenaustausch zwischen der Pforte und den österreichischen Habsburgern verhandelte. A. starb im hohen Alter im J. 1603.

Familie

Er war mit Margarita de Saa verheiratet und hatte zwei Söhne, Jakob und Benjamin, und eine Tochter, Hannah. Jakob, auch Francisco genannt, der sich durch streng orthodoxe jüdische Haltung auszeichnete, vertrat seinen Vater in Tiberias, wo er sehr populär war. A. hatte zwei Brüder, deren Namen in den Akten nicht überliefert sind, und drei Schwestern: Blanca, die in Spanien starb und einen Sohn, Alvarez Mendes Pinto in Antwerpen, hinterließ, Maria Gomes, die Nicolas Rodrigues Devora aus Antwerpen heiratete und 1607 kinderlos starb, und Katharina, auch Dona Esther genannt, die Rodrigo Lopez' Bruder, Diego Lopes Alleman (auch Jakob Alleman aus Venedig genannt) heiratete und eine zahlreiche Familie hinterließ.

Giovanni Botero, Le Relazioni Universali 1596, Teil III: De Giudei (deutsche Ausgabe: Johannis Boteri, Allgemeine Historische Weltbeschreibung, München 1611, III. Buch, S. 370); *Lucien Wolf*, Jews in Elizabethan England, London 1927.

W. L. W.

ABENSUR (Abençur, אבן־צור), portugiesische Familie in Hamburg, von der mehrere Mitglieder aus der zweiten Hälfte des 17. Jhts. bekannt sind. Josua A. war 1660 Vorsteher der Talmud-Tora, 1666–67 Schatzmeister der Gemeinde, und hatte als solcher den Synagogenbau zu beaufsichtigen. Ob er oder ein gleichnamiger A. aus Glückstadt für diese Gemeinde 1670 bei der Regierung in Kopenhagen vorstellig war, läßt sich nicht feststellen.

Daniel A., der ein Tabakgeschäft betrieb, beherbergte 1665 den wegen einer Epidemie aus

London nach Hamburg geflüchteten Chacham Jakob Sasportas. 1670 wird er mit 50 Mark zu den Gemeindebeiträgen herangezogen. — David A., der dem polnischen König Johann Sobieski eine größere Summe geliehen hatte, wurde polnischer Resident in Hamburg. An ihn wandte sich de Barrios mit einer Bitte um Unterstützung und eine Empfehlung an den König von Polen (Kayserling, Sephardim 286). A. starb 1729. Wahrscheinlich war Jakob A., gleichfalls polnischer Resident in Hamburg, sein Sohn. 1701 beschwerte sich der Vorstand der Gemeinde, daß er einen privaten Gottesdienst in seinem Hause eingeführt hatte. — Viele Mitglieder der Familie A. sind auf dem portugiesischen Friedhof in Altona beigesetzt.

Grunwald, Portugiesengräber 95; *Aus dem Protokollbuch der port. jüd. Gemeinde*, Jahrb. Jüd. Lit. Ges. VIII–XIII. E.

ABENSUR, ISAAK AARON, Bankier, geb. 1861 in Tanger. Durch einen besonderen Parlamentsakt wurde A. 1896 als britischer Bürger naturalisiert. Er ist britisches Mitglied der Gesetzgebenden Körperschaft in Tanger und Vizepräsident der britischen Handelskammer daselbst.

Who's Who 1927.

W.

ABERGLAUBE. Als A. wird der Volksglaube bezeichnet, insofern er neben der offiziellen Religion einhergeht und von ihr nicht sanktioniert wird. Oft befindet sich der A. im Gegensatz zum Lehrinhalt dieser offiziellen Religion und wird von ihr bekämpft.

A. bei den alten Hebräern

Bei den alten Hebräern finden sich zahlreiche Elemente des Volksglaubens der altsemitischen Völker sowie ihrer Nachbarn. Der monotheistische Glaube hat jahrhundertelang nicht vermocht, in den breiten Schichten des Volkes Wurzel zu fassen; sie hielten vielfach an den religiösen Vorstellungen der Nachbarvölker fest, die von der jüdischen Religion als A. angesehen und darum bereits im Pentateuch scharf bekämpft werden. Insbesondere richtete sich die ganze Strenge des Gesetzes gegen das weit verbreitete Zauberwesen, das vorwiegend von Frauen ausgeübt wurde; so heißt es (Ex. 22, 17): „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen". Die Tora stellt jedoch die Realität der Zauberei nicht in Abrede; die ägyptischen Zauberer vollführten nach dem biblischen Berichte wunderbare Taten (Ex. 7, 11, 22; 8, 7). Die Zauberei wird als „Greuel vor Jhwh" gekennzeichnet (Deut. 18, 12); denn der Jude soll sein Schicksal lediglich in die Hände Gottes legen: „Ganz sollst du mit Jhwh deinem Gott sein" (ibid. 13), und jeder Versuch, der göttlichen Fügung durch Zufluchtnahme zu anderen geheimen Kräften zu entgehen, wurde als Auflehnung gegen Gott angesehen. Auch das Befragen von Orakeln und die Nekromantie betrachtet die Tora als Greuel, für die die alten Kanaanäer durch den Verlust ihres Landes bestraft worden waren. Statt der Orakel sollte man sich an die Propheten, die die Zukunft nach dem Worte Gottes verkündeten (ibid. 9–15), oder an die Urim und Tummim (s. d.) wenden. Die Propheten scheinen dem Zauberwesen jegliche Realität abzusprechen; so z. B. Jesaja, der sich gegen die Wahrsagerei wendet (Jes. 8, 19). Secharja sagt: „Denn die Orakel redeten Unsinn, und die Zauberer sahen Lüge, und die Träume reden falsch: sie spenden eitlen Trost" (Sech. 10, 2). Auch der Dämonenglaube war im Volke verbreitet, doch ist es nicht klar, in welcher Gestalt man sich die Dämonen damals vorstellte. Offenbar sind Dämonen (שדים) und Satyrn (שעירים) identisch; das Volk stellte sich wohl darunter wilde Böcke vor. Die Tora begründet das Gebot, sämtliches Schlachtvieh im Stiftszelte als Friedensopfer darzubringen, durch den Zweck, das Volk von den Opfern an die Satyrn abzuhalten (Lev. 17, 7). An einer anderen Stelle heißt es, das Volk habe Dämonen, die nicht Gott sind, geopfert (Deut. 32, 17). Es wurden ihnen auch Menschenopfer dargebracht; selbst die eigenen Söhne und Töchter wurden ihnen zu Ehren geschlachtet (Ps. 106, 37). Es ist ersichtlich, daß die Bibel den A. im allgemeinen nicht allein als einen Wahn, sondern auch als Sittenlosigkeit im Volke bekämpft. — Der Talmud erkennt ebenfalls die Existenz von bösen Mächten (מזיקים), Geistern (רוחות) und Dämonen (שדים) sowie die Wirksamkeit der Zauberei und der Beschwörungen an.

Das Verhältnis des Talmuds zum A.

1. Geister, böse Mächte und Dämonen. Sie erfüllen die ganze Welt, und es ist nirgends der kleinste Raum vorhanden, der nicht „neun Maß böser Mächte" enthielte (Tanch., Wochenabschnitt Mischpatim); es ist jedoch dem Menschenauge nicht gegeben, diese zu sehen. Jeder Mensch hat tausend böse Mächte zu seiner Linken und zehntausend zu seiner Rechten (Ber. 6a), aber auch Schutzengel sind ihm in entsprechender Zahl zugeteilt (Num. r. 12). Die Geister werden in Hausgeister und Feldgeister eingeteilt. Manche hielten jene für gute und diese für böse Geister, andere umgekehrt (Gen. r. 20). Einige Geister sind die Söhne Adams, die er in den 130 Jahren zeugte, während derer er von seiner Frau getrennt lebte; diese werden „die Plagen der Menschensöhne" (נגעי בני אדם) genannt (ibid.). Die bösen Mächte zerfallen in viele Arten, je nach Wirksamkeit und Aussehen. Ein Dämon,

Dämonologie

der קטב מריר (Bitteres Verderben) heißt, ist so beschaffen, daß jeder, der ihn sieht, auf der Stelle sterben muß; er hat einen Kalbskopf mit einem aus der Stirn wachsenden Horn und herrscht zwischen dem 17. Tammus und dem 9. Ab (Tanch., Mischpatim), nach einer anderen Ansicht vom 1. bis zum 16. Tammus (Pes. 111b). Ein später Midrasch setzt den קטב מריר der ägyptischen Gottheit Apis gleich (Jalk., Tissa). Es gibt eine „böse Macht" mit sieben Köpfen; Rab Acha b. Jakob soll eine solche getötet haben (Kid. 29b). Die Geister, die gewöhnlich die Lüfte bewohnen, wählen sich zuweilen einen festen Wohnsitz, wobei sich ein Kampf mit dem Geiste entwickelt, der bisher den betreffenden Ort inne hatte; dieser wendet sich manchmal an die Menschen um Hilfe. So wird eine Geschichte von einem wohlwollenden Quellengeiste erzählt, den ein anderer Geist von seinem Wohnsitze vertreiben wollte, und der sich deswegen an einen frommen Mann der Stadt wandte; dieser versammelte die Stadtbewohner, die, mit Stöcken und Sensen bewaffnet, mit dem Rufe: „der unsere soll siegen!" den Eindringling vertrieben, worauf im Wasser der Quelle ein Blutstropfen sichtbar wurde (Tanch., Kedoschim). Die bösen Mächte herrschen besonders des Nachts, wenn der Mensch schläft; das beste Beschwörungsmittel gegen sie ist das Lesen des „Schema" (Ber. 5a). An erster Stelle unter den bösen Mächten stehen die Dämonen. Diese gleichen in mancher Hinsicht den Menschen, in anderen Beziehungen den Engeln: sie haben Flügel und kennen die Zukunft wie die Engel, sie essen und schlafen, vermehren sich und sterben wie die Menschen (Chag. 16a). Manche behaupten, daß die Dämonen keinen Leib besitzen, denn gerade als Gott ihren Leib erschaffen wollte, sei der Sabbat eingetreten (Gen. r. VII). Der Fürst der Dämonen ist Aschmedai; sein Wohnsitz ist in einer Zisterne, und er steigt täglich in den Himmel auf, um dort Tora zu lernen, doch befolgt er deren Gesetze nicht (Git. 68a). Manche Dämonen gehören nicht zu den bösen Mächten, und von R. Pappa wird erzählt, daß er einen Dämon hatte, der ihn bediente (Chul. 105b); solche Fälle gehören jedoch zu den Ausnahmen. In alter Zeit bewegten sich die Dämonen unter den Menschen; erst R. Chanina b. Dossa verwehrte ihnen dieses und erteilte ihnen auf ihre inständige Bitte nur die Erlaubnis, in der Nacht zum Mittwoch und Sabbat auszugehen. In diesen Nächten wandelt die „Agrat bat Machlat" mit achtzehntausend Plagegeistern umher, daher soll es der Mensch vermeiden, um diese Zeit allein auszugehen (Pes. 112b). Besonders sollen Gelehrte sich nachts vor den Dämonen in acht nehmen. Es gibt Menschen, die besonderer Obhut bedürfen, wie der Kranke, die Wöchnerin, das Brautpaar und der Trauernde (Ber. 54b). Viele Dämonen haben ihre besondere Funktion. Aschmedai, der Fürst der Dämonen, hat über die geraden Zahlen Gewalt; daher soll man keine gerade Zahl von Bechern trinken; doch reicht seine Herrschaft nur bis zur Zahl 4, während die Zauberer dieser Beschränkung nicht unterliegen. Die gerade Zahl schadet jedoch nur demjenigen, der sie sonst zu meiden pflegt (Pes. 110b). Es gibt einen Dämon, der über das Wasser herrscht; er heißt Schabriri; er kann gebannt werden, indem man die Buchstaben seines Namens in einer bestimmten Reihenfolge hersagt (Pes. 112a). Es gibt auch Dämonen, die in Bedürfnisanstalten ihr Unwesen treiben (שעירי בית הכסא Kid. 72a); sie verfolgen besonders hochgestellte Männer (Ber. 64a). Ferner sind Dämonen der Armut vorhanden; sie haben aber keine Gewalt über den, der die Brotkrumen nicht wegwirft (Chul. 105b). — Die Dämonen sind dem jüdischen Gesetze unterworfen; ein Dämon zerbrach ein Weinfaß, und Mar b. R. Aschi tat ihn in den Bann, worauf er sich zu rechtfertigen suchte; Mar b. R. Aschi verurteilte ihn zum Schadenersatz, und er erbat sich eine Frist; als er diese versäumt hatte, stellte Mar b. R. Aschi ihn deswegen zur Rede und er erwiderte, die Dämonen könnten keine gezählten Sachen an sich nehmen und um Ersatz aus anderen Gegenständen zu beschaffen, hätte es ihm an Gelegenheit gefehlt (Chul. 105b). Andererseits ruht auch der Segen nur auf Gegenständen, die nicht gezählt sind (B. Mez. 42a). Zuweilen wird der Mensch von Dämonen besessen, die mit seiner Zunge reden.

Josephus berichtet, selbst einen Mann namens Elieser gesehen zu haben, der einen solchen Dämon in Gegenwart Vespasians durch eine salomonische Beschwörung vertrieben habe. Auch im Talmud gibt es derartige Berichte (Meila 17b). Es bestehen auch halachische Vorschriften, die auf dem Dämonenglauben beruhen: wenn jemand, der in eine Zisterne gestürzt ist, den Auftrag erteilt, seiner Frau einen Scheidebrief zu geben, soll man diesen nur übergeben, wenn man den Widerschein des Spiegelbildes jenes Mannes im Wasser sehen kann, denn sonst könnte es auch ein Dämon sein, da die Dämonen sich wohl im Wasser abspiegeln, aber keinen Widerschein ihres Spiegelbildes aufweisen (Git. 66a). Man soll auch niemand bei Nacht grüßen, denn der Begrüßte könnte ein Dämon sein (Meg. 3a). Es gibt auch eine Ansicht, daß alle bösen Kräfte verschwunden seien, nachdem sich die Schechina bei der Errichtung des Stiftszeltes auf der Erde

niedergelassen habe (Tanch., Nasso); man scheint aber angenommen zu haben, daß die bösen Mächte nach der Zerstörung des Tempels auf die Erde zurückgekehrt seien, denn R. Jochanan und Resch Lakisch, von denen der obenerwähnte Ausspruch stammt, erzählen anderswo selbst Geschichten von Dämonen und Geistern.

Nach mancher talmudischen Ansicht kann die Macht der Zauberer sehr groß sein; sie kann auch den Befehlen Gottes trotzen; nur ein Mensch von besonderem Verdienst ist vor ihr geschützt (Chul. 7b). Die Zauberei bedient sich der Plagegeister (מלאכי חבלה; Ex. r. 9). Sie wurde auch in den höheren Schichten des Volkes geübt, und selbst Hohepriester des zweiten Tempels sollen einander durch Zauber getötet haben (j. Joma I, 1). Die weite Verbreitung der Zauberei führte zur Vorschrift, daß die Mitglieder des Synedrions mit dem Zauberwesen vertraut sein müssen (Sanh. 17b). Die Zauberei wurde meist von Frauen geübt, auch von jüdischen (Erub. 64b); wer einer Zauberin begegnet, unterliegt ihrer Macht, wenn er nicht einen gewissen Spruch sagt (Pes. 110a). Man glaubte aber nicht an die Möglichkeit, durch Zauber Tote zu erwecken; als Rab von solch einem Fall erzählte, erwiderte ihm R. Chija, dies sei nur eine Sinnestäuschung gewesen (Sanh. 67b). Ein Schutzmittel gegen Zauber stellt das Wasser dar; wenn jemand eine Ware in Alexandrien, das als eine Stadt von Zauberern bekannt war, kaufte, pflegte er sie durch Wasser zu prüfen; so gab Seiri einem in Alexandrien gekauften Esel Wasser zu trinken, worauf sich herausstellte, daß es in Wirklichkeit ein Brett war (ibid.). Demgegenüber finden wir im Talmud Berichte über Zauberer, die ihr Wesen auf dem Wasser trieben; so verzauberte einmal eine Frau das Schiff, auf dem sich R. Chisda und Rabba b. R. Huna befanden, weil diese sich geweigert hatten, sie mitzunehmen (Chul. 105b); ein Zauberer spaltete das Meer in Gegenwart von R. Elieser, R. Josua und R. Akiba (j. Sanh. V, 19). Alles was durch Zauber bewirkt werden kann, und noch mehr, kann und darf auch durch „heilige Mächte" bewirkt werden. Zwei Amoräer pflegten sich an jedem Rüsttag des Sabbats mit der Weltschöpfungslehre zu befassen, wodurch sie ein fettes Kalb ins Dasein riefen, das sie verzehrten (Sanh. 67b). Einmal brauchte R. Simeon b. Jochai Geld für die Armen; er sprach: „O Tal, fülle dich mit Denaren", und es geschah so (j. Ber. IX, 7). Es war sogar möglich, durch „heilige Mächte" menschliche Wesen zu erschaffen; Rabba erschuf ein solches Wesen und sandte es zu R. Seira, worauf dieser sagte: „Da du von Gelehrten geschaffen bist, kehre zum Staub zurück" (Sanh. 65b). Außer der eigentlichen Zauberei war die Wahrsagerei (Zeichendeuterei) sehr verbreitet: man deutete die Zukunft auf Grund des Verhaltens von Haustieren, Vögeln und Fischen (Sanh. 66a; nach einer anderen LA: an Hand der Bewegungen der Gestirne. Wenn einem ein Stück Brot aus dem Munde fiel, ein Stock aus der Hand fiel oder ein Hirsch über den Weg lief, wenn an ihn eine Schlange von rechts oder ein Fuchs von links herankam, bedeutet dies ebenfalls ein böses Omen; ebenso hütete man sich, am Anfang des Monats, der Woche oder des Tages Geld auszugeben (Sanh. 65b); alle diese Arten von Zukunftsdeutung sind verboten. Es gibt dagegen auch Dinge, die zwar nicht für die Zukunft gedeutet werden dürfen, jedoch als gute oder böse Zeichen gelten können, so z. B. Erfolge oder Mißerfolge nach der Einweihung eines neuen Hauses, der Geburt eines Kindes oder dem Eingehen einer Ehe (Chul. 95b). Sehr verbreitet war auch der Glaube an günstige Tage oder Stunden, an denen man eine Reise antreten oder ein Geschäft abschließen sollte (Sanh. 65b); es findet sich ein Verzeichnis der Wochentage usw., die eine Vorbedeutung für den guten oder bösen Charakter der an ihnen geborenen Menschen haben (Sab. 156a). Die Zukunft könne man auch dadurch erfahren, daß man auf dem Friedhofe übernachtet und die Gespräche der Geister belauscht (Ber. 18b). Man könne sich durch Fasten und Übernachten auf Friedhöfen einen dienstbaren Geist erwerben, der die Zukunft weissagt (Sanh. 65b). Auch in Träumen könne sich die Zukunft offenbaren; insbesondere galt dies von den Morgenträumen und den Träumen, die sich auf einen anderen bezogen, sowie von Träumen, die im Traum gedeutet worden waren; auch nichtige Träume können durch Dämonen verursacht sein; im allgemeinen konnte man Träume sehr frei auslegen (Ber. 55b).

Zauberei

Mit der Beschwörung von Schlangen und Skorpionen befaßten sich Männer, die Chabbarim Schlangenbändiger genannt wurden; solche Handlungen durften selbst am Sabbat vorgenommen werden (Sanh. 101a). Der Glaube an die Kraft dieser Beschwörungen war so groß, daß nach R. Jehuda b. Bethyra ein Mann, der in eine Grube voll Schlangen und Skorpionen gefallen war, nicht für tot erklärt werden konnte, da er möglicherweise ein Chabbar war (Tossef. Jeb. XIV). Man schrieb Amuletten (קמיעות) Heilkraft zu, sie durften auch am Sabbat getragen werden (Mi. Sab. IV, 1). Nach der Ansicht eines Gaons besteht die Kraft eines Amuletts darin, daß Engel zur Hilfe angerufen werden; es gibt Dinge, die von den Engeln auch ohne Einholung der göttlichen

Chabbar

Erlaubnis bewirkt werden können (Teschubot ha-Geonim, ed. Harkavy, Berlin 1885, S. 373). Auch der böse Blick konnte großen Schaden zufügen; nur die Nachkommen Josefs waren davor geschützt (B. Mez. 84a). Besondere Bedeutung wurde den Fingernägeln zugeschrieben. Von der Zeit der Tannaiten bis zur Gegenwart nahm man es mit dem Schneiden der Nägel sehr genau. Zu den fünf Dingen, durch die man nach R. Simeon b. Jochai das Leben verwirkt, gehört auch das Fortwerfen der abgeschnittenen Nägel auf die Straße (Nid. 17). Der Talmud begründet diesen Ausspruch damit, daß eine schwangere Frau, die darüber hinwegginge, abortieren würde. Wer die Nägel verbrennt, ist ein Frommer, wer sie vergräbt, ein Gerechter, wer sie fortwirft, ein Sünder (ibid.). Nach dem Schulchan Aruch ist derjenige, der die Nägel verbrennt, deshalb ein Frommer, weil er es tut, um die Mitmenschen vor Schaden zu schützen, obgleich er weiß, daß er dadurch selbst Schaden erleidet, vgl. Tossaf z. St. Wenn man die abgeschnittenen Nägel an einem Ort sammelt und sie nachher auf die Straße wirft, richtet man damit keinen Schaden mehr an (Mo. Kat. 18a). Im Ritualwerk Abudarhams ist ein besonderes Kapitel dem Schneiden der Nägel gewidmet. Die Reihenfolge, in der die Nägel zu schneiden sind, ist an der rechten Hand der 1., 3., 5., 2., 4., an der linken Hand der 4., 2., 5., 3., 1. Finger. Der Grund bestehe darin, daß das Schneiden in der Reihenfolge der Finger zur Armut und Vergeßlichkeit und zu Schwierigkeiten in der Erziehung der Kinder führen könnte. Doch bestehen auch abweichende Angaben für die Reihenfolge des Nägelschneidens.

Fingernägel

Es gab zahlreiche Verordnungen und Bräuche, die dazu bestimmt waren, den A. auszurotten. Es war verboten, Hähne, weil sie nach Art der Raben krächzten oder Hühner, weil sie nach Hahnenart krähten, zu schlachten u. dgl. mehr (Sab. 67b). Der Brauch, eine Kerze vor einem Toten auf der Erde anzuzünden, bezweckte die Bekämpfung des A., daß ein Licht für Tote eine Qual sei (Tossef. Sab. VII). Ein A., der eine Heilung bezweckte, wurde jedoch nicht bekämpft. Der Brauch, einem Niesenden Gesundheit zu wünschen, wurde als Amoriterbrauch gekennzeichnet (Tossef. Sab. VII); dagegen wird er in Pirke R. El. gebilligt, weil er an die Errettung vom Tode erinnere; diese Worte beruhen auf der Legende, daß bis zur Zeit Jakobs das Niesen den Tod des Menschen herbeiführte und nur dank der Fürbitte des Erzvaters diese Todesart verschwand. Im Mittelalter hielt man infolge der allgemeinen Unwissenheit ängstlich an altüberlieferten abergläubischen Bräuchen fest, die als heilig und unumstößlich galten. Die Juden übernahmen auch von den sie umgebenden Völkern viele Bräuche sowohl weltlicher, als auch religiöser Natur, wobei sie ihnen eine spezifisch jüdische Färbung zu verleihen wußten; oft nahmen sie solche Bräuche aus einem Lande ins andere mit. Viel trug zu dieser Erscheinung auch die Mystik bei, doch können wir sie keinesfalls nur bei Mystikern, sondern auch bei ernsten Forschern beobachten. So redet auch Jehuda ha-Levi dem Glauben an Dämonen das Wort (Kusari, Kap. 5, § 14). Nur wenige vermochten sich vom A. zu befreien. Im Kampf gegen den A. stand an erster Stelle Maimonides, der jeglichen Glauben an Dämonen, Zauberer u. dgl. leugnete und als leere und trügerische Wahnvorstellung bezeichnete (More Nebuchim III, Kap. 46); er ging sogar so weit, daß er in seinem „Mischne Tora" alle talmudischen Halachot ausfallen ließ, die sich auf A. gründen. Derselben Ansicht war auch Abraham Ibn Esra (Tora-Kommentar, Abschn. Kedoschim). Die große Masse der Gelehrten hielt jedoch an dem im Volke eingewurzelten A. fest. R. Hai Gaon traf den Brauch des Kapparaschlagens bei den babylonischen Juden an und bekämpfte ihn nicht. Demgegenüber schaffte R. Salomo Ben Adret viele abergläubische Gebräuche der Juden von Barcelona ab; bezüglich des Kapparaschlagens schrieb er an R. Jakob b. Machir, daß er diesen und ähnliche abergläubische Bräuche in der jüdischen Gemeinde in Barcelona abgeschafft hatte. (Responsen, T. I, § 366.) — In Deutschland war es zur Zeit des Nachmanides üblich, sich durch Beschwörungen die Dämonen dienstbar zu machen, worüber sich dieser Gelehrte sehr wunderte, denn er hielt dies für Zauberei (Responsen 183); doch er selbst glaubt auch an die Existenz der Dämonen und weiß sogar ihre Wohnstätten zu bezeichnen (Torakommentar zu den Abschnitten Jitro und Achare Mot). Dasselbe gilt übrigens auch von Salomo Ben Adret (Responsen, § 413), ebenso von R. Isaak b. Scheschet (Responsen, § 92). Im Sohar, Abschnitt Bereschit, finden sich Ausführungen über Sukkuben (weibliche) und Inkuben (männliche Dämonen). Der Glaube daran, der sich bereits in der altchristlichen Literatur (Augustinus, Civitas Dei, 16, 23 u. ö.) findet, war besonders im 16. und 17. Jht. so verbreitet, daß R. Meir von Lublin eine Anfrage erhielt, ob eine von einem Inkubus heimgesuchte Frau nicht wegen Ehebruchs von ihren Mann geschieden werden müsse (Responsen des R. Meir von Lublin, § 116); andere wollten wissen, daß die aus solcher Verbindung entspringenden Kinder von zwerghafter

Der Kampf gegen den A.

A. im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit

und affenähnlicher Gestalt seien (Manasse b. Israel, Nischmat Chaj m, Amsterdam 1652, 122b). Man kannte auch die Genealogie der Dämonen: Lilit, Naama (das Weib Aschmaruns und die Mutter Aschmedais) und Agrat bat Machalat sind die Stammütter der Dämonen, und jede ist von einem großen Gefolge von Geistern umgeben (Bachja b. Ascher Abschnitt Bereschit). Die Dämonen zerfallen in drei Kategorien: die einen gleichen Engeln, die anderen — Menschen, die dritten — Tieren (Sohar, Abschnitt Pinechas). Es gibt auch Dämonen, die gottesfürchtiger sind als die Menschen, und die den Menschen nicht schaden, wenn diese sie nicht durch Amulette reizen („Sefer ha-Malachim"). Man bediente sich der Geister, um einen Dieb oder den Verbleib einer gestohlenen Sache zu ermitteln; man verfertigte Wachskerzen mit Wergdochten, zog Kreise und sprach Beschwörungen, worauf eine Fee erschien, die an sie gestellte Fragen beantwortete. Überhaupt spielt Wachs im Zauberwesen eine große Rolle; die Figuren beim sog. Bilderzauber waren ebenfalls aus Wachs („Chochmat ha-Nefesch" 24). Es gab Bäume, die zu fällen verboten war, weil sie Harz in Gestalt von Wachstropfen aufwiesen und möglicherweise Versammlungsorte der Dämoninnen waren (Sefer Chassidim, 354). Wenn ein altes Haus niedergerissen und an seiner Stelle ein neues gebaut wurde, mußte man die Türen und Fenster genau an der Stelle der alten einsetzen (ibid.). Es galt für gefährlich, zur Zeit der Sonnenwende Wasser zu trinken, denn der Todesengel könnte es vergiftet haben (Sefer ha-Manhig). Sehr verbreitet war ferner der Glaube an Besessenheit (Gilgul, Dibbuk). R. Elieser Aschkenasi (Maasse Adonai, Abschn. „Maasse Bereschit", Kap. 2) und Gedalja Ibn Jachja erzählen darauf bezügliche Begebenheiten aus Ferrara ähnliches auch R. Salomo Levi Alkabez aus Safed (1571). Besonders viele Wundergeschichten dieser Art weiß Manasse b. Israel (Nischmat Chajim, Kap. 3) zu erzählen, wobei er sich auf christliche Gelehrte stützt. Auf Grund des damals verbreiteten A.s entstanden unzählige Volksbräuche. In einem Gedichte am Anfange des Werkes „Minchat Jehuda" oder „Der Frauenfeind" von R. Jehuda b. Isaak b. Sabbatai (Taam Sekenim 4) heißt es: „Wenn die Ehemänner auf dich einen »bösen Blick« werfen, öffne deine Hand und sage: fünf!" Der Herausgeber, R. Elieser Aschkenasi aus Tunis, bemerkt dazu: „Vielleicht spielt der Verfasser auf einen Brauch der nordafrikanischen Juden an, der darin besteht, eine Hand mit fünf Fingern an die Mauer des Hauses eines Brautpaares oder einer Wöchnerin zu malen; auch pflegt man beim Anblicke eines schönen Kindes zu sagen: bil-chamssa, d. h. ‚mit fünf'; alles das ist ein Mittel gegen den bösen Blick". — Sehr oft erhielten abergläubische Vorstellungen, indem sie zu bestimmten Bräuchen führten, den Charakter religiöser Weihe und galten daher als unverletzlich; dazu trug oft auch ihre religiöse Färbung bei. Im Laufe der Zeit vergaß man den Grund und den fremden Ursprung solcher Bräuche, und viele Verfasser von Ritualwerken nahmen sie in ihre Schriften als alte jüdische Bräuche auf.

A. in der Gegenwart

Ein großer Teil der im Mittelalter herrschenden abergläubischen Vorstellungen erhielt sich bis in die neueste Zeit. Außer altüberlieferten Vorstellungen haben die Juden der verschiedenen Länder noch andere von ihrer nichtjüdischen Umgebung übernommen. Die Amulette blieben lange Zeit sehr verbreitet, und selbst bedeutende Gelehrte, wie R. Jonathan Eibeschütz u. a., fertigten solche an. Noch heute bindet man in Litauen und Polen zum Schutze gegen den „bösen Blick" den Kindern rote Bänder um den Hals oder rote Fäden um die Hand, die meistens Stücke von Bändern bzw. Fäden sind, mit denen man das Grab Rachels gemessen hatte. Wenn ein Kind durch den „bösen Blick" erkrankt, bringt man es zu einem „weisen" Mann oder einer „weisen" Frau, die über einem Kleidungsstück des Kindes einen Geheimspruch hersagen; auf dem Heimweg darf kein Wort gesprochen werden, bis das Kleidungsstück auf das Haupt des Kindes gelegt wird (ähnliches kommt auch in der Elischa-Erzählung II. Kön. 29, 4 vor). Wenn kein „weiser" Mann vorhanden ist, wird das Auge des Kindes dreimal abgeleckt, wobei jedesmal ausgespien wird. Eltern, deren erstes Kind gestorben ist, pflegen das darauf geborene Kind nicht bei seinem Namen zu nennen, sondern es „Alter" oder „Seide" (Großvater) zu rufen, was langes Leben verheißen soll; in Polen wird zuweilen ein solches Kind bis zum Alter von elf Jahren in Weiß gekleidet. Wer durch einen bösen Blick einem anderen Schaden zufügt, muß die betreffende Person rühmen (Sohar, Abschnitt Balak). Ein schönes Kind erhält zum Schutze gegen den „bösen Blick" einen häßlichen Beinamen und trägt eine „Kammea", die in Süddeutschland aus einem kleinen Säckchen besteht, worin eine alte Münze, etwas Salz und Mazza liegt. Man darf weder eine Person noch irgendeine Sache übermäßig rühmen, ohne dabei „unbeschrien, unberufen" zu sagen. — Die primitive Sitte, einen Kranken mit einem Toten in Berührung zu bringen, um sich dessen unheimliche Kräfte zu verschaffen, wirkte ebenfalls im jüdischen Volksglauben nach. Man legt die Hand eines Toten, der am Sabbat gestorben ist, auf die Milzgegend des Kranken und spricht: „Wie diese

Hand vertrocknet ist, vertrockne auch die Milz des Kranken." Vom Grabhügel eines hervorragenden Rabbi pflegte man Staub zu nehmen als Heilmittel gegen Fieber (vgl. Sanh. 47 b). Noch heute wird in Osteuropa der Brauch geübt, daß, wenn ein Jude schwer krank ist, eine ältere Frau auf den Grabstein eines verstorbenen Frommen ein Tuch legt, das sie dann wieder wegnimmt und unter das Kissen des Kranken steckt. Vor Zahnschmerzen pflegt man sich zu schützen, indem man während Neumond dreimal vor dem Monde tanzt und dabei spricht: „So wie ich jetzt vor dir tanze und dich nicht berühren kann, so möge auch der Zahnschmerz mich nicht befallen". Als bewährtes Mittel gegen Keuchhusten gilt es, das kranke Kind durch sieben Felder zu führen; noch besser ist es, wenn diese Felder durch sieben Bäche oder Teiche unterbrochen werden (bereits der Talmud kennt die wunderwirkende Kraft der Zahl 7). Ein Kind, das einen Zahn verloren hat, wirft diesen an einen Ort, wo Mäuse vorhanden sind, und spricht dabei dreimal: „Maus, Maus, komm heraus, nimm den Zahn, den beinernen, gib mir einen eisernen!" Jedes Ereignis am Sabbatausgang ist bedeutsam; wenn jemand um diese Zeit einem Menschen mit einem leeren Kruge begegnet oder irgendeinen Schaden erleidet, muß dies als böses Omen für die ganze Woche ansehen. Der Dienstag gilt als glücklicher Tag (da es im Schöpfungsbericht von diesem Tag zweimal heißt: „daß es gut war"), der Montag und der Mittwoch gelten als Unglückstage, an denen man nichts Neues unternimmt. Als Glückszeichen gilt ein über der Haustür genageltes Hufeisen. Man ist darauf bedacht, eine Hochzeit bei zunehmendem Monde zu halten, obwohl das „Sefer Mizwot Katan" diesen Brauch als Zeichendeuterei bekämpft. Die vier Wände des Zimmers, in dem sich eine Wöchnerin befindet, werden mit „Kindbettzetteln" beklebt, worin man die Engel beschwört, das Kind vor der Dämonin Lilit zu beschützen. Der Brauch stammt wohl aus dem „Alphabet des Ben-Sira", dessen Verfasser ein arabischer Jude war. In der Nacht vor der Beschneidungsfeier wird im Hause der Wöchnerin Tora gelernt, um das Kind vor der bösen Macht zu beschützen, die es dem Schutze der Heiligkeit entziehen will. Man läßt ein Kind nicht durch ein Fenster ins Zimmer steigen, denn dies soll es am Wachsen hindern; hat das Kind dies getan, so läßt man es denselben Weg zurückgehen; aus demselben Grunde schreitet man auch nicht über ein Kind hinüber. Bis zum Alter von zwei Jahren werden einem Kinde weder Haare noch Nägel geschnitten; desgleichen läßt man es nicht in einen Spiegel schauen, solange es noch keine Zähne hat. Wenn man etwas an einem Kleide näht, das ein Mensch anhat, soll dieser den Zipfel dieses Kleides oder sonst etwas im Munde halten, damit sein Gedächtnis nicht vernäht wird. Wenn jemand aus dem Hause gegangen ist und dann wieder zurückgeht, um etwas Vergessenes zu holen, so ist dies ein böses Zeichen: er wird auf seinem Gange keinen Erfolg haben. Viele osteuropäische Juden achten noch jetzt streng auf diese Bräuche. In Ungarn pflegt man in der Nacht nicht die Bibel zu studieren. In Italien pflegt man bei der Einweihung eines neuen Friedhofes einen Hahn zu schlachten. In Jemen ist es, nach der Erzählung Saphirs (Eben Sappir 108a), Sitte, bei einem Regenmangel vor dem Gebete durch Beschwörungen Zaubereien, die den Regen möglicherweise verhindern, aufzulösen. — Ebenso ist der Glaube an Totengeister und Gespenster noch zuweilen lebendig; man fürchtet sich, an einer nicht mehr in Benutzung stehenden Synagoge vorbeizugehen, denn dort sollen sich die Seelen der Verstorbenen zum Gebet versammeln; ebenso glaubt man an „Besessenheit": wenn ein Mensch von einem Geiste (Dibbuk) besessen wird, bringt man ihn zu einem berühmten Zaddik, der den Geist austreibt. — Die meisten dieser abergläubischen Bräuche sind nichtjüdischen Ursprungs, die von den Juden mit vielfachen Änderungen übernommen wurden (s. auch die Art. Dämonologie, Engellehre, Magie).

Brecher, Das Transzendentale im Talmud; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, 326ff.; *Blau*, Das altjüdische Zauberwesen; *Wiener*, Yiddish Literature, p. 50, 51; *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* I–XXIV; *Scheftelowitz*, Altpalästinensischer Bauernglaube; *M. Mieses*, Gebildetenreligion und Volksglaube Israels; *Joel*, Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben; *Steinschneider*, HÜ XXIIIf.

K. S. Bi.

ABERLÄNDER, SOPHIE, jiddische Schauspielerin; gehört der ersten Generation jiddischer Schauspielerinnen an, die das Goldfadensche Theaterwerk gefördert haben. A. trat als Schauspielerin bereits im J. 1879 auf; damals spielte sie in Odessa in der jiddischen Theatertruppe der Direktoren Rosenberg und Spiwakowski.

B. Gorin, Gesch. vun jidd. Theater I, 205.

I. Sch.

ABESSINIEN, selbständiges Königreich in N.-O.-Afrika, südöstlich vom Sudan, mit der Hauptstadt Addis-Abeba („Neue Blume", etym. אביב חדש) in der Provinz Schoa. Obwohl es durch die Besitzungen Englands, Frankreichs und Italiens vom Meere abgeschnitten ist, vermochte seine kriegerische Bevölkerung dennoch den wiederholten Gelüsten der Mächte auf eine völlige Aufteilung des Landes einen wirksamen Widerstand entgegenzusetzen. An der Spitze des Reiches

steht der Negus (vgl. hebr. נֹגֵשׂ) mit vollem Titel Negusa Negest (König der Könige), dem die Könige der einzelnen Provinzen oder deren Häuptlinge (Ras = ראש) untertan sind. Gegenwärtig wird A. von dem Prinzregenten Ras Tafari Makonnen, einem europäisch gebildeten und Reformen (z. B. Abschaffung der Sklaverei) sehr geneigten Herrscher, regiert und ist Mitglied des Völkerbundes. Im allgemeinen aber hat sich dort die feudale Ordnung und vielfach auch die Naturalwirtschaft bis auf den heutigen Tag erhalten. Das abessinische Königshaus führt seinen Ursprung auf König Salomo zurück, und die jeweilige Dynastie bezeichnet sich stets als salomonische. Die vom Negus erlassenen feierlichen Dekrete beginnen mit den Worten: „Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda." Der salomonischen Herkunft des abessinischen Königshauses liegt folgende von den Abessiniern als historisch bezeichnete Sage zugrunde. Die Königin von Saba, die nach den Abessiniern den Namen Makeda trug, besuchte Salomo und gebar von ihm auf dem Rückwege einen Sohn Menelik (wahrscheinlich Ibn-Malik, Sohn des Königs), auch Ebna Hakim (Sohn des Weisen) genannt. Dieser besuchte als Jüngling seinen Vater in Jerusalem, wurde von ihm herzlich empfangen, zum König über den Süden eingesetzt und, mit vielen Geschenken versehen, mit einer Schar Krieger aus allen zwölf Stämmen Israels in die Heimat entlassen. Auch Priester unter Führung von Ebjatar wurden ihm beigegeben, um das abessinische Volk in der jüdischen Religion zu unterweisen. Die Priester stahlen aus dem Tempel die Bundeslade (Tabot = תֵּבָה) mit den Gesetzestafeln und brachten sie nach der damaligen Hauptstadt des Landes, dem heutigen Jerusalem der Abessinier, Aksum. Salomo, der erst später den Diebstahl bemerkte, ließ, nach einer Verfolgung, die fruchtlos verlaufen mußte, da die Abessinier, von Engeln unter Führung des Erzengels Michael geleitet, auf unterirdischem Wege in die Heimat gelangten, heimlich eine Kopie der Lade und der Tafeln anfertigen, die seitdem in Jerusalem war. Die echte Bundeslade befinde sich aber heute noch in einer Kirche in Aksum. In dem Bestreben, die Geschichte des eigenen Landes und Volkes mit der biblischen zu verbinden, nennen die Abessinier ihr Land Ithiopja (Äthiopien), ein Name, der ihnen aus der griechischen Bibel als Übersetzung für Kusch bekannt ist. Im Hebräischen sagt man noch heute für A. vielfach Kusch. So wird es auch von Benjamin von Tudela bezeichnet, der von den Einwohnern berichtet, daß sie rohes Fleisch essen, eine Sitte, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. A. darf aber mit dem Äthiopien der Alten nicht identifiziert werden, da unter diesem Nubien mit Einschluß von höchstens Nordabessinien verstanden wurde. In späterer Zeit allerdings bezeichnete man mitunter so auch ganz Afrika und sogar Indien.

Bevölkerung

In A. lebten immer und leben heute noch viele Stämme nebeneinander. Die einige Jahrhunderte vor Christi aus Südarabien eingewanderten Semiten, die immer die Träger höherer Kultur waren, haben zwar der ansässigen kuschitischen oder hamitischen Bevölkerung ihre Sprache aufgedrängt, sind aber in ihr trotz vielfach vorgekommener Mischungen nicht völlig aufgegangen. Auch rein negroide Stämme, die als die eigentlichen Autochthonen anzusehen sind, bilden einen beträchtlichen Teil der Einwohner A.s. Der Mannigfaltigkeit der Bevölkerungsrassen entsprechen auch die verschiedenen Kulturstufen, die man bei verschiedenen Stämmen im Lande antrifft. Dem bunten Völkergemisch, demzufolge die Araber es mit Bilad al-Habasch bezeichneten, soll A. seinen Namen verdanken (Habasch = Volksgemisch, daraus Abessinien). Doch gilt diese Ansicht in der heutigen Wissenschaft als überwunden. Vielmehr scheint der Name von den eingewanderten Stämmen der Habasat entlehnt zu sein. — Über die eingeborenen Juden von A. s. Falaschas. In neuerer Zeit haben sich einige jüdische Kaufleute aus Westeuropa in A. niedergelassen. Jemenitische Juden wohnen in etwas größerer Anzahl in Addis Abeba. Die Schätzungen der gesamten Bevölkerung A.s schwanken zwischen 9 und 15 Millionen. Die jüd. Bevölkerung einschließlich der Falaschas beträgt einer vagen Schätzung zufolge 50000.

Sprache

Die älteste Sprache A.s, das Äthiopische, von den Abessiniern lessana-gees — die Sprache der Eingewanderten, Freien — genannt, ist in ihrem Aufbau und Wortschatz eine rein semitische und wurde von Eingewanderten aus Jemen viele Jahre vor der christlichen Zeitrechnung nach A. sowie mit den eigenartigen Dialekten der Mahraküste und der Insel Sokotra verpflanzt. Mit dem Südarabischen (Sabäischen) nächst verwandt, weist sie merkwürdigerweise auch manche Berührungspunkte mit dem Nord- und Ostsemitischen (bes. dem Assyr. u. Hebr.) auf. Besonders charakteristisch ist für sie das Fehlen eines zweiten Ain-(Ghain-) lautes, sowie die über den Bestand im Arabischen hinausgehende Fülle der Verbalformen (12 Konjugationen). Von den afrikanischen Sprachen hat sie neben vereinzelten Wörtern phonetisch nur die u-haltigen Konsonanten angenommen. Der Reichtum in der Formbildung machte

das Äthiopische trotz eifriger Übersetzertätigkeit von Entlehnungen unabhängig. Nach den Wirren des 12. Jhts., in denen das aksumitische Reich auseinanderfiel, begann die Verwilderung der Sprache. Das zur Herrschaft gelangte Volk der Amhara bediente sich des Äthiopischen nur noch als Schriftsprache. Das „lessana-tarik" (Sprache der Chroniken), das sich namentlich in der Syntax vom Äthiopischen unterscheidet, machte schließlich dem zum Range der Landessprache erhobenen Amharischen, der lautlich, syntaktisch und stilistisch stark mit hamitischen Elementen durchsetzten Abzweigung einer verschollenen Schwestersprache des Äthiopischen, Platz, das gegenwärtig fast in ganz A. verstanden wird. Neben dem Amharischen wird in Tigre die eine Tochtersprache des Äthiopischen, das Tigrinja, und, hauptsächlich in Erythräa, noch eine andere Tochtersprache des Äthiopischen, das Tigre, gesprochen. Obwohl das Amharische seit 1270 Staatssprache ist, besitzt es Schriftdenkmäler erst seit dem 17. Jht. Das meiste der darin vorhandenen Literatur ist auf die Arbeit europäischer Missionare zurückzuführen. Erst in neuerer Zeit machen die Abessinier selbst Versuche, ihre Literatur zu heben. Allen diesen Sprachen ist eine aus dem Sabäischen hervorgegangene Schrift gemeinsam. Sie besteht im Äthiopischen aus 26 Konsonantenzeichen, deren jeder je nach dem Vokal sieben Grundformen aufweist, und vier Zeichen für u-haltige Kehl- und Gaumenlaute mit je fünf Grundformen. Für die Entlehnungen aus den modernen Sprachen hat sich eine Modifizierung und Vermehrung der Schriftzeichen als notwendig erwiesen.

Literatur

Neben den alten sabäischen Königsinschriften von Aksum aus dem 4. und 5. Jht. nach Christi, von denen die des Königs Aisana sich in äthiopischer Schrift und griechischer Übersetzung wiederholt, sind die ältesten in äthiopischer Sprache auf uns gekommenen Schriftdenkmäler die Evangelienübersetzungen (vermutlich aus dem 5. Jht.) und die gegen Ende des 7. Jhts. datierende Übersetzung des Sirachbuches. Die Übersetzungen erfolgten wahrscheinlich durch syrische Mönche nach der Rezension Lucians des Märtyrers. Das Griechische diente auch als Vorlage für die um jene Zeit in rascher Aufeinanderfolge durch verschiedene ungleichmäßig begabte Übersetzer vorgenommene Übertragung der Bibel, die in der abessinischen Kirche aus dem sogenannten Oktateuch (5 Bücher Mose, Josua, Richter und Ruth) besteht. Bei der im 14. Jht. unter Aufsicht des Metropoliten Salama unternommenen Revision des Textes, die sich infolge der zahlreich eingeschlichenen, aus Unverständnis der Übersetzer und Kopisten herrührenden Fehler als notwendig erwies, wurde nach der Annahme J. Guidis, neben den aus Ägypten stammenden arabischen Bibelübersetzungen auch die von Saadja Gaon hinzugezogen, womit der jüdische Einfluß auf die äthiopische Bibelübersetzungen erschöpft sein dürfte. Die späteren Revisionen berücksichtigten immer mehr die arabischen Übersetzungen. Großer Beliebtheit erfreuen sich bei den Abessiniern die Apokryphen, die in ihrer Kirche kanonische Geltung erhalten haben. So ist das Buch Henoch, dessen im zweiten Jht. v. Chr. verfaßtes hebr. Original verloren gegangen ist, sowie das Buch der Jubiläen vollständig nur noch in äthiopischer Sprache erhalten. Dem Buche Jeremia gliedert sich ein „Rest der Worte Baruchs" an, der von den letzten Tagen des Propheten und seiner Steinigung durch die nach Jerusalem zurückgekehrten Exulanten handelt. Neben der „Himmelfahrt des Jesaia", in der die bekannte jüdische Legende von der Zersägung des Propheten mit einer christlichen Apokalypse eng verknüpft ist, sei aus diesem besonders reichhaltigen, an stärksten Aberglauben aller Art überreichen Gebiet der abessinischen Literatur hier noch ein gleichfalls spezifisch äthiopisches Makkabäerbuch erwähnt, welches das Martyrium dreier gesetzestreuer Juden unter dem Könige Syrusajdan (Tyrus und Sidon!) zum Thema hat. Das theologische Schrifttum, das in der abessinischen Literatur am meisten vertreten ist, kann nur wenig Originalschöpfungen aufweisen. Dagegen ist die Geschichtsschreibung zumeist einheimischen Ursprungs. Grundlegend auf diesem Gebiet ist das Buch „Kebra Negest" (Herrlichkeit der Könige), das im 13. Jht. aus Priesterkreisen hervorgegangen ist. Diese eigens zur Begründung des Anspruchs der neuen salomonischen Dynastie geschaffene Tendenzschrift enthält unter allerlei phantastischem Beiwerk auf Grund einer angeblich in der Hagia Sophia gefundenen Handschrift die bereits erwähnte Sage von der Königin von Saba und eine alttestamentliche Geschichte. Aus dem 13. und 14. Jht. rührt auch die „Zena Ajhud" (Geschichte der Juden) betitelte Übersetzung der Chronik des Josef bin Gorion aus dem Arabischen her. Einen großen Platz nimmt dann die Wunder- und Zauberliteratur ein, Werke zuerst vorwiegend koptischer, aber später auch einheimischer Schriftsteller, die an ausschweifender Phantasie ihre Lehrmeister bald übertrafen. Der Umfang des in anderen abessinischen Sprachen vorliegenden Gutes ist sehr gering und bewegt sich, von einigen Ausnahmen abgesehen, in denselben Bahnen. Erfreulich weicht davon die Volksliteratur in amharischer Sprache

ab. Diese meist urwüchsigen Sprichwörter, Fabeln und Erzählungen wurden erst in neuerer Zeit von europäischen Gelehrten neben Kriegs-, Helden-, Klageliedern und Lobsprüchen aus dem Munde der Eingeborenen aufgezeichnet. Die Abessinier selbst haben nur die altamharischen Königslieder schriftlich fixiert.

Geschichte

Über den Ursprung der abessinischen Geschichte ist tiefes, fast undurchdringliches Dunkel gebreitet. Eine Dynastie äthiopischer Könige regierte eine gewisse Zeit über Ägypten. In einer seiner Inschriften ist König Aisana Heide, während er in der zweiten schon als Christ auftritt. Das Christentum drang um 330 nach A. ein. Noch vorher aber muß, nach der berechtigten Annahme vieler Forscher, das Judentum dort, wenn nicht geherrscht, so doch bereits festen Fuß gefaßt haben, wovon die Sage von Makeda und Menelik I (vgl. oben) Zeugnis ablegt. Sie ist als eine historische Reminiszenz aufzufassen, die im Gedächtnis des abessinischen Volkes fortlebt. Wann und auf welche Weise das Judentum in A. Eingang gefunden hat, läßt sich, bei dem fast völligen Quellenmangel auf diesem Gebiete, nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Judentum und Christentum befehdeten sich fortdauernd in A. Auch außerhalb der Grenzen des Landes wurde dieser Kampf geführt. Arabische und vereinzelt auch syrische Quellen berichten von einem langwierigen Kriege zwischen dem jüdischen Könige von Himjar Dhu-Nowas (mit jüdischem Namen: Pinechas) und dem abessinischen König Eleesbaas oder Kaleb. Dhu-Nowas, der 523 nach dem Siege des äthiopischen Heeres in die Berge fliehen mußte, richtete zwei Jahre später, nach dem Tode des abessinischen Statthalters sein Königreich wieder auf und rächte sich an den Christen von Nedschran im nördlichen Jemen durch ein furchtbares Blutbad. Eleesbaas zog darauf mit einer vom Kaiser Justinian gestellten Flotte von 70 Schiffen und mit 120000 eigenen Soldaten gegen Dhu-Nowas, besiegte ihn und machte dem jüdischen Reiche von Himjar ein Ende. Dhu-Nowas wählte den freiwilligen Tod im Meere. Zu Beginn des 10. Jhts. stürzte die jüdische Königin Zague, die Frau des Königs Gideon, dessen Volk im gebirgigen Semien wohnte, den abessinischen König Delhad, der nach dem Süden floh. Sie nahm den Namen Judith an, riß die Herrschaft an sich, und ließ 400 Prinzen aus der salomonischen Dynastie töten. Die salomonische Dynastie behauptete sich in Schoa, im Süden, während sich das Judentum im Norden befestigte, wo, um mit den abessinischen Geschichtsschreibern zu sprechen, die „nichtisraelitischen" Zague-Könige regierten. Merkwürdigerweise sind auch aus dieser Dynastie viele eifrige Kämpfer für das Christentum hervorgegangen. Benjamin von Tudela berichtet über freie jüdische Stämme aus der Gegend von Aden, die noch im 12. Jht. häufige Einfälle in das Flachland von A. machten. Im Jahre 1270 beseitigte Jekuno Amlak mit Hilfe des abessinischen Nationalheiligen Takla Hajmanot, dem er ein Drittel der Staatseinnahmen für die Kirche versprach, die Sague-Herrschaft, und legte den Grund für die II. Salomonische Dynastie. Die spätere Geschichte A.s steht im Zeichen der Kämpfe mit den Türken und dem muslimischen Emir von Harar Achmed Granj, der sich fast ganz A. unterworfen hatte; mit Hilfe der Portugiesen wurden die Muslime zurückgeworfen. In der zweiten Hälfte des 16. Jhts. führte König Sarsa Dengel erbitterte Kriege gegen die abessinischen Juden, deren politische Macht seitdem endgültig gebrochen war. Aus den Wirren der Bürgerkriege, die nach dem Verfall der II. Salomonischen Dynastie A. zerfleischten, befreite Theodros II. das Reich. Er fiel 1868 im Kampfe mit den Engländern. Sein Nachfolger, der Ras von Tigre, als König Johannes genannt, erlag den Mahdisten. Die Konsolidierung des Reiches vollzog sich nunmehr unter dem Könige von Schoa, der, um an die alte Tradition anzuknüpfen, als Kaiser sich den Namen Menelik II. beilegte, und von den Hofhistoriographen seinen Stammbaum auf Salomo zurückführen ließ.

Religion

Die Staatsreligion A.s ist das Christentum. Nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber wurde die abessinische Kirche monophysitisch und geriet in vollständige Abhängigkeit von der koptischen. An ihrer Spitze steht der Abuna, der vom Patriarchen in Alexandrien eingesetzt wird und kein Eingeborener sein kann. Er darf nach seiner Einsetzung A. nicht mehr verlassen. Die gegenwärtige Religion ist mit vielem heidnischen Aberglauben vermischt. Auch jüdischer Einfluß macht sich in sehr starkem Maße geltend, so z. B. in der Beschneidung, die am 8. Tage nach der Geburt bei beiden Geschlechtern vorgenommen wird. Ferner feiern die Abessinier, neben dem christlichen Sonntag, dem „großen Sabbat", auch den Sonnabend, als „kleinen Sabbat", und beobachten sehr streng die Speise- und Reinheitsgesetze der Bibel. Aus dem Judentum dürfte auch der Tanz der Priester vor dem Tabot, der große Verehrung genießt, herübergenommen sein. Im Bau der Kirchen, in denen stets drei Teile, der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste, streng voneinander geschieden werden, wird der Plan des salomonischen Tempels nachgeahmt. Das A. T. erfreut sich einer fast größeren Beliebtheit

als die Evangelien, zu denen es zahlreiche abessinische Gegenstücke gibt. Juden und Christen in Abessinien ist der Glaube an die einstige Rückkehr nach Jerusalem gemeinsam.

Marcus Adler, Itinerary of Benjamin of Tudela, London 1907; *Pierre Alype*, Sous la couronne de Salomon, Paris 1925; *Laurent Arce*, L'Abyssinie, Avignon 1925; *Anton Baumstark*, Geschichte der äthiopischen Literatur in „Die christliche Literatur des Orients"; *James Bruce*, Travels into Abyssinia 1790; *Paul Combes*, L'Abyssinie en 1896. Le pays, les habitants, la lutte italo-abyssine, Paris 1896; *A. Dillmann*, Zur Geschichte des Aksumitischen Reiches im vierten bis sechsten Jahrhundert; *idem*, Über die Anfänge des Aksumitischen Reiches; *Deutsche Aksum-Expedition*; *J. Faïtlovitsch*, Quer durch Abessinien 1910; *Lazarus Goldschmidt*, Das Buch Henoch, aus dem Äthiopischen zurückübersetzt, Berlin 1892; *Ignazio Guidi*, Proverbi, strophi e raconti abessini, Rom 1894; *idem*, Vocabolario amarico-italiano, Rom 1901; *idem*, Grammatica elementare della lingua amarica, Rom 1924; *Enno Littmann*, Geschichte der äthiopischen Literatur in „Literaturen des Ostens"; *idem*, Bibliotheca abessinica; *Eugen Mittwoch*, Literarisches Morgenrot in Abessinien, OLZ, Oktober 1924; *A. Münzenberger*, Abessinien; *Franz Prätorius*, Die amharische Sprache, Halle 1879; *idem*, Die tigrische Sprache, Halle 1871; *G. K. Rein*, Abessinien, 3 Bde., Berlin 1917–1920; *C. F. Rey*, Unconquered Abyssinia as it is to day, London 1923; *Conti Rossini*, Historia regis Sarsa Dengel, Paris 1907; *Ed. Rüppel*, Reise in Abessinien, Frankfurt a. M. 1838–40; *Schreiber*, Manuel de la Langue tigre; *Vito*, Grammatica elementare tigre; *A. Kammerer*, Essai sur l'histoire antique de l'Abyssinie, Paris 1926.

G. W. M. Go.

ABFALL VOM JUDENTUM s. Apostasie.

ABGABEN UND STEUERN.

1. Einleitung. 2. Im alten Israel. 3. Von der Antike bis zum Mittelalter. 4. Im europäischen Abendland (Mittelalter). 5. In den mitteleuropäischen Ländern (Neuzeit bis zur Mitte des 18. Jhts.). 6. In den deutschen Ländern von Mitte des 18. Jhts. bis zur Gegenwart. 7. In Osteuropa (vom Mittelalter bis zum Beginn des 20. Jhts.). 8. In den Ländern des Islam (Türkei und nordafrikanische Staaten).

1. **Einleitung.** Die Steuern der Juden im eigenen Staatswesen in Palästina zerfielen in Reichssteuern und Tempelsteuern. Nach dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit hatten die Juden in den Ländern der Zerstreuung entsprechend den Anforderungen der Völker, in deren Mitte sie lebten, und den Bedürfnissen der eigenen Gemeindewesen, die sie gründeten, Abgaben und Steuern an Herrscher, Land, Stadt, Kirche und Grundherr sowie an die selbstgeschaffenen Institutionen zu entrichten. Durch die eigentümliche Stellung der Juden in den Staaten der Diaspora wurden sie Objekte der Steuerpolitik der verschiedenen Machtfaktoren, ohne wesentlichen Einfluß auf dieselben auszuüben. Im eigenen Gemeinwesen konnten sie dagegen ihr Steuersystem in gewissen Grenzen selbständig gestalten und durch ihre Gemeindeorgane, die von den Regierungen mit besonderer Autorität ausgestattet wurden, durchführen. Solange die Regierungen aus fiskalischen Motiven es für zweckmäßig hielten, die Aufbringung der Steuern den Organen der jüdischen Gemeinden zu überlassen, waren diese denn auch in der Lage, eine tatkräftige innere Steuerpolitik zu betreiben. Als sich jedoch die Gemeindeverwaltungen als unfähig erwiesen, die Steuerforderungen des Staates zu befriedigen und infolgedessen ihre Befugnisse einbüßten, brach die finanzielle Organisation der jüdischen Gemeinde zusammen, eine Katastrophe, die auch durch die Verarmung und die Verschärfung der Klassengegensätze in der jüdischen Bevölkerung mit herbeigeführt wurde. Nach der Emanzipation der Juden in Mittel- und Westeuropa fielen die besonderen Judenabgaben fort, und die Juden unterliegen seitdem der gleichen Besteuerung wie die übrigen Bürger des Landes. Zur Bestreitung ihrer speziellen Bedürfnisse entrichten sie eine Gemeindesteuer, die durch staatliche Gesetzgebung geregelt wird.

In den nachstehenden Artikeln werden die Grundzüge der Besteuerung der Juden entwickelt. Es wird aber auch auf die Aufsätze über die betreffenden Länder, Provinzen und Gemeinden, namentlich solche, die hier nicht oder nur kurz behandelt wurden, verwiesen, wie z. B. Oesterreich-Ungarn, das heutige Palästina; siehe ferner die Artikel: Angaria, Austritt, Autonomie, Chaluka, Chasaka, Fiscus Judaicus, Gemeinde, Judenschatzamt, Kahal, Kammerknechtschaft, Korobka, Landesverbände, Leibzoll, Lichtsteuer, Opferpfennig, Schutzgeld, Toleranztaxe, Tempelabgabe, Waad. Über die Steuerverhältnisse in den Vereinigten Staaten, im heutigen Frankreich, England und Italien, in den britischen Dominions und in anderen Staaten, wo den jüdischen Gemeindeorganisationen keine besonderen Steuerrechte zustehen, s. unter den Artikeln über die betreffenden Länder.

W.

2. **Im alten Israel.** Über das Abgaben- und Steuerwesen bei den Juden im Altertum liegen uns in den biblischen Büchern nur verstreute und unzusammenhängende Nachrichten vor, die kein klares Bild von den Steuerverhältnissen der damaligen Zeit ergeben. Es kommt noch hinzu, daß es sich in manchen Fällen schwer feststellen läßt, inwiefern wir es mit wirklichen Bestimmungen oder aber lediglich mit religiösen und sozialen Forderungen und Wünschen zu tun haben.

Älteste Zeit

Der Richterzeit und der älteren Königszeit scheinen eigentliche Steuern noch nicht bekannt gewesen zu sein; an deren Stelle treten hier freiwillige Abgaben an den König und die Stammeshäuptlinge (I. Sam. 10, 27; 16, 20; 17, 18). Erst mit der Befestigung des Königtums und der Begründung eines geordneten Staatswesens gelangt auch in Israel das in den übrigen orientalischen Staaten längst bekannte Steuersystem zur Einführung. Die Volkszählung Davids (II. Sam., Kap. 24) mag wohl auch zu dem Zwecke vorgenommen worden sein, um eine geeignete Grundlage für die Verteilung der Steuerlasten zu schaffen. Ausführliche Nachrichten besitzen wir erst aus der Regierungszeit Salomos. Nach I. Kön. 4, 7 teilte Salomo das ganze Land in zwölf Steuerbezirke ein, deren jeder je einen Monat lang für den Bedarf des königlichen Hofes und der Beamten zu sorgen hatte (I. Kön. 5, 7f.). Von großer Wichtigkeit ist die Frage, nach welchem Modus die Naturalabgaben erhoben wurden; aller Wahrscheinlichkeit nach wird es sich bei Salomo um eine Zehntabgabe gehandelt haben. Schon in der Kritik des Propheten Samuel an der Institution des Königtums (I. Sam. 8, 15) ist von einer Zehntabgabe an den König die Rede. (Auch sonst scheint die erwähnte Rede Samuels (I. Sam. 8, 10–18) mit ihrer ablehnenden Stellung zum Königtum Zustände unter Salomo im Auge zu haben). Nach Salomo hören wir von Naturalabgaben überhaupt nichts mehr, und bereits Amos (4, 4) rechnet den Zehnten zu den heiligen Abgaben. Salomo scheint auch der erste gewesen zu sein, der den Israeliten Fronarbeiten auferlegte (I. Kön. 5. 28f.); die kostspieligen Bauten Salomos wurden fast ausschließlich durch Fronarbeiten ausgeführt. Ferner wird uns aus seiner Zeit noch von Handels- und Durchfuhrzöllen berichtet (I. Kön. 10, 15). Die sonstigen Geldeinkünfte Salomos werden wohl nicht so sehr von eigentlichen Geldabgaben, als vielmehr vom Erlös aus dem Verkauf der Naturalabgaben (I. Kön. 5, 25; 9, 14. 28), vielleicht auch aus dem Ertrag des Außenhandels (Ophir), herrühren. Übrigens wird es sich I. Kön. 10, 14, wonach die jährlichen Geldeinkünfte Salomos 666 Talente betrugen, nicht um Gold-, sondern um Silbertalente handeln, wie II Kön. 15, 19; 23, 33 nahelegen. Die Am. 7, 1 erwähnte „Mahd des Königs" scheint auf ein Anrecht des Königs am ersten Schnitt des Futters, mit Rücksicht auf die von ihm zu unterhaltenden Kriegsrosse, hinzuweisen. Ferner fielen anscheinend die konfiszierten Vermögen der Staatsverbrecher dem König anheim (I. Kön. 21. 16). Nachdem die Steuerpolitik Salomos zum Aufstand Jerobeams geführt hatte (I. Kön., Kap. 12), scheinen die Naturalabgaben und Fronleistungen in Wegfall gekommen zu sein (I. Kön. 15. 22 ist als außerordentliche Kriegsmaßnahme zu betrachten); daher hören wir nicht mehr von großen kostspieligen Bauten, und auch die Ausbesserungsarbeiten am Tempel (II. Kön. Kap. 12; 22, 3–7) werden durch Lohnarbeiter ausgeführt. Die regelmäßigen Ausgaben der Könige wurden zum Teil durch Geldsteuern, zum Teil durch die Einkünfte aus dem königlichen Grundbesitz (I. Sam. 8, 12; Ez. 48, 21; I. Chr. 27, 25–31), außerordentliche Ausgaben durch außerordentliche Umlagen gedeckt (II. Kön. 15, 20; 23, 35). Von einem übermäßig hohen Steuerdruck im alten Israel kann jedoch keine Rede sein, und nicht mit Unrecht sahen daher die Israeliten stolz auf das in einem hochentwickelten Steuer- und Fronsystem erstarrte Ägypten herab, das sie vielleicht deswegen — und nicht wegen ihrer Sklaverei — das „Diensthaus" (בית עבדים) nannten. Trotzdem begegnen wir in der Bibel einer Reihe von Reformversuchen, durch die das Steuerrecht des Königs eingeschränkt werden sollte. Deut. 17, 15–17 bestimmt: „Der König soll sich nicht viele Rosse verschaffen, nicht viele Frauen halten und Silber und Gold sich nicht in Masse anhäufen." Ähnliche, womöglich noch weitgehendere Forderungen finden wir bei Ezechiel (45, 7–17; 46, 16–18; 48, 21f.).

Königszeit

Außer den im vorhergehenden aufgezählten weltlichen Abgaben sind noch diejenigen Abgaben zu erwähnen, die durch das religiöse Gesetz bestimmt wurden und zum Teil dem Kultus zufielen, zum Teil für soziale Zwecke verwandt wurden und somit eigentlich als soziale Abgaben zu betrachten sind. Indessen lassen sich im alten Israel die religiösen und weltlichen Abgaben nicht immer scharf voneinander abgrenzen. So kannte die ältere Königszeit allem Anscheine nach noch keine regelmäßigen, obligatorischen religiösen Abgaben (abgesehen vielleicht von den Erstlingen); die Ausgaben für Tempel und Kultus wurden vom König bestritten; andererseits aber haben auch noch die späteren Könige über Tempeleinkünfte und Tempelschatz nach freiem Ermessen verfügt und sie vielfach für weltliche Zwecke in Anspruch genommen (I. Kön. 15, 18; II. Kön. 12; 16, 7f.; 22). Zu den sakralen Abgaben sind zu rechnen: die Erstlinge, die Zehnten, die freiwilligen Geldabgaben (Lev. 27; II. Kön. 12) und die Opfergefälle. Von einer jährlich zu leistenden Kopfsteuer ($^1/_3$ Schekel) ist Nech. 10, 33 die Rede (vgl. dazu noch Ex. 30, 11–16). Von den sozialen Abgaben ist vor allem zu erwähnen der sog. Armenzehnte (Deut. 14, 28f.),

Sakrale u. soziale Abgaben

sodann stand noch den Armen ein Recht auf die Nachlese zu (Lev. 19, 9f.; 23, 22; Deut. 24, 19ff.), außerdem sollte ihnen ein Ernterest überlassen werden (Lev. 19, 9; 23, 22); auch hier muß darauf hingewiesen werden, daß die sozialen und die sakralen Abgaben nicht immer auseinanderzuhalten sind. So gehört der Armenzehnte gleichzeitig den Leviten und den Armen, andererseits durften sich die Armen an den Festmahlen, bei denen die Erstlinge und Zehnten verzehrt wurden, beteiligen (Deut. 12, 12; 16, 11. 14).

Erwähnung verdient noch der Reformentwurf Ezechiels (Kap. 40–48). Soziale Abgaben fehlen hier ganz, denn in dem von ihm geschilderten Zukunftsstaat soll es überhaupt keine Armen geben, das Land soll gleichmäßig und unterschiedslos verteilt werden (47, 21. 23). Ebenso sollen die Abgaben an den Fürsten (נשיא) völlig abgeschafft werden, statt dessen wird ihm ein Kronland zugewiesen, aus dessen Erträgnissen er die Ausgaben seines Hofhalts zu decken hat. Den Priestern bleiben nur die Erstlinge und die Opfergefälle, außerdem wird auch ihnen ein Landbezirk um den Tempel zugewiesen. Für die Bedürfnisse des Kultus werden erhoben $^1/_{60}$ vom Getreide, $^1/_{100}$ vom Öl und ein Schaf von je zweihundert vom Kleinvieh; diese Abgaben sollen an den Fürsten abgeliefert werden, der dafür den regelmäßigen Kultus aufrechtzuerhalten hat.

PRE I, 89ff.; *Benzinger*, Hebräische Archäologie 256; *Buhl*, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten; *Lurje*, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche 1927.

M. S. A. Me.

3. Von der Antike bis zum Mittelalter. Das jüdische Gemeinwesen, das sich nach der Zerstörung des ersten Tempels wieder in Palästina bildete, war einer ausländischen Macht untertänig und tributpflichtig. Palästina unterstand zunächst einem persischen Statthalter, der im einzelnen nicht genau bemessene Steuern in Geld, Naturalien und Zöllen (מנדה בלו והלך Esra 4, 13 u. ö.) erhob und an die persische Zentralverwaltung ablieferte, außerdem für die Zwecke seiner Hofhaltung gewisse Einkünfte bezog (vgl. Nech. 5, 15). Die Priester und die übrigen Beamten des Tempels in Jerusalem waren steuerfrei. So ist es im wesentlichen auch unter der Oberhoheit der hellenistischen Könige von Ägypten und Syrien geblieben. Durch die Erhebung der Hasmonäer wurden die palästinensischen Juden für einige Generationen politisch und finanziell unabhängig. Der Staat der Makkabäer scheint seine finanziellen Bedürfnisse vorwiegend durch Auflagen auf die unterworfenen Nachbargebiete gedeckt zu haben. Erst unter Herodes hört man von den Steuerlasten, unter denen die jüdischen Untertanen seufzten. Pompeius hob im J. 63 a. die Steuerfreiheit des Landes auf, und nach einer Übergangszeit mit wechselnden Verhältnissen wurde Judäa im J. 6 p. römische Provinz und blieb von da an dem römischen Kaiser tributpflichtig. Die wichtigsten Abgaben Palästinas unter römischer Herrschaft bildeten: eine in Geld oder Naturalien zu entrichtende Grundsteuer (ארנונא, annona) und eine Kopfsteuer (גלגלת). Dazu kamen Vorspann- und andere Frondienste (אנגריא, ἀγγαρεία), Zölle (מכס), Strafgelder, Geschenke in Form oder als Ersatz goldener Ehrenkränze (כלילא) und Summen, die unter irgendwelchen Vorwänden erpreßt wurden. Über die Höhe dieser Steuern ist man im einzelnen nicht genau unterrichtet. Die talmudische Literatur ist voll von Klagen über die drückenden Lasten. Im ganzen ist aber das System und seine Handhabung nicht anders gewesen als in anderen Provinzen des römischen Reiches. Eine spezifisch jüdische Steuer wurde nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch Vespasian geschaffen. Die Juden aller Länder mußten an Stelle der bisher an den Tempel zu Jerusalem entrichteten Abgabe eines halben Schekels eine Abgabe (δίδραχμον, fiscus judaicus) an den Tempel des Jupiter Capitolinus in Rom entrichten. (Es ist umstritten, ob mit dieser Abgabe das Ἰουδαϊκὸν τέλεσμα identisch ist, eine Kopfsteuer, die sich ebenso wie die ἀπαρχή — ebenfalls eine Kopfsteuer — auf den ägyptischen Papyri verzeichnet findet. — S. Fiscus judaicus, Tempelabgabe). Diese Steuer darf als erster konkreter Ausdruck der allgemeinen politisch-sozialen Sonderstellung der Juden angesehen werden. An Stelle der Tempelabgaben trat als Zeichen der allgemeinen Zusammengehörigkeit der Juden eine durch die Sendboten des Nassi in Palästina erhobene Abgabe (ἀποστολή, angeblich auch unter dem Titel eines Aurum coronarium erhoben), die wohl für den Unterhalt der Lehrhäuser in Palästina verwandt wurde (s. Apostolat). Nach dem Erlöschen des Patriarchats machte Theodosius II. der Einziehung dieser Abgabe ein Ende (429).

Das jüdische Gemeinwesen in Palästina unter der Fremdherrschaft

Die Steuerverhältnisse der jüdisch-hellenistischen Diaspora lassen sich nur an dem urkundlichen Material aus Ägypten näher studieren, aber sie müssen in den anderen Ländern ähnlich gewesen sein. Einheitlich geregelt waren sie wohl nirgends; sondern die Juden besaßen je nach der Zeit und den Umständen, unter denen sie in den hellenistischen Städten angesiedelt waren, Privilegien, durch die ihre Pflichten

Die jüdische Diaspora

gegen den Staat geregelt waren, und durch die sie wohl auch zeitweilige Steuerfreiheit erwerben konnten. Ein Teil der Juden in Alexandrien genoß dieselben Rechte wie die herrschende Schicht der Makedonen und war daher von der Kopfsteuer (λαογραφία), die immer als ein Zeichen minderen Rechts galt, befreit. Doch dürften sie diese besonderen Privilegien mit der Zerstörung des zweiten Tempels verloren haben. Die Beschaffenheit der übrigen auf den Juden wie auf der einheimischen Bevölkerung lastenden Abgaben hat für die Stellung der Juden nichts Besonderes zu bedeuten und kann hier unberücksichtigt bleiben. Die staatlichen Steuern unterlagen nicht der kommunalen Verwaltung der Juden. Jedoch haben die Gemeinden der Diaspora den halben Schekel selbständig eingezogen und an den Tempel in Jerusalem abgeführt. Zweifellos haben sie auch Kassen für die Verwaltung ihrer Synagogen und religiös-charitativen Anstalten besessen.

Steuerverwaltung der jüdischen Gemeinden in Palästina

Ein stärkeres Maß der Selbstverwaltung haben die nach der Zerstörung des zweiten Tempels in Palästina weiterbestehenden jüdischen Gemeinden gehabt, besonders dort, wo sie den Hauptteil der Stadtbevölkerung bildeten. Dabei haben sich, im Anschluß an das herrschende Gewohnheitsrecht, gewisse in der tannaitischen Literatur kodifizierte Grundsätze der Steuerverwaltung herausgebildet, die naturgemäß auch später auf die jüdische Gemeindeverwaltung des Mittelalters nicht ohne Einfluß gewesen sind. Wieweit sich in diesen Grundsätzen bereits die Praxis aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels wiederspiegelt, muß dahingestellt bleiben. Die Gemeinde hatte das Recht, die vom römischen Staat geforderten Steuern durch ihre Vertreter (die פרנסים und גבאים) oder auch durch angesehene Gelehrte auf die Gemeindemitglieder zu verteilen und einziehen zu lassen; daneben traten Umlagen für gottesdienstliche Zwecke (Bau von Synagogen, Anschaffung der heiligen Bücher), für Zwecke der Armenfürsorge, für Anstellung von Gemeindebeamten (Lehrer, Schreiber, Arzt), für Anlage von Straßen, Zisternen, Bädern, Backöfen, Bedürfnisanstalten und schließlich für die Befestigung und Verteidigung der Stadt gegen Überfälle durch Nomaden. Ein festes Abgabensystem hatten die Gemeinden nicht. Vielmehr begnügte man sich im Bedürfnisfalle damit, die gerade erforderliche Summe zu repartieren, und zwar indem man teils Vermögens-, teils Kopfsteuern erhob. Als steuerpflichtig galt ein Gemeindemitglied, sobald es 12 Monate in der Stadt ansässig war oder ein Wohnhaus erworben hatte. Zu den Almosenkassen wurde man jedoch schon früher herangezogen. Die Gelehrten waren steuerfrei. Waisen brauchten zu den Armengeldern nicht beizutragen. Bei der Repartierung der Gemeindelasten galt der Grundsatz, daß nur solche Bürger zu einer Gemeindeausgabe herangezogen werden, die an dem vorliegenden Zweck interessiert sind, und auch diese nur in dem Verhältnis, in dem sie interessiert sind. Die Kosten der Abwehr eines drohenden Angriffs auf die Stadt mußten also von den Steuerzahlern nicht nur nach dem Verhältnis ihres Vermögens getragen werden, sondern auch nach dem Grad der Gefährdung ihres Eigentums, so daß der am nächsten zur Stadtmauer wohnende Jude mehr zu zahlen hatte als derjenige, dessen Haus im Innern der Stadt lag. In seinen Prinzipien wurde dieses System später von dem fortgeschrittenen jüdischen Solidaritätsbewußtsein des Mittelalters übertroffen, wie es in seiner Technik hinter der Verwaltung der antiken Stadt gemäß dem kleineren Maßstab der Verhältnisse weit zurückblieb.

In Babylonien unter neupersischer Herrschaft

Im Sassanidenreich entrichteten die Juden ebenso wie die übrigen nicht zur Staatsreligion sich bekennenden Landeseinwohner neben der Grundsteuer (טסקא), deren Charakter ungefähr derselbe blieb wie im persischen Reich, eine Kopfsteuer (כרגא), von der man sich befreien konnte, indem man vorgab, ein Anhänger des Feuerkultus zu sein. Beide Abgaben lasteten schwer auf den kleinen Landpächtern. Der Staat betrachtete sich als Obereigentümer des Bodens; er nahm den zahlungsunfähigen Bauern das Feld und gab es demjenigen, der die schuldigen Abgaben zu leisten bereit war. Wer die Kopfsteuer nicht zahlen konnte, verlor seine persönliche Freiheit. Daneben gab es, wie in römischer Zeit, Vorspann- und andere Frondienste. Die jüdische Dorfgemeinde wurde solidarisch für die Steuern haftbar gemacht. Die Steuern wurden häufig von den staatlichen Behörden dem ersten besten Gemeindemitglied abgenommen, und es blieb ihm überlassen, sich bei der Gemeinde Entschädigung für das ihm Entwendete zu verschaffen. Die Kaufleute mögen sich in günstigerer Lage befunden haben, da sie außer der Kopfsteuer wohl nur die üblichen Markt- und Grenzzölle zu zahlen hatten. Wie sich die Steuerverwaltung innerhalb der jüdischen Gemeinden vollzog, ist im einzelnen wenig bekannt. Man muß annehmen, daß in der Verwaltungstechnik gegenüber dem Verfahren der palästinensischen Gemeinden eher ein Rückschritt als ein Fortschritt eingetreten war, wie das dem allgemeinen Abstand hinsichtlich der kulturellen Verhältnisse zwischen dem helleni-

stischen Palästina und dem Staat der Sassaniden entspricht. Jedenfalls hat der babylonische Talmud die Probleme des Steuerwesens in halachischer Hinsicht nicht wesentlich weiterentwickelt. Zu den Aufgaben des „Resch Galuta" gehörte offensichtlich die Ablieferung der jüdischen Steuern an die Staatskasse. Aber eine geregelte Organisation hat es dafür nicht gegeben. Im allgemeinen scheinen sich die persischen Steuerbeamten unmittelbar an die jüdischen Steuerzahler gehalten zu haben. Der Exilarch selber bezog neben seinen reichen Einkünften aus den eigenen Besitzungen von den seiner Jurisdiktion unterworfenen Juden freiwillige und erzwungene Geschenke, die den Zwecken seines eigenen Hofhaltes dienen mußten. Von geregelten Abgaben an den Exilarchen hört man erst in arabischer Zeit.

Die Steuerverfassung der arabischen Staaten schloß sich an die in Persien vorgefundenen Einrichtungen an. Die in den Schutz aufgenommenen Juden und Christen zahlten eine Kopfsteuer. Bodenabgaben bildeten nach wie vor die Grundlage des Steuersystems. Neue Formen der Besteuerung kamen auf infolge der Entwicklung der jüdischen Gemeinden zu städtischen Kaufmannsgemeinden im mittelalterlichen Sinne, eine Entwicklung, die seit dem 10. Jht. in Ägypten und Palästina, in Spanien und Unteritalien in die Erscheinung tritt. Die Steuer der Gemeinden wurde auf einen festen, jährlichen, in Geld zu zahlenden Betrag fixiert und der Gemeinde die Aufbringung der Summe überlassen. Einen Posten in den Ausgaben der Gemeinden bildeten große Strafsummen, die unter irgendwelchen Vorwänden erhoben wurden und den Betrag der regulären Steuern häufig weit überstiegen. Außerdem findet sich bereits der Brauch, von den jüdischen Gemeinden Zwangsanleihen zu erheben. Deutlicher als in früheren Perioden treten Züge der eigenen Steuerverwaltung hervor. Häufig mußte man zu Anleihen oder Unterstützungen bei auswärtigen Gemeinden Zuflucht nehmen. Die Hauptlast der Gemeinde trugen reiche und wohltätige Vorsteher. In den spanischen Staaten wurden öfters von den mohammedanischen Herrschern jüdische Oberrichter eingesetzt, die zugleich die Steuern erhoben und die Beträge für die einzelnen Gemeinden fixierten. Ähnlich war die Stellung des Nagid in Ägypten und des „Resch Galuta" in Babylonien. Dieser und die Leiter der beiden großen Jeschibot von Sura und Pumbedita bezogen außerdem nach dem Bericht des Nathan ha-Babli (10. Jht.) feste Gebühren von den ihrer Jurisdiktion unterstehenden Juden, und zwar Kopfsteuern, Gebühren für Ausübung gerichtlicher Handlungen, Abgaben von den Fleischern und Geschenke, die sie notfalls mit Gewalt einfordern konnten. Zur Zeit des Benjamin von Tudela flossen die Einkünfte des Exilarchen aus den Markt- und Durchgangszöllen der Juden seines Jurisdiktionsgebietes. Als Pflicht der gesamten Diaspora galt die Unterhaltung der Jeschibot in Babylonien und Palästina, denen die auswärtigen Gemeinden bis in den Anfang des 11. Jts. hinein durch Herkommen geregelte Abgaben und Spenden sandten.

In den Ländern des Islam (bis zum 12. Jht.)

Graetz III-V; *E. Meyer*, Die Entstehung des Judentums, 1896; *Schürer* I, 473f., II, 223f., III, 71f.; *L. Goldschmidt*, Les impôts et droits de douane en Judée sous les Romains, REJ XXXIV, 192f.; *Juster*, Les Juifs dans l'empire Romain, 1914, I, 377f., 425f., II, 279f.; *Leo Fuchs*, Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit, 1924; *Weinberg*, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit, MGWJ XLI; *A. Büchler*, The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the II. and III. Centuries, 1910; *idem*, The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the II. Temple, 1912; *S. Funk*, Die Juden in Babylonien, 1902 u. 1908; *F. Lazarus*, Die Häupter der Vertriebenen, 1890; *Jacob Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine unter the Fatimid Caliphs, 1920 u. 1922; *idem*, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, JQR, NS VII-X.

4. Im christlichen Abendland (Mittelalter).

a) Öffentliche Abgaben. Die Steuerverhältnisse der Juden in den germanischen Staaten, die sich in der Zeit der Völkerwanderung auf dem Boden des römischen Reiches bildeten, lassen sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Genaueres läßt sich nur von dem Staat der Westgoten in Spanien aussagen. Hier haben die Juden nach der Katholisierung des Landes und in Zeiten des niedergehenden Reichs zweifellos dem Staat eine besondere Steuer entrichtet. Nach den Verordnungen des 16. Toledaner Konzils (693) und einem Gesetz König Egicas (687-702; Leg. Vis. XII, 2, 18) wurde ein Jude durch Übertritt zum Christentum von diesen Abgaben frei, während die übrigen Juden den für den Staat dadurch ausfallenden Betrag übernehmen mußten. Ob diese Steuern an ältere Verhältnisse anknüpften, und ob es ähnliches in den Staaten der Ostgoten, Langobarden und im Frankenstaat der Merowinger gegeben hat, dies alles liegt völlig im Dunkeln.

Die germanischen Staaten

Unter den Karolingern gewinnt die Rechtslage der Juden deutlichere Umrisse. Die Juden, und zwar nicht allein diejenigen, deren Schutzbriefe zufällig erhalten sind, stehen unter dem besonderen Schutz des Königs und „dienen" ihm dafür, d. h. sie sind ihm zu gewissen Abgaben

Die Karolingerzeit

verpflichtet. Erzbischof Amulo von Lyon (846) nennt die Juden „Knechte und Tributpflichtige" (servi et tributarii) der Fürsten. Damit ist bereits die staatsrechtliche Situation der Juden mit ihrem für das ganze Mittelalter charakteristischen Inhalt gekennzeichnet. Sie ist in den Rechtsaufzeichnungen des 12. Jhts. klar formuliert. Die Juden und alle ihre Habe gehören dem König (ipsi judei et omnia sua regis sunt, Gesetze der Angelsachsen, ed. Liebermann 1898, I, 650). Sie gehören zur Kammer des Landesherrn, zum Fiskus (Privileg für die Juden in Worms a. 1157: praesertim cum ad cameram nostram attineant. Rheinfränkischer Landfrieden a. 1179: Judei qui ad fiscum imperatoris pertinent). Sie sind Sklaven des Königs und für ewig dem königlichen Fiskus überwiesen (Stadtrecht von Cuenca-Teruel, 12. Jht.: Judei servi regis sunt et semper fisco regio deputati). Der besonders in deutschen Urkunden seit dem 13. Jht. übliche Ausdruck servi camerae (Knechte der königlichen Kammer) war also weder als Terminus noch seinem Inhalt nach neu (s. KAMMERKNECHTSCHAFT).

Die Bedeutung der Kammerknechtschaft für die Steuerverhältnisse der Juden besteht darin, daß die Juden und ihre Abgaben ausschließlich dem König gehören, daß niemand sie ohne Einwilligung des Landesherrn besteuern darf. Der König kann über die Steuern der Juden freier verfügen als über diejenigen seiner anderen Untertanen. Er ist im Prinzip durch kein Bewilligungsrecht und durch keine Rücksicht auf andere Machthaber gebunden. In der Praxis fehlt es jedoch nicht an Schranken, die der Besteuerung der Juden gesetzt sind. Auch fallen die Abgaben der Juden nicht aus dem Rahmen des mittelalterlichen Steuerwesens heraus. In der Tat lehrt eine nähere Beobachtung der Urkunden, wie sie uns seit dem 12. Jht. für alle europäischen Länder mit jüdischer Bevölkerung (mit Ausnahme von Byzanz) in größerer Zahl zu Gebote stehen, daß die Juden die gleichen öffentlichen Abgaben zahlten wie alle anderen Untertanen; war doch die Schaffung eines spezifischen Steuersystems für die Juden innerhalb der primitiven mittelalterlichen Verwaltungstechnik kaum möglich.

Direkte Vermögenssteuer

Nachweisbar zahlen die Juden in allen christlichen Staaten Europas spätestens, seit dem 12. Jht., ebenso wie die christlichen Untertanen, an den Landesherrn eine direkte Vermögenssteuer, die in den einzelnen Ländern verschieden benannt wird, aber überall denselben Charakter hat (sie heißt allgemein tallia, in Deutschland auch petitio, precaria, Bede, Stiura, in England tallagium, in Frankreich taille, in Spanien pecho, peita, questia u. ä.; im Hebräischen wird sie gewöhnlich als מס, gelegentlich auch als מתנה, נתינה bezeichnet). Es ist eine Steuer, die ebenso auf dem flachen Lande wie auf den Städten lastet. In der Art der Erhebung finden sich jedoch gewisse Besonderheiten zugunsten der Städte, die in gleicher Weise für die jüdischen Gemeinden gelten. Die Juden zahlen ihre Steuern in Geld und nicht in Naturalien (Vereinzelte öffentliche Leistungen in Naturalien sind bei isolierten kleinen Siedelungen der spanischen Juden auch im späteren Mittelalter vorgekommen. Bis in das 12. Jht. hinein dürften die Juden auch anderwärts ihre Abgaben in Naturalien gezahlt haben). Die Juden sind daher gleich allen Stadtbürgern von den mannigfachen Naturalabgaben der Bauern an den König befreit. Die jüdische Gemeinde, ebenso wie die Stadtgemeinde, setzt es ferner durch, daß die Steuern von der Gemeinde als Gesamtheit bezahlt werden. Wo Forderungen an den einzelnen herantreten, verpflichtet sich die Gemeinde, für ihn einzutreten und das bedrängte Mitglied zu entlasten. Nur bei versprengten jüdischen Siedlungen mit wenig Seelen wird vom Landesherrn eine bestimmte Summe auf den einzelnen Hausstand gelegt. Die Gemeinde sucht, wenn auch nicht immer mit Erfolg, gegen eine Befreiung einzelner Mitglieder von der Steuer anzukämpfen. Ferner gewinnt die Gemeinde Einfluß auf die Regulierung der Steuersumme. Die Steuer der jüdischen Gemeinde wird, wie diejenige der Stadtgemeinde, durch Verhandlungen der Gemeinde-Deputierten mit dem König als jährlicher Betrag für eine Reihe von Jahren fixiert, und sie braucht als ordentliche Jahressteuer nur zu bestimmten Terminen, meist in Raten, bezahlt zu werden. Die jüdische Gemeinde ist also nicht schlechthin der Willkür des Königs ausgeliefert. Es läßt sich sogar eine gewisse Stetigkeit in der Höhe der jüdischen Jahressteuer in Deutschland und selbst in England nachweisen (für Frankreich genügt das Material nicht, um ein sicheres Urteil zu erlauben); auch in den spanischen Staaten blieb die jüdische Jahressteuer oft über Jahrzehnte hinaus in gleicher Höhe. In den besonderen Fällen der Verarmung einer Gemeinde durch Feuersbrunst, Pest oder Abwanderung reicher Gemeindemitglieder, wurden die Beträge herabgesetzt. Solange dem Landesherrn an einer gesunden Wirtschaftspolitik lag, konnte er die Juden nicht bis zur Sinnlosigkeit aussaugen. Sonst aber wurde von den Juden das Geld mit allen Mitteln der Gewalt, mit Kerker und Foltern, herausgepreßt. Auch ein derartiges Verfahren hat Analogien in den Beziehungen des Landesherrn zum christlichen Bürgertum, von den Bauern ganz zu schweigen.

Je machtloser der Untertan, desto brutaler die Steuerforderungen. Je mehr isoliert und je kleiner eine jüdische Gemeinde ist, umso schlimmer wird sie ausgebeutet; größere Gemeinden haben immer für ihre Abgaben eine gewisse Gesetzmäßigkeit zu erzielen gewußt. In welchem Verhältnis die Steuer zu dem Vermögen der Gemeinde (auch wo uns diese bekannt ist) stand, läßt sich nicht ermitteln. Die überlieferten Prozentsätze der Gemeindesteuer beziehen sich meist auf die Gesamtsumme der jeweiligen Gemeindelasten, nicht allein auf die an den Herrn zu entrichtende Jahressteuer. Zweifellos hat aber die jüdische Gemeinde im Verhältnis meist weit mehr gezahlt als die christliche Bürgergemeinde des Ortes. Im Gesamthaushalt des Landesherrn haben die Steuern der Juden einen unverhältnismäßig großen Prozentsatz ausgemacht.

Neben die ordentliche Jahressteuer trat häufig eine außerordentliche Steuer, die den regulären Betrag bei weitem übersteigen konnte. Auch sie wurde im allgemeinen von der jüdischen Gemeinde bei denselben Gelegenheiten gefordert wie von der Stadt, nämlich anläßlich der Krönung des Königs, bei Kriegszügen, Heiraten in der königlichen Familie und ähnlichen Anlässen. Jedoch wurden von den Juden im späteren Mittelalter im Kriegsfalle besondere oder besonders hohe finanzielle Leistungen verlangt, weil sie in noch geringerem Maße als das christliche Bürgertum zu persönlicher Teilnahme am Kriege verpflichtet werden konnten. In Deutschland forderte man in solchen Fällen während des 15. und 16. Jhts. öfter den dritten Pfennig, d. h. ein Drittel des Vermögens, was einer partiellen Konfiskation gleichkam; doch mußte sich das Reich häufig mit einer den Umständen nach möglichen Pauschalsumme begnügen. Einer Steuer sehr verwandt waren auch die Anleihen, zu denen die Juden ebenso wie die christlichen Stadtbürger im Bedarfsfalle vom Landesherrn herangezogen wurden.

Außerordentliche Vermögenssteuern

Eine Einnahme ganz besonderer Art zog der mittelalterliche Staat aus dem privilegierten Darlehensgeschäft der Juden. Es unterstand der Kontrolle und dem Schutz der königlichen Beamten, die den Juden bei der Eintreibung der Zinsen behilflich sein mußten. Der König und seine Beamten sicherten sich dabei ihre Gewinnanteile; in welcher Form, ist heute meistens nicht bekannt. Gewinne großen Umfangs wurden von dem Königtum bei Moratorien, Schuldentilgungen und ähnlichen gewaltsamen Regulierungen des Schuldenwesens erzielt. Am konsequentesten wurde diese Art der fiskalischen Ausbeutung von dem englischen Judenschatzamt geübt.

Das jüd. Geldgeschäft und der Fiskus

Außerordentliche Summen konnte schließlich der Staat erzielen in Form von Strafgeldern, die wegen tatsächlicher oder angeblicher Verbrechen einzelner der jüdischen Gesamtheit auferlegt wurden. Hier trat die trotz allem bestehende Rechtlosigkeit der Juden in schroffster Weise zutage. Im übrigen forderte der Landesherr einen prozentualen Anteil an den von der jüdischen Gemeinde und ihren Richtern verhängten Geldstrafen. In Deutschland galt seit dem 14. Jht. das Vermögen des widerspenstig im Banne verharrenden Juden als dem Fiskus verfallen.

Strafgelder

Das Mittelalter hat nur wenige und niemals allgemein verbreitete spezifische Abgaben von den Juden gekannt. Nicht ohne weiteres unter diese Rubrik gehört die englische Erbschaftssteuer („Relief", gewöhnlich in der Höhe von 3%); denn sie lastete anfänglich auf den großen Lehensgütern und wurde erst im 13. Jht. auf den jüdischen Nachlaß angewandt. In den islamischen Staaten waren die Ungläubigen einer besonderen Kopfsteuer unterworfen. Der christliche Staat des Mittelalters hat diese Abgabe nicht übernommen. Die Angaben über eine jüdische Kopfsteuer in Spanien, die man in der neueren Literatur findet, beruhen auf einer falschen Interpretation der Dokumente. In Sizilien trägt die charakteristische Judensteuer allerdings den der arabischen Kopfsteuer entnommenen Namen „Gisia". Aber tatsächlich tritt die Gisia nur in den üblichen Formen der direkten Vermögenssteuer auf. In Frankreich wandte man Kopfsteuern gelegentlich bei Juden wie bei Christen an; von dort aus sind sie auch zeitweilig in das benachbarte Königreich Mallorca eingedrungen. Die erste ausgesprochen jüdische Kopfsteuer des Mittelalters ist der von dem deutschen König Ludwig dem Bayern eingeführte goldene Opferpfennig (s. d.). Charakteristisch für die Rechtsstellung der Juden ist die Abgabe von einem Drittel des Preises, den sie nach aragonischem Gesetz (ähnlich auch in Sizilien), ebenso wie die Sarazenen, beim Verkauf ihrer Grundstücke an Christen, zahlen mußten. Dies wurde damit begründet, daß der Besitz des Juden beim Verkauf an Christen aus seinem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zum König gelöst würde. Während die Juden im allgemeinen dieselben oder ähnliche Zollprivilegien genossen wie die christlichen Bürger und nur per nefas besonderen Bedrückungen durch die Zollerheber ausgesetzt

Spezifische Abgaben der Juden

waren, hatten sie für das ihnen erteilte Geleit des Landesherrn einen persönlichen Zoll zu entrichten, der sich eigentlich nur aus den Zolltarifen seit dem 13. Jht. nachweisen läßt, aber wohl damals schon den entehrenden Charakter des späteren Leibzolls (s. d.) hatte. In Sizilien tritt eine offenbar ausschließlich von den Juden zu zahlende Lustbarkeitssteuer (jocularia) bei Geburten und Hochzeiten auf. In Spanien und Portugal werden die Juden häufig zur Bestreitung der Kosten des königlichen Tierparks verpflichtet. Nicht als spezifische Judensteuer sind gewisse Abgaben und Lieferungen in Naturalien (z. B. Pfeffer) zu betrachten, wie sie die Juden besonders in Bischofsstädten an den Stadtherrn entrichten. Ihnen entsprechen ähnliche Abgaben der christlichen Korporationen; sie sind Reste aus den frühmittelalterlichen Zeiten der allgemein zunehmenden Unfreiheit, deren Lasten die Juden, mit nicht viel geringerem Erfolg als die Christen, während des 12. und 13. Jhts. abzuschütteln verstanden. Ein solches Residuum war es, wenn die Juden noch im späteren Mittelalter (in Deutschland, Spanien und Sizilien) zur Aufnahme des königlichen Gefolges in ihren Häusern und zur Lieferung von Betten an den durchreisenden Hof verpflichtet waren. Die christlichen Bürger haben derartige Forderungen meist mit Erfolg abgelehnt. Sie blieben nur auf den königlichen Domänen und auf den Bischofspfalzen bestehen, hier auf Grund des Eigenkirchenwesens, und so dürfte die Hospitalitätspflicht der Juden ebenfalls aus ihrem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zum König abgeleitet worden sein. Keinen Sondercharakter trugen die Abgaben von den Instituten der Gemeinde, wie die von Fleischhallen, Notariaten usw., da sie in entsprechender Weise auch für die städtischen Institute existierten; ebensowenig Abgaben für gewerbliche Konzessionen, die von Juden und Christen in gleicher Weise gezahlt wurden. Die Trink- und Bestechungsgelder bildeten einen fast ständigen Posten im Etat aller Gemeinden. Außerdem gab es noch viele andere Mittel illegaler Erpressung, die gelegentlich gegen die Juden angewandt worden sind.

Abgaben an die Kirche

Der Kirche als solcher waren die Juden im allgemeinen nicht steuerpflichtig. Sie zahlten nur hie und da den Kirchenzehnten von den Grundstücken, die von Christen erworben waren. Eine Ausnahme bildet die (meist durch eine Pauschalsumme abgelöste) Abgabe von 30 Denaren, die in Kastilien jeder Jude jährlich dem Bischof seiner Diözese zahlen mußte. Der Plan der Päpste in der Renaissance, die Juden aller Länder der Christenheit mit einer gleichmäßigen Steuer für die Zwecke der Türkenkriege zu belegen, ist nicht ernsthaft verwirklicht worden.

Steuerwesen am Ausgang des Mittelalters

In den jüdischen Steuerverhältnissen des ausgehenden Mittelalters, besonders in Deutschland, treten neue Züge hervor, entsprechend der allgemeinen Verschlechterung der Lage der Juden. Durch den Übergang des Judenschutzes an die Territorialfürsten und die Städte, wodurch zunächst die reichsrechtliche Stellung der Juden nicht aufgehoben wurde, ergab es sich, daß die Juden häufig an zwei oder drei Herren Steuern zu zahlen hatten. Erst im Anfange des 17. Jhts. gingen die letzten Reste des Judenregals, die noch das Reich besessen hatte, an die Territorien über, in denen sich im übrigen die Entwicklung der Steuerverhältnisse analog derjenigen im Reich vollzog. Tiefgreifender waren die Folgen der Judenvertreibungen, sowohl für die allgemeine soziale Entwicklung des Judentums als auch für das jüdische Steuerwesen. Erst jetzt wurde der Jude nicht nur de jure, sondern de facto der Fremde. Bei seiner Aufnahme in eine Stadt oder in ein Land mußte er mit der regierenden Gewalt über die Bedingungen der Aufnahme verhandeln. Die von ihm zu zahlenden Abgaben gewannen den Charakter einer Pachtsumme, mit der das Wohnrecht im Lande erkauft wurde. Damit wurden die Judensteuern faktisch aus dem Zusammenhang der allgemeinen öffentlichen Rechtsnormen gelöst.

b) Steuerverwaltung der jüdischen Gemeinden im Mittelalter.

Erhebung und Verteilung der Steuern

Die Erhebung und Verteilung der von der jüdischen Gesamtheit zu zahlenden Steuern wurde im mittelalterlichen Staat gemeinsam von den Vertretern des Landesherrn und denen der jüdischen Gemeinde besorgt. Als Vertreter des Königs gegenüber den Juden fungierten entweder besondere Organe, wie in England das Judenschatzamt, oder Beamte, die die Verwaltung des königlichen Patrimoniums innehatten, oder aber die allgemeinen Organe der öffentlichen Verwaltung. Die Verteilung der Steuersummen auf die einzelnen Gemeinden und Personen wurde in Ländern mit zentralisierter Verwaltung, wie in England, Frankreich und Sizilien oder auch anderswo, wenn es darauf ankam, schnell Geld zu erhalten, von den Behörden unter Zuziehung angesehener, für den Einlauf des Geldes haftender Juden vorgenommen; oder man ließ den an den Hof berufenen oder sich spontan versammelnden Vertretern der Juden eine mehr oder weniger große Selbständigkeit in der Repartition der Steuern, wie das besonders in Deutschland und Spanien

in verschiedenen Formen geschehen ist. In Streitfällen hatte in den südeuropäischen Staaten häufig der Oberrabbiner oder Oberrichter (דיין כללי, רב), d. i. die einflußreichste jüdische Persönlichkeit des Landes, die Entscheidung. In Deutschland häufen sich erst im 15. Jht. die Fälle solcher gemeinsamen Repartitionen, während sie früher, soweit wir übersehen können, nur bei außerordentlichen und besonders hohen Forderungen des Königs stattfanden. Durch freiwilligen Zusammentritt der Gemeinde-Deputierten konnten auch Ausgaben für die jüdische Gesamtheit aufgebracht werden. Dauernde Steuerverbände mit fester Organisation und regelmäßigen Zusammenkünften haben die mittelalterlichen jüdischen Gemeinden nicht gekannt. Der im J. 1603 zu Frankfurt entworfene Plan einer jüdischen Steuerkreisordnung für die Juden des deutschen Reiches ist nie zur Durchführung gelangt. Auch direkt vom Gemeindeverband den einzelnen Juden auferlegte Vermögenssteuern, wie sie damals in Deutschland und schon 1416 bis 1418 in Bologna und Forli zum Zweck der Erlangung päpstlicher Bullen für die mittelitalienischen Juden beschlossen wurden, sind sonst nicht nachweisbar. Der Schwerpunkt der jüdischen Gemeindeverwaltung des Mittelalters lag bei der einzelnen Ortsgemeinde, die zuweilen durch freiwilligen oder erzwungenen Anschluß der Bewohner der nahen Dörfer erweitert wurde.

Steuerverwaltung. Repartition der Steuern

Die Steuerverwaltung der jüdischen Gemeinde des Mittelalters kann nur in großen Umrissen erkannt werden, da von den ehemaligen Gemeindearchiven kaum Reste geblieben sind. Aus den in den rabbinischen Responsen erhaltenen Nachrichten läßt sich ermitteln, daß spätestens im 12. Jht. alle größeren jüdischen Gemeinden Europas eine selbständige Steuerverwaltung mit dem Recht der Besteuerung ihrer Mitglieder und der Eintreibung des Betrages durch eigene Steuererheber (גובי המס) besessen haben. Die Gemeindesteuer bestand zunächst, wie bei den Städten, bloß in einer Umlage der vom Landesherrn geforderten oder anderweitig benötigten Summe auf die einzelnen Gemeindemitglieder, je nach dem Verhältnis ihres Vermögens. Daneben trat bald für Armenpflege (צדקה, מעשר), später auch für Unterricht, Talmudstudium und andere öffentliche jüdische Interessen ein besonderer Posten hinzu, der in gleicher Weise, häufig unter Zuschlag zur staatlichen Steuersumme, repartiert wurde. Je mehr sich die Zahlung einer bestimmten Jahressteuer an den Landesherrn durchsetzte, um so geregelter wurde auch die Steuerverwaltung der Gemeinde. Die Quote (קצבה) für jedes einzelne Gemeindemitglied konnte häufig für mehrere Jahre festgelegt werden. Bei wachsenden Bedürfnissen wurde es später auch üblich, dieselbe Vermögenssteuer mehrmals im Jahre oder allmonatlich zu erheben. Einflußreiche Juden pflegten allerdings in direkte Verhandlung mit dem Landesherrn zu treten und sich durch Privileg ein von der Gemeinde unabhängiges Steuerfixum oder vollkommene Steuerfreiheit zu sichern, manchmal gleichzeitig für ihre ganze Nachkommenschaft, woraus den Gemeinden für Jahrzehnte und Jahrhunderte schwere Lasten entstehen konnten. Aber auch die Gemeinde selbst gewährte verdienten und angesehenen Gemeindemitgliedern Steuerfreiheiten. Die Repartition der Steuern wurde von den Vorstehern oder von einer besonderen Kommission (פוסקים, מעריכים) vorgenommen; sie konnte auch durch Selbsteinschätzung (הודאה) erfolgen, was aber wenig beliebt war. Um eine gerechte Verteilung der Lasten zu erleichtern, wurden in größeren Gemeinden (wie in den Städten) die Steuerzahler in drei Klassen eingeteilt.

Die steuerpflichtigen Personen und Objekte

Steuerpflichtig waren alle Gemeindemitglieder mit selbständigem Vermögen und Beruf (daher auch begüterte Witwen), und zwar zunächst, wie auch in den Städten, in erster Linie die Handeltreibenden. So konnte es vorkommen, daß ein einzelner Handwerker in einer vorwiegend aus Kaufleuten bestehenden Gemeinde sich von den Steuern freimachte und sich vor dem Gemeindeherrn durch eine besondere Abgabe loskaufte. Die sich vorwiegend ihrem Studium widmenden Talmudgelehrten wurden je nach den Verhältnissen mehr oder weniger von den Gemeindelasten befreit. Die Gemeindesteuer war als Vermögenssteuer gedacht und traf als solche im frühen Mittelalter zunächst überall oder vorwiegend den Grundbesitz. Aber die Loslösung der nordeuropäischen Juden vom Grundbesitz brachte es mit sich, daß bereits seit der Mitte des 12. Jhts. in Nordfrankreich und Deutschland der Grundbesitz als teilweise oder vollständig steuerfrei galt, auch in Gegenden, wo noch im späten Mittelalter (wie in Österreich) Grundbesitz in Händen von Juden mit allen Nutznießungsrechten nicht zu den Seltenheiten gehörte. Auch in den jüdischen Gemeinden Spaniens galt der Grundbesitz nicht überall und nicht zu allen Zeiten als steuerpflichtig. Auch hier macht sich die Auffassung geltend, daß die Vermögenssteuer der Juden vorwiegend auf ihrem Handel basiert, im Gegensatz zu der Steuer des christlichen Bürgers, der viel stärker mit der Landwirtschaft verbunden bleibt. Wie weit im einzelnen der mobile Besitz,

wie weit besonders das Geschäftskapital, Darlehen und Ähnliches zur Steuer heranzuziehen sei, wie weit die Gemeinde berechtigt wäre, die Steuerpflicht auf auswärtige, die in der Stadt Vermögen haben, oder auf handeltreibende Juden auszudehnen, das ist Jahrhunderte hindurch Gegenstand von Kontroversen und halachischen Erörterungen gewesen und im einzelnen durch die lokalen Gemeindestatuten geregelt worden. Es sind alles Fragen, welche die mittelalterliche Stadtverwaltung genau in demselben Maße beschäftigten, die daher auch von den Juden zwar in möglichster Anlehnung an den Talmud, aber doch in durchaus mittelalterlichem Geist gelöst wurden.

Gewisse Eigenarten der jüdischen Gemeindeverwaltung waren durch die verschiedenen Größenverhältnisse bedingt. Eine Folge des geringen Umfanges der jüdischen Gemeinden in Deutschland war, daß ihre Steuerverwaltung nie über die primitiven Formen hinausgekommen ist, wie sie sich in den Städten des 12. und 13. Jhts. gebildet hatten. In Südeuropa und besonders in Spanien trifft man dagegen seit dem 14. Jht. einen schon ziemlich komplizierten Apparat der städtischen Finanzverwaltung. In größeren Gemeinden tritt die einfache Repartition der Steuern bereits zurück; dafür erhebt man Kopfsteuern, Einkommen- und Gewerbesteuern, die auch das Handwerk erfassen, Konsumsteuern (alcabala, sisa, aide, עזר), besonders von Fleisch und Wein, Lustbarkeitssteuern usw. In Spanien ging man auch in den jüdischen Gemeinden, wie in den Städten, zu dem schon vorher im Staate üblichen System der Verpachtung der öffentlichen Einnahmen über, die übrigens im Süden wie im Norden, außer auf den Steuern, auch auf Grundbesitz und Renten der Gemeinde und Stiftungen (הקדש) beruhten. Die gesamte Liste der Gemeindeeinkünfte wurde an einen kapitalkräftigen Mann aus der Gemeinde oder an ein ganzes Konsortium verpachtet, das, entsprechend den zwischen ihm und der Gemeindevertretung wie den Steuerzahlern vereinbarten Bedingungen, die Steuern einzutreiben hatte. Dabei gab es viele Mißbräuche; insbesondere bewirkte der Einfluß der christlichen Ritter eine Korruption der Gemeindeverwaltung. Doch war eine Rückkehr zu der einfachen Form der Verwaltung durch Vertrauensmänner (נאמנים) der Gemeinde nicht mehr durchführbar. Auch Strafgelder bildeten einen nennenswerten Posten im Einnahmeetat der Gemeinden (auch in Deutschland). Alle diese Einrichtungen haben sich in den jüdischen Gemeinden von innen heraus entwickelt, in Anlehnung an die öffentlichen Institutionen, aber ohne direkte Beeinflussung seitens der staatlichen und städtischen Behörden, die im Mittelalter nur bei besonderen Mißständen oder aus eigennützigen Absichten in die inneren Verhältnisse der jüdischen Gemeinden einzugreifen pflegten.

Indirekte Abgaben. Verpachtung der Steuern

G. Caro, Sozial- und Wirtschaftsgesch. der Juden im Mittelalter u. in d. Neuzeit I u. II (1920 u. 1924); *Aronius*, Regesten 1902; *Deutsche Reichstagsakten*, ed. Weizsäcker u. a., Bd. I–XVI (1867–1921), Index, s. v. Juden; *O. Stobbe*, Die Juden in Deutschland während des Mittelalt. 1866; *J. Rösel*, Die Reichssteuern der deutschen Judengemeinden von ihren Anfängen bis zur Mitte des 14. Jhts. 1910; *Sussmann*, Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel; *M. Stern*, König Ruprecht v. d. Pfalz in seinen Beziehungen zu den Juden 1898; *Kerler*, Zur Gesch. d. Besteuerung der Juden durch Kaiser Sigmund u. König Albrecht II., ZGJD III (1889); *L. Finkelstein*, Jewish Selfgovernment in the Middle-Ages 1924; *H. J. Zimmels*, Beiträge z. Gesch. d. Juden in Deutschland im 13. Jht. 1926; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. III (1888), 90f.; *M. Horowitz*, Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom J. 1603; *C. Gross*, The Exchequer of the Jews of England, Publ. of the Anglo-Jewish Historical Exhibition 1888; *J. Jacobs*, The Jews of Angevin England 1893; *A. Vuitry*, Études sur le regime financier de la France avant la révolution de 1789 (1878–1883); *Lazard*, Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royale (XIII. siècle), REJ XV, 241f; *M. H. Maulde*, Les Juifs dans les Etats français du Saint-Siège au Moyen-âge 1886; *Amador de los Rios*, Historia de los judios de España II (1876), 531f.; *Ordenamiento de las aljamas hebreas* 1432, Boletin d. l. r. Academia de la historia VII (1885); *Loeb*, REJ XIII, 203f.; *Resp. R. Ascher*, ed. Venedig 1606, cap. 6 u. 13; *Régné*, Catalogue; *Baer*, Studien z. Gesch. d. Juden im Kgr. Aragonien 1913, 16f., 95f.; *Jacobs*, An Inquiry into the Sources of the History of the Jews in Spain 1894, 42f.; *Kayserling*, Gesch. d. Juden in Portugal 1867, 48f.; *Archeologo Portuguez* 8 (1903), 38f.; *Archivo Historico Portuguez* I, 346f., II, 179, IV, 425f.; *P. de Azevedo*, Documentos das chancelarias reais anteriores a 1531 relativos a Marrocos I (1915), 18f., 163f.; *Lagumina*, Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia I u. II (1884 u. 1890); *R. Straus*, Die Juden im Kgr. Sizilien unter Normannen u. Staufen 1910, 25f.; *N. Ferorelli*, Gli Ebrei nella Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII 1915; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. der Juden in Rom 1896, I, 263f., 318, 324f., 342f.

5. In den mitteleuropäischen Ländern (Neuzeit bis zur Mitte des 18. Jhts.). Von den wenigen Gemeinden abgesehen, die seit dem Mittelalter fortbestanden, mußte der Staat die Steuern der meist erst im 17. Jht. wieder aufblühenden jüdischen Siedelungen neu regeln. Das geschah zunächst in keineswegs drückenden Formen, da den im Dreißigjährigen Krieg erschöpften Ländern der jüdische Bevölkerungszuwachs erwünscht war. Jede jüdische Familie zahlte ein mäßiges Schutzgeld, das schnell wieder von der jungen Gemeinde in Pausch übernommen wurde. Wo keine namhafte Ortsgemeinde vor-

Öffentliche Abgaben

handen war, schlossen sich die Juden eines Territoriums zunächst zum Zweck gemeinsamer Besteuerung zu einer einzigen Landgemeinde zusammen. Je mehr jedoch die finanziellen Bedürfnisse der nach Macht und Glanz strebenden Staaten wuchsen, um so erfinderischer wurde die Verwaltung in der Festsetzung aller möglichen Formen von Judenabgaben, die das Mittelalter nicht oder doch nicht in dieser Häufung gekannt hatte. Erst jetzt wurden von einer pedantischen Bureaukratie die veralteten Theorien vom Judenregal auf das Steuerwesen der Juden im einzelnen übertragen. An Stelle einmaliger Konfiskationen trat ein schikanöses Steuersystem, das in der Mitte des 18. Jhts. seinen Höhepunkt erreicht hat und am schärfsten in Brandenburg-Preußen ausgebildet wurde. Die Schutzgelder wurden beträchtlich erhöht, daneben trat häufig unter irgendeinem Titel ein nicht viel geringerer zweiter Betrag. Andere Lasten liefen auf den Charakter von ein- oder mehrmaligen Vermögenssteuern hinaus. Die Juden wurden verpflichtet, Silber an die königliche Münze zu liefern (eine Form der Besteuerung, die auch im Mittelalter gelegentlich vorgekommen ist), auf Kosten der Gemeinde Fabriken zu gründen, industrielle Erzeugnisse, an deren Vertrieb der Staat interessiert war, oder Aktien staatlich begünstigter Handelsgesellschaften bis zu einer gewissen Höhe anzukaufen. Das Recht der Niederlassung im Lande mußte nicht nur von auswärtigen, sondern auch von den jüngeren Söhnen einheimischer Familien durch große Summen und wirtschaftliche Leistungen erkauft werden. Der Leibzoll wurde in den beschimpfendsten Formen erhoben, wenn es den Gemeinden nicht gelang, ihn durch Pauschalsummen abzukaufen oder in eigene Verwaltung zu übernehmen. Neben diesen staatlichen Abgaben hatten die Juden häufig die städtischen Lasten mitzutragen oder waren adligen Grundherren, auf deren Boden sie saßen, tributpflichtig. Für ihre Häuser, die sie (im Gegensatz zum Mittelalter) nicht zu freiem Eigen besitzen durften, mußten sie Pachtzinse zahlen. Schließlich mußten sie der gesamten Beamtenschaft am Neujahr mit ortsüblichen Geschenken aufwarten. In ähnlichen Formen wuchsen für sie die Steuerlasten in den Stadtrepubliken. Im allgemeinen mögen zwar die Juden vielfach nicht schwerer belastet gewesen sein als die Bauern, jedenfalls aber waren sie es weit mehr als das Bürgertum, für das man direkte staatliche Abgaben gar nicht kannte. Das Schlimmste war, daß man zum ersten Male aus dem Fremdenrecht heraus die Steuern der Juden ableitete. Bei jeder beliebigen Erhöhung der Steuern konnte der gesamten Judenschaft im Falle der Weigerung mit Landesverweisung gedroht werden, ein Mittel, das man in früheren Jahrhunderten doch nur in besonderen Fällen angewandt hatte. Daneben wird freilich bereits an die Untertanengesinnung der Juden appelliert. Aber die tatsächliche Behandlung der jüdischen Steuerfragen durch den Staat läßt bis in die letzten Jahre vor der französischen Revolution alles eher als den Anbruch einer neuen Zeit ahnen.

Staat und Gemeinde

Die Verwaltung der Steuern vollzog sich im wesentlichen weiter in den mittelalterlichen Formen. Sie lag meist bei den unmittelbar der Zentralregierung unterstehenden, von Ständen und lokalen Gewalten unabhängigen Organen. Mit zunehmender Intensität versuchte die Regierung seit dem Ende des 17. Jhts. die Finanzverwaltung der jüdischen Gemeinden, ähnlich derjenigen der Städte, unter ihre Aufsicht zu nehmen. Mit dem einzelnen Steuerzahler kam die Behörde jedoch nur im Falle einer erforderlichen Exekution in Berührung. Im allgemeinen lag die Steuererhebung in den Händen der Vorsteher der jüdischen Gemeinde oder eines fürstlichen Vertrauensmannes unter den Juden, der gegebenenfalls mit seinem Privatvermögen für die Aufbringung der Steuer haften mußte. Es ist ein Verdienst des Staates, manche Mißstände eines sehr primitiven Systems der jüdischen Gemeindeverwaltung beseitigt zu haben. Im Wesen blieb freilich die Verwaltung der jüdischen Gemeinde sich selbst überlassen. Sie knüpfte an das einfache System des mittelalterlichen jüdischen Gemeinderechtes an. Sie übernahm dann einzelnes von den staatlichen und städtischen Institutionen, so weit es für ihre weit einfacheren Verhältnisse paßte, schuf aber auch vielfach neue Formen aus ihren eigenen sozialen Bedingungen heraus.

Steuerverwaltung der Ortsgemeinde

Nicht viel anders als im 12. Jht. wurde in den kleinen Gemeinden Deutschlands noch im 17 Jht. die staatliche Steuer und ein Zuschlag für den Unterhalt des Rabbiners und die Armen in einfachster Weise auf dem Wege der Einschätzung durch die Vorsteher, Einschätzer oder, falls es Schwierigkeiten gab, durch eidliche Deklaration umgelegt. Oder es wurde zunächst eine für alle gleich hohe Haushaltungssteuer (ראש הבית) und zur Ergänzung eine prozentuale Vermögenssteuer (ערך) erhoben. In größeren Gemeinden griff man auch auf die drei mittelalterlichen Vermögensklassen zurück. Die großen Vermögen wurden in jedem Falle ziemlich unzureichend erfaßt. Dafür übernahm die Gemeinde die Entrichtung des Schutzgeldes für die Zahlungsunfähigen und verheimlichte der Regierung die Namen der nicht schutzberechtigten Juden, die sich in der Gemeinde aufhielten, soweit

sie nicht den Ansässigen durch ihre Konkurrenz allzu lästig fielen. Die anwachsenden Gemeinden erschlossen sich weitere Einnahmequellen. Sie erhoben Aufnahmegelder (מעות קדימה, הקדמה Voranzahlung) von Juden, die zuzogen oder sich selbständig machten, Steuern von der Mitgift, Erbschaftssteuern, Abgaben von fortziehenden Gemeindemitgliedern. Das Wohnrecht in der Gemeinde (חזקת ישוב) wurde häufig nur gegen große finanzielle Leistungen gewährt. Wohlhabende Gemeindemitglieder ließ man erst nach Vorauszahlung ihrer Steuerquote für einige Jahre fortziehen. Daneben gab es auch indirekte Abgaben vom Handel und Konsum, besonders von Fleisch und Getränken. Die gesamte Liste (ברדאן, vermutlich = Pardon, Quittung des Steuerpächters, dann Steuerliste) der nicht unter die direkte Vermögenssteuer fallenden Abgaben wurde, wie im Mittelalter, an Gemeindemitglieder oder mitunter auch an christliche Beamte verpachtet. Die Strafgelder bildeten nach wie vor eine Einnahmequelle der Gemeinden. Eigenartig hatte sich das System der Versorgung durchreisender Juden entwickelt. Die Gemeindemitglieder mußten je nach ihrem Vermögen eine Mindestzahl von „Pletten" (פלעטן, Billetts, Anweisungen) für ihre Verpflegung übernehmen. Besondere Abgaben erhielt der Rabbiner. Ihm wurden neben dem Gehalt von den Gemeinden alle möglichen Sporteln für seine Funktionen zivil- und eherechtlicher wie ritueller Natur bewilligt. Wie teilweise schon im Mittelalter, hatten die Chebrot (Brüderschaften) das Recht, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben. Ein Novum in den Einrichtungen der jüdischen Gemeinden gegenüber dem Mittelalter waren auch die Sammlungen für notleidende auswärtige Gemeinden und für Palästina, doch haben sie nicht den Charakter fester Abgaben erlangt (s. CHALUKA).

Nach wie vor lag der Schwerpunkt der jüdischen Steuerverwaltung bei den Ortsgemeinden. Die westdeutsche Landesgemeinde, deren Steuern alle drei Jahre auf einer gemeinsamen Tagung aller selbständigen jüdischen Landeseinwohner verteilt wurden, ersetzte nur die fehlende Ortsgemeinde. Sonst erfolgte der Anschluß der jüdischen Dorfbewohner an eine größere Nachbargemeinde wie im Mittelalter. Fester organisiert waren nur die jüdischen Gemeinden in Mähren. Aber auch hier hatten die jüdischen Deputierten des Landes bei ihren gemeinsamen Tagungen nur das Recht, die auf jede Gemeinde entfallende Steuermatrikel zu vereinbaren. Auf welchem Wege dann die Steuer innerhalb der einzelnen Gemeinden aufgebracht wurde, war ihre Sache. Die jüngste Organisation dieser Art entstand durch Zusammenschluß der jüdischen Gemeinden der brandenburgisch-preußischen Monarchie, deren Vertreter seit 1728 alle fünf Jahre unter rabbinischer Leitung die Steuern der gesamten Judenschaft auf die einzelnen Gemeinden repartierten. Der so gebildete Verband verdankte seine Entstehung bereits dem Druck des Staates, nicht dem Wunsch der Juden. Eine der ersten Forderungen, welche die Juden im Kampf um die Emanzipation erhoben, war die Aufhebung der solidarischen Steuerpflicht, die sie im frühen Mittelalter als Grundlage der Gemeindefreiheit errungen hatten.

Landesorganisation

Selma Stern, Der preußische Staat und die Juden I, 1925; *Přibram*, Urkunden und Akten z. Gesch. d. Juden in Wien 1918; *Kracauer*, Beitr. z. Gesch. d. Frankfurter Juden im Dreißigjähr. Krieg, ZGJD III, 337f.; *idem*, Die Kulpkannschen Wirren, Arch. f. Frankfurts Gesch. u. Kunst, 3. Folge X (1910), 139f.; *Löwenstein*, Wormser Gemeindeordnungen, Blätter f. jüd. Gesch. u. Literatur III (1902); *Baer*, Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve 1922 und die dort S. 2 u. 80. zitierte Literatur; *G. Wolf*, Die alten Statuten der jüd. Gemeinden in Mähren 1880; *B. Wachstein*, Urkunden u. Akten z. Gesch. d. Juden in Eisenstadt 1926; *Takkanot ha-Kehilla de-K. K. Aschkenasim ascher be-Amsterdam*; *Takkanot we-Hanhagot Kehal Adat Jeschurun ha-Meuttara Aschkenasim Joschebe Haag ha-Bira; Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II; *A. Marx*, Italienische Statuten (Mantua), ZHB XI, 112f.; XV, 139f.

W. F. B.

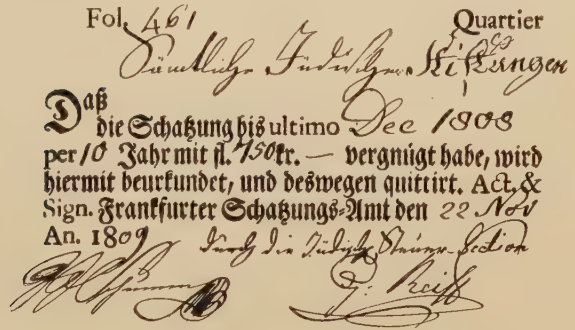
6. **In den deutschen Ländern von Mitte des 18. Jhts. bis zur Gegenwart.** In Preußen (ohne Schlesien, Westpreußen und Ostfriesland) wurde von den Juden alle fünf Jahre ein Schutzgeld in Höhe von 25000 Tlr. (bis 1768 15000) erhoben, ferner zahlten sie außer sonstigen Gebühren an jährlichen Rekrutengeldern 4800 Tlr.; seit 1766 bestand die Verpflichtung, 12000 Mk. Silber zu liefern (einschließlich Schlesiens). Dazu traten ebenfalls regelmäßig wiederkehrende Jahresabgaben an Städte und Provinzen: die Silberakzise, Probsteigelder, Indemnisationsgelder, Korrespondenzgelder u. a. m. Es wurden auch Abgaben bei besonderen Anlässen erhoben, wie z. B. für die Bestätigung der Ältestenwahlen (alle 3 Jahre in Berlin 130 Tlr., in Landsberg a. W. 70 Tlr.), Servisabgaben an das Militär, Barackengelder, Beiträge für Kriegskontributionen (bes. im siebenjähr. Krieg). Aus dem Streben, die Judenschaft in das Merkantilsystem einzuzwängen, sind die Verpflichtung zu einem jährlichen Export von 1500 Tlrn. inländischer Manufakturwaren für das Wohnrecht („Ansetzung") des zweiten Kindes, die Unterhaltungspflicht der Templinschen Fabriken (1768) und der 1769 aufoktroyierte Export von Porzellan aus der königl. Manufaktur (Judenporzellan) zu erklären. Nimmt man noch den weniger mate-

In Preußen

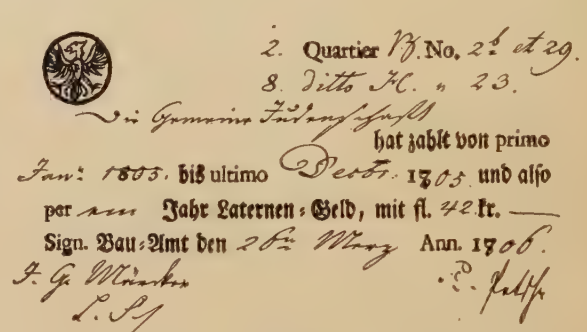
riell als moralisch drückenden Leibzoll hinzu, so ist auch damit die Liste der der preußischen Judenschaft auferlegten Steuern nicht erschöpft.

In den übrigen deutschen Staaten

In den anderen deutschen Ländern kehren Schutzgeld und Leibzoll durchweg in mehr oder minder ähnlicher Gestalt wieder. Bei der Aufnahme in den Schutz wird eine Gebühr gefordert, die bisweilen sich aus verschiedenen Einzelposten zusammensetzt (für die Aufnahme selbst eine Grundgebühr, für die Expedition, für das Siegel, für gewisse Institute usw., so in Baden). Manchmal sind eine Mindest- und Höchstgrenze normiert, manchmal erfolgt eine Abstufung nach den Familienmitgliedern (Familienhaupt, Frau, Kinder, Diener, Magd). Die Nichtzahlung oder die unpünktliche Zahlung, die Nichterneuerung von „Freipässen", export von Waren aufgebürdet wurde u. dgl. mehr. Zu Schutzgeld und Leibzoll traten dann mannigfache Abgaben, so Militärlasten, Beiträge für öffentliche Institute, Grundstücksabgaben, von denen bisweilen Synagoge und Armenhaus frei blieben, hinzu; ferner ein besonderes Schutzgeld an die Ortsherrschaft, Wasser- und Weideabgaben an die Gemeinden, Schlachtgebühren, Gebühren für eine fette Gans, Pflaster-, Kehr-, Pferde-, Jagdfron- und Neujahrsgelder, Heiratsabgaben (Kopulationsgeld), Strafgelder entweder in voller Höhe oder zur Hälfte bzw. zu einem oder zwei Dritteln (den Rest erhielt die jüdische Gemeinde), Kriegskontributionen, zahlreiche einmalige Ablösungen bei verschiedenen Gelegenheiten (z. B. in München 1786 für die Erlaubnis zur Abhaltung des früher verboten gewesenen Laubhüttenfestes 500 fl.) u. a. m.


Fol. 461 Quartier
Daß die Schatzung bis ultimo Dec 1808
per 10 Jahr mit fl. 750 kr. — vergnügt habe, wird
hiermit beurkundet, und deswegen quittirt. Act.&
Sign. Frankfurter Schatzungs-Amt den 22 Nov
An. 1809

Quittung des Frankfurter Schatzungsamtes an die jüdischen Stiftungen aus dem Jahre 1809


2. Quartier B. No. 2 et 29.
8. Ditto H. „ 23.
hat zahlt von primo
Jan: 1805. bis ultimo Dec. 1805 und also
per Jahr Laternen-Geld, mit fl. 42 kr. —
Sign. Bau-Amt den 26 März Ann. 1806.

Quittung an die Frankfurter „Judenschaft" über Zahlung des Laternen-Geldes aus dem Jahre 1806

Originale im Museum jüdischer Altertümer, Frankfurt a. M.

wo solche, wie in Bayern, bestehen, hat die „Ausschaffung" zur Folge. Zuweilen wurden jedoch gewisse Verzögerungsgründe bei der Entrichtung des Geleits berücksichtigt, z. B. wenn wegen Krankheit, Eintritt des Sabbats oder Feiertags die Weiterreise nicht möglich war. Auch Tote waren mitunter Objekt der Besteuerung. Zu den für die Erwerbung von Friedhofsgelände zu entrichtenden, mitunter beträchtlichen Gebühren, treten Abgaben für die Leichensteine und für jeden Toten (in Baden „Todesfall" genannt, verschieden für ältere Personen, für Ledige usw.). Bemerkenswert ist der Einfluß allgemeiner wirtschaftspolitischer Momente auf die Abgaben der Juden; so wenn die Rivalität der Länder im Handel dazu führte, daß die Juden des einen Landes vom Leibzoll befreit waren, während die aus einem anderen Land eingewanderten ihn zahlen mußten, oder wenn die Warenakzise der Juden doppelt, für Messewaren oft dreimal so hoch als die der anderen Kaufleute bemessen wurde, oder wenn ähnlich wie in Preußen auch anderwärts den Juden ein, freilich später durch Geldleistungen abgelöster, Zwangs-

Steuerverwaltung der Ortsgemeinde

Die Organisation der Steuererhebung in den Gemeinden bzw. in den Ländern war nicht überall gleich. In Berlin waren die mit der Veranlagung betrauten Einschätzer (שמאים) in der Regel vermögende und unabhängige Männer, die auf sechs Jahre gewählt wurden und im Interesse der Unparteilichkeit nicht wieder wählbar waren. Als Einnahmequellen wurde teils das Vermögen, teils das Einkommen nach der Schätzung der Einschätzer oder auf Grund eidlicher Versicherung herangezogen. Der „Erech" (ערך) war nicht immer Vermögens-, oft auch Einkommensteuer. In Berlin z. B. betrug er $^1/_3\%$ des Einkommens (meist 5% des Kapitals) und wurde für den Monat festgesetzt. Die Grundeinschätzung wurde durch eine Zusatzsteuer ergänzt. Gewisse Abgaben, wie in Berlin die Kalendergelder und die Pflichtabnahme von fünf Exemplaren des „Intelligenzblattes", wurden auf die Höchstbesteuerten abgewälzt, die dafür einen höheren als den üblichen Preis bezahlten.

Gegen Ende des 18. Jhts. trat eine Erleichte-

rung der Abgabenlast der Juden ein. So fielen in Preußen 1787 der Leibzoll und der Zwang zum Porzellanexport, 1792 die solidarische Haftung. In Österreich, wo zu jener Zeit die Abgaben von den Juden in besonders schikanöser Weise eingetrieben wurden, tauchte der Leibzoll 1792 unter dem Namen Bolettentaxe auf. In den deutschen Ländern wurde jedoch Anfang des 19. Jhts. die grundsätzliche Abschaffung der Judenabgaben durch die Emanzipationsgesetzgebung verkündet. So bestimmte das preußische Edikt vom 11. März 1812, daß „die inländischen Juden als solche" mit besonderen Abgaben nicht beschwert werden dürften und lediglich verpflichtet seien, die gleichen Lasten wie andere Staatsbürger, mit Ausnahme der Stolgebühren, zu tragen (§§ 14 und 15). Ganz abgesehen von der noch fortbestehenden besonderen Abgabenpflicht der ausländischen Juden (so der russisch-polnischen Juden in Preußen und Posen auf Grund der Kabinettsordre vom 11. Sept. 1823 und späterer Verordnungen), war ein solcher Grundsatz nicht überall aufgestellt, geschweige denn in der Praxis durchgeführt worden. Das lag nicht immer allein an dem bösen Willen, sondern oft auch an der Kompliziertheit der auf den mannigfachsten Rechtstiteln basierenden Abgaben. So verzögerte sich infolge der Schwierigkeiten und Widerstände die in dem badischen Edikt von 1809 verheißene Neuregelung der Judenabgaben bis 1825 bzw. 1828. In dem ehemaligen Königreich Hannover wurden die Juden durch das Gesetz vom 30. Sept. 1842 verpflichtet, unter gewissen Voraussetzungen für das christliche Kirchen-, Schul- und Armenwesen beizutragen (§§ 29–34). Die alte Reichsverfassung von 1871 hat, wo es nicht schon besondere Landesgesetze zuvor getan hatten, mit den letzten Rechtsungleichheiten und Beitragspflichten zu fremden Kirchenlasten aufgeräumt. Wenn in der Gegenwart bei der Frage der Abfindung der Standesherren wieder von „Judenschutzabgaben" die Rede ist, so ist damit für das Begehren der Standesherren ein Titel gewählt, der längst aufgehört hatte, ein Rechtstitel zu sein.

Das Emanzipationsedikt von 1812

Im 19. Jht. erhalten die Gemeinden bzw. zum Teil die Landesorganisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts auch das Recht, ihre Mitglieder zu besteuern. Die Bedürfnisse, zu deren Deckung die Steuern erhoben werden können, sind in den Gesetzen im allgemeinen und häufig speziell aufgeführt. Das preußische Gesetz vom 23. Juli 1847 spricht im § 58 lediglich von den „Kosten des Kultus und den übrigen die Synagogengemeinde betreffenden Bedürfnissen, zu welchen auch die Einrichtung und Unterhaltung der Begräbnisplätze gehört", aber es ist unbestritten, daß auch die von anderen Gesetzen ausdrücklich erwähnten sozialen Aufgaben (jede Art von Fürsorge und Wohlfahrtspflege) mit in den Wirkungskreis der Gemeinden einzubeziehen sind. Die Gemeindesteuer wird an sich nur für die Bedürfnisse der Juden allein erhoben; aber es kommen in älteren Gesetzen Einschränkungen vor, so z. B. im hannoveranischen Gesetze vom 30. Sept. 1842, das im Paragraph 28 bestimmt, daß „die Juden die Kosten ihres Synagogen-, Schul- und Armenwesens" allein zu tragen haben, „sofern nicht in Rücksicht auf Schul- und Armenwesen eine Verbindung mit dem christlichen eintritt". Die Gemeindesteuer hat, wie in manchen Gesetzen ausdrücklich betont wird, subsidiären Charakter, d. h. sie tritt nur in dem Maße ein, als keine anderen Mittel zur Verfügung stehen, also z. B. keine Erträgnisse des Vermögens bzw. der Stiftungen, oder öffentlich-rechtlich bzw. privatrechtlich Verpflichtete vorhanden sind. Praktisch hat dieser Grundsatz seit dem Weltkrieg zu erheblichem Teil seine Bedeutung eingebüßt, da infolge der Entwertung der Kapitalien und Stiftungen die Gemeinden fast ausschließlich auf die Beiträge der Mitglieder angewiesen sind. Neben den Steuern kommen jetzt nur noch die Gebühren für einmalige Leistungen (Trauung, Beerdigungen, Schechita, Quellbad, Synagogenplätze, Einkaufsgelder für die Benutzung gewisser Gemeindeeinrichtungen u. a. m.) in Betracht. Diese Gebühren werden von den Gemeindekörperschaften nach freiem Ermessen festgesetzt, können aber nur dann, wenn sie die behördliche Genehmigung erhalten haben, zwangsweise eingezogen werden.

Das preußische Judengesetz vom 23. Juli 1847

Die Grundsätze, nach denen die Gemeindesteuern zu erheben sind, werden entweder vom Gesetze vorgeschrieben, oder in ihren Einzelheiten den Bestimmungen des Statuts überlassen. Auch dort, wo die Feststellung der Grundsätze dem Statut überlassen ist, kann die Bemessung der Steuern keineswegs nach Willkür erfolgen. Es ist nicht zulässig, daß das Statut sich darauf beschränkt, eine Umlage der Steuern nach „Verhältnis des Vermögens und der Einkünfte" vorzuschreiben, vielmehr müssen objektive Kriterien für die Steuerbemessung aufgestellt werden, damit die Durchführung in gerechter Gleichartigkeit erfolgen und kontrolliert werden kann. Dagegen ist es gestattet, die Steuergesetze (Einkommensteuer, Kommunalabgaben usw.) zur Grundlage zu nehmen und einen den jeweiligen Bedürfnissen entsprechenden Prozentsatz zu erheben. Die Quellen, aus denen die jüdischen Gemeinde-

Die Gemeindesteuern

steuern fließen, sind in den Gesetzen verschieden normiert. Ältere Gesetze kennen noch zum Teil die mehr gebührenartigen Charakter tragenden Beiträge des Eintritts- und Abzugsgeldes, ferner die Einschätzung des Familienhauptes (ראש הבית) und den Erech (s. o.). Im allgemeinen wird aber die Steuer nach dem Einkommen, bisweilen auch nach dem Vermögen, seltener auf Grund anderer Quellen erhoben. In der Regel ist ein bestimmter, für die jeweilige Steuerperiode festzusetzender Prozentsatz zu zahlen. Manche deutschen Länder hatten ein Klassensystem, das meist infolge seiner Unhaltbarkeit fallen gelassen wurde, wie z. B. Kurhessen, wo von 1833–1923 zweiundvierzig Gruppen bestanden. Die Gemeinden stellen die Steuerverpflichtungen auf Grund der von den staatlichen Behörden geführten Listen (Einkommensteuer-, Vermögenssteuerregister u. dgl.) fest; sie können aber auch darüber hinaus Mitglieder, die sich in diesen Listen nicht befinden, zur Veranlagung heranziehen, wofür in manchen Gesetzen ausdrücklich eine besondere Schätzung vorgeschrieben wird. Die Steuerquote wird, wo nicht von vornherein eine gesetzliche oder anderweitige Regelung besteht, von den Gemeindekörperschaften durch Beschluß festgesetzt und muß behördlich genehmigt werden. Die Steuer ist von allen Mitgliedern, die aus den zur Besteuerung zugelassenen Quellen Einnahmen haben, zu entrichten. Gewöhnlich sind Einkommen bzw. Vermögen bis zu einer gewissen Grenze steuerfrei; für niedrige Einkommen besteht manchmal eine geringere Quote, für die höchsten Einkommen auch eine Maximalgrenze. Manche Gemeinden gewähren ihren Beamten Steuerfreiheit. Bei Mischehen wird der von dem einen Ehegatten an die andere Religionsgemeinschaft gezahlte Beitrag angerechnet oder bisweilen auch die Steuer auf die Hälfte des Betrages festgesetzt, der gezahlt werden müßte, wenn beide Ehegatten einer Religion angehören würden, wobei z. B. in Baden beide Gatten als Gesamtschuldner haften. Eine besondere Regelung ist auch öfter für die von dem Mittelpunkt der Gemeinde entfernt wohnenden Juden getroffen, indem sie grundsätzlich zu den Gemeindebedürfnissen nur in dem Maße beizutragen haben, in welchem sie an den Gemeindeeinrichtungen teilnehmen können (§ 58 des Gesetzes von 1847). Die Steuerrolle (Heberolle) muß nach den Vorschriften mancher Gesetze innerhalb einer gewissen Frist zur Einsicht offen liegen; Reklamationen können dann ebenfalls befristet eingebracht werden. In den großen Gemeinden mit ihren zahlreichen Zensiten erfolgt eine Steuerbenachrichtigung für die ganze Steuerperiode (1–3 Jahre) oder für einen Teil. Die Zahlung hat zumeist in vier, seltener in drei Raten zu erfolgen. Steuerschulden sind Bringschulden, sie müssen von den Zensiten abgeführt werden. Vorauszahlungen sind zulässig. Die Einkassierung ist nur in kleinen Gemeinden möglich. Manche Gemeinden ziehen die Steuern in neuester Zeit nicht selbst ein, sondern bedienen sich hierzu der Hilfe der Finanzämter, die sich dieser Aufgabe gegen eine Entschädigung unterziehen. In einigen Gesetzen sind für die Verwaltung des Steuerwesens Rechnungsführer vorgesehen, die einen Prozentsatz der Einkünfte als Vergütung erhalten. Die auf Grund des Gesetzes bzw. Statuts festgesetzten Steuern sind beitreibbar. Die Zwangsvollstreckung geschieht durch die gleichen Organe wie bei den Staats- bzw. Kommunalsteuern. Für das Recht zur Nachforderung rückständiger Steuern oder zur Rückforderung zuviel bezahlter Steuern sind in einigen Gesetzen besondere Verjährungsfristen vorgeschrieben. Wo dies nicht der Fall ist, gelten die allgemeinen Grundsätze.

Beiträge für die Landesverbände

Die Beiträge für die Landes- bzw. Provinzialverbände sind, soweit es sich dabei um Zwangsorganisationen handelt, durch Gesetz, sonst durch Statut geregelt. Die Grundlage der Einschätzung bildet in der Regel die Höhe der von den beteiligten Gemeinden aufgebrachten Steuersumme, von der ein gewisser Prozentsatz als Quote festgesetzt wird; doch kommt es auch vor, daß der Beitrag in prozentualen Zuschlägen zur Reichs-, Landes- und Gemeindesteuer bemessen wird (so in Bayern). Durch die Beiträge sind nicht allein die allgemeinen Organisationskosten, sondern auch häufig die Unterhaltung gewisser, dem Lande bzw. dem Kreise gemeinsamer kultureller und sozialer Einrichtungen, auch gemeinsam übernommene anderweitige Verbindlichkeiten zu bestreiten. Bei der Umlage auf die Gemeinden wird, zum Teil nach gesetzlicher Vorschrift, auf einzelne von ihnen selbst getragene Ausgaben (z. B. für Religionsunterricht in kleinen Gemeinden) billigerweise Rücksicht genommen. Die Abführung der Beiträge erfolgt an die Zentralkörperschaft (Zentralkultusfonds, Zentralkasse, Vorsteheramt u. dgl.), die in einzelnen Ländern unter direkter Verwaltung der Staatsbehörde steht. Für die Bedürfnisse der Länder werden zum Teil Staatsbeihilfen gewährt, sei es auf Grund gesetzlicher Normen, sei es auf Grund besonderer Abmachungen. Am weitesten ging die Regelung in Elsaß-Lothringen, wo der Staat die Gehälter der „Religionsdiener" (Oberrabbiner, Rabbiner, Vorsänger, Konsistorialsekretäre, Amtsdiener) und in gewissem Umfange auch die Pensionen bezahlte. Ebenso erhält der Preußische Landesverband jüdischer Gemeinden (s. d.)

erhebliche Beträge aus dem jährlichen Staatshaushalt der preußischen Regierung zur Unterstützung leistungsschwacher jüdischer Gemeinden. Manchmal wird ein Teil der Gehälter, manchmal eine jeweils für bestimmte Zwecke festgesetzte, unter die beteiligten Gemeinden nach einem Schlüssel aufzuteilende variable Summe vom Staate übernommen. Es kommen bisweilen auch außerordentliche Zuschüsse z. B. für die Errichtung von Synagogen in Betracht. Auf gesetzlicher Grundlage werden dann noch von Stadt und Staat unter bestimmten Voraussetzungen besondere Beiträge für den Religionsunterricht, ferner für die Erfüllung mancher, an sich den Städten obliegenden Aufgaben durch die jüdischen Gemeinden (Kranken-, Armen-, Alters-, Siechenfürsorge u. dgl.) gewährt.

Das gesamte Beitragswesen, insbesondere die Steuerwirtschaft der Gemeinden hat durch die wirtschaftlichen Umgestaltungen während des Weltkrieges und der Nachkriegszeit eine tiefgreifende Änderung erfahren. Da die Vermögen und Fonds fast vollkommen entwertet wurden, sind die Gemeinden beinahe restlos auf die Erträgnisse der Gebühren und Steuern angewiesen. Durch budgetäre Maßnahmen versuchen manche Gemeinden neue Kapitalfonds zu schaffen. Eine Folge der geänderten Verhältnisse ist, daß die Steuern heute nicht mehr von einer relativ kleinen Zahl von Gemeindemitgliedern, sondern von der breiten Masse der jüd. Bevölkerung getragen werden. In den Großgemeinden übersteigt die Zahl der Zensiten alle bisherigen Vorstellungen. Sie beträgt in Berlin nahezu 100 000. Dies hat natürlich eine besonders in technischer Hinsicht große Komplizierung zur Folge gehabt. Wichtiger aber für die Steuerfrage ist das mit ihr in engster Verbindung stehende Problem des Austritts. Die Gesetzgebung über den Austritt in den Jahren nach dem Weltkriege hat durch die von ihr geschaffenen Erleichterungen die Steuerflucht in einem solchem Maße begünstigt, daß durch sie die Gemeinden in ihrem Lebensnerv getroffen werden können. Die Frage, wie diesem Übel gesteuert werden kann, ist heute eines der ernstesten Problem der Gemeindepolitik.

Steuerwesen seit dem Weltkriege

David Friedländer, Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den preußischen Staaten betreffend, Berlin 1793, S. 57–100; *Acta Borussica*, Die Handels-, Zoll- und Akzisepolitik Preußens II, 1, S. 136; *Das Berliner Gemeindebuch von 1723 an* (Handschrift); *Rönne-Simon*, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des preußischen Staates 1843, S. 349–51; *Die Generalrepartition der neumärkischen Judensteuern für die J. 1784–1789*, Mitt. des Gesamtarchivs der deutschen Juden, I. Jg., Heft 1, S. 20, 21; *L. Geiger*, Geschichte der Juden in Berlin 1871, II, S. 68 ff., 91 ff., 106 ff., 121 f., 171 f., 201 ff.; *Ismar Freund*, Die Emanzipation der Juden in Preußen usw., 1912, S. 12 ff., 16 f., 22 ff., 50; *idem*, Die Rechtsstellung der Synagogengemeinden in Preußen und die Reichsverfassung 1926, S. 8 u. Anhang; *J. Meisl*, Der Berliner Juden-Kalender und die Kalendergelder in MGWJ 1927, S. 274–288; *Sidori*, Geschichte der Juden in Sachsen 1840, S. 85–6, 94–6; *Aretin*, Geschichte der Juden in Baiern 1803, S. 69, 77, 89, 100 ff. und sonst mehrfach; *Ad. Lewin*, Die Vorarbeiten für die badische Gesetzgebung in den Edikten 1807–1809, MGWJ 1908, S. 66 ff., 226 ff.; 344 ff., *idem*, Geschichte der badischen Juden 1909; *Die Juden in Oesterreich vom Standpunkte der Geschichte des Rechts und des Staatsvorteils*, Leipzig 1842, I, S. 382 ff.; *Rubo*, Die Rechtsverhältnisse der jüdischen Gemeinden in denjenigen Landestheilen des preuß. Staates, in welchen das Edict vom 11. März 1812 zur Anwendung kommt 1844, S. 29 ff., 92 ff.; *L. Auerbach*, Das Judentum und seine Bekenner in Preußen und in den anderen deutschen Bundesstaaten, Berlin 1890, Kap. V; *H. Makower*, Ueber die Gemeindeverhältnisse der Juden in Preußen 1873, S. 7–8, 12 u. Anlage I; *Kollenscher*, Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen 1910, S. 60 ff., 88 ff.; *Heimberger*, Die Staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern 1893, S. 132–65, 170–77; *Wahlhaus*, Die Rechtsstellung der israelitischen Kultusgemeinde im rechtsrheinischen Bayern 1912, S. 22ff.; *Gunzhausen*, Sammlung der Gesetze betr. die Kirchenverfassung und die religiösen Einrichtungen der Israeliten in Württemberg 1909, S. 40 ff.; *S. Wolff*, Das Recht der israelitischen Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden 1913, S. 12, 199 ff., 207 ff., 228 ff.; *L. Berliner*, Die staatskirchenrechtliche Stellung der israelitischen Religionsgemeinden und sonstigen israelitischen Religionsverbände Süddeutschlands 1912, S. 24 ff.; *L. Katz*, Die rechtliche Stellung der Israeliten nach dem Staatskirchenrecht des Großherzogtums Hessen 1906, S. 38 ff., 77 ff.; *A. Löb*, Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreiche und der jetzigen Provinz Hannover 1908, S. 100 ff.; *Tannenwald*, Die rechtlichen Verhältnisse der Juden in Hamburg 1911, S. 108–110; *E. Hasgal*, Zur Finanzwirtschaft der isr. Religionsgemeinschaft (Landessynagoge) u. d. isr. Religionsgemeinden in Baden 1920.

W. J. Me.

7. **In Osteuropa** (vom Mittelalter bis zum Beginn des 20. Jhts.). Das Prinzip der Kammerknechtschaft wurde in Polen und in Litauen nicht in dem Umfange verwirklicht wie in West- und Mitteleuropa. Aber auch hier gehörten die Juden und ihre Abgaben dem Herzog bzw. König und Großfürsten. Sie führten an den Fiskus eine jährliche Steuer in natura oder in Geld ab; im 15. Jht. hieß sie in Polen „exactio judaica" oder „census annuus", in Litauen „Serebschtschysna", und sie war eine kombinierte Kopf- und Vermögenssteuer, wobei das bewegliche und unbewegliche Hab und Gut besteuert wurde; abgabenfrei waren Synagogen und Friedhöfe. Die Steuer wurde von den

Besteuerung der Juden in Polen und Litauen im Mittelalter

Ältesten der größeren Gemeinden eingetrieben und an die königlichen bzw. großfürstlichen Beamten abgeführt. Die Zahlung des Jahreszinses enthob die Juden von der Pflicht, Soldaten auszurüsten und Quartiere für Truppen bereitzustellen. In den Privilegien der polnischen Könige und der litauischen Großfürsten war den Juden anheimgestellt worden, den Woiwoden und Starosten aus freien Stücken besondere Zahlungen zu leisten; in der Praxis wurden diese „freiwilligen" Leistungen zu dauernden Pflichtzahlungen. Gegen Ende des 14. Jhts. begannen auch die Städte, die Juden zu besteuern, obwohl dies den Bestimmungen der Privilegien zuwiderlief. Die Magistrate setzten fest, daß die Juden von Häusern, die sie von Christen käuflich erwarben, städtische Steuern zu entrichten hatten sowie Beiträge für die Erhaltung der städtischen Wache und für sonstige kommunale Bedürfnisse.

Zu Beginn des 16. Jhts. wurde von dem polnischen König und litauischen Großfürsten Sigismund dem Alten der Versuch unternommen, das jüdische Steuerwesen zu zentralisieren, um erheblichere Steuereingänge dem leeren Fiskus zuzuführen. Unter Umgehung der Gemeindeältesten wurden die Juden in steuerlicher Hinsicht jüdischen Günstlingen, die Hofagenten des Königs waren, unterstellt. Man nannte diese Steuereinnehmer Generalexaktoren. Im J. 1512 wurden von König Sigismund zwei Exaktoren in Polen ernannt: Abraham Bohemus für Großpolen und Masovien, und Franziskus aus Kazimierz für Kleinpolen. Im J. 1514 wurde der erste zum Generalexaktor für ganz Polen ernannt und gleichzeitig der Brester Kaufmann und Pächter Michel Josofowitsch zum Steuereinnehmer für Litauen eingesetzt. Unter den Juden rief die neue Institution, die eine Verletzung der in den Generalprivilegien verbrieften Rechte der Autonomie der jüdischen Gemeinden bedeutete, eine heftige Opposition hervor. Die Exaktoren begegneten der größten Schwierigkeiten bei der Eintreibung der Steuern, und ihre Tätigkeit mußte sehr bald ein Ende nehmen. Es half auch nicht, daß die von der Krone ebenfalls eingesetzten Generalrabbiner oder „Senioren" in den Hauptstädten der Provinzen des Reiches den Auftrag erhielten, die Steuereinnehmer zu unterstützen und widerspenstige Steuerzahler mit dem Bann zu belegen. Das Seniorat, das ebenfalls gegen die jüdische Autonomie verstieß, konnte sich nicht behaupten. Die Regierung erkannte schließlich das Prinzip der Wählbarkeit der Rabbiner an, und die Senioren empfanden selbst die Rolle, die sie als Werkzeuge der Steuereinnehmer spielen mußten als erniedrigend. Die unaufhörlichen Proteste der Gemeinden gegen die Exaktoren und das völlige Versagen ihrer fiskalischen Maßnahmen bewogen den König, einen andern Modus für die Besteuerung der Juden zu wählen. Als Vorbild dienten wohl die in den österreichischen Herzogtümern seit Anfang des 15. Jhts. eingeführten „Anslaher und Absamer" (Abschätzer und Einheber). In der Provinz Großpolen kamen im J. 1519 Vertreter der jüdischen Gemeinden, mit Ausnahme Posens, in Wlozlawsk zusammen und stellten Steuerlisten unter Zugrundelegung der Vermögensverhältnisse der Gemeindemitglieder auf; war in einer Gemeinde ein Steuerausfall infolge Abwanderung oder Verarmung ihrer Mitglieder zu erwarten, so wurden die kapitalkräftigeren Elemente stärker belastet. Der Gemeindetag in Wlozlawsk, das Prototyp der späteren jüdischen Kreistage in Polen und Litauen, wählte eine fünfgliedrige Kommission, die mit der Eintreibung der Steuern und ihrer Abführung an den Fiskus beauftragt wurde. Dieses Prinzip setzte sich allmählich in den anderen Provinzen und in den Großgemeinden (Krakau, Posen usw.) durch. Das jüdische Steuerwesen wurde dezentralisiert. Die Steuereinziehung wurde den Gemeinden selbst überlassen, um gegen Ende des 16. Jhts. dem Gemeindetag oder Judenreichstag, dem sogen. Waad, übergeben zu werden.

Zentralisierung des jüdischen Steuerwesens

Im J. 1549 wurde vom polnischen Reichstag beschlossen, eine Kopfsteuer von den Juden zu erheben. Zwar war sie schon vorher, in den J. 1496 und 1520 gezahlt worden, jedoch von den Juden und den übrigen Stadtbewohnern in gleicher Weise; es war eine außerordentliche Steuer, die vom Staate zur Deckung dringender Bedürfnisse eingetrieben wurde. Die im J. 1549 eingeführte Kopfsteuer trug aber einen spezifischen Charakter; sie wurde von den politisch rechtlosen Elementen der Bevölkerung erhoben, von den Juden, Tataren und Zigeunern. Die Kopfsteuer wurde als eine ständige Jahressteuer eingeführt und basierte auf Zählungen der jüdischen Bevölkerung. Sie wurde zunächst mit einem Gulden auf den Kopf eines jeden Juden, „von Mann, Frau, Kind und Diener", mit Ausnahme der Armen, festgesetzt. Der Staat begründete die Einführung der Kopfsteuer mit der Notwendigkeit, Mittel für die Verteidigung des Reiches gegen die Tatareneinfälle zu beschaffen. Die Juden hätten dieser Pflicht besonders nachzukommen, da sie dem Staate ihren Reichtum verdankten und der eingeborenen Bevölkerung den Verdienst nähmen. Im J. 1552 beschloß der polnische Reichstag, die Kopfsteuer auf sämtliche Juden des Reiches

Die jüdische Kopfsteuer

auszudehnen ohne Rücksicht darauf, ob sie in königlichen Städten oder auf privatherrschaftlichen und kirchlichen Besitzungen ansässig waren. 1579 wurde die Kopfsteuer pauschalisiert, und zwar in der Höhe eines jährlichen Betrages von zehntausend Gulden. In den nächsten Jahren wurde der Betrag auf zwanzigtausend Gulden erhöht und für die Juden Litauens auf eine Summe von dreitausend Gulden fixiert. In judenfeindlichen Pamphleten aus dem Ende des 16. und Anfang des 17. Jhts. wurde jedoch darauf hingewiesen, daß die Juden nur den sechsten bis zehnten Teil von dem zahlten, was sie nach ihrer Kopfzahl leisten sollten. Die Regierung und der Reichstag liehen diesen Argumenten Gehör. Da sich jedoch Schwierigkeiten ergaben, Zählungen durchzuführen, kam es jeweils zu Verhandlungen zwischen dem Waad und dem Schatzamt, das auf einer Erhöhung der Steuersummen bestand. Um die Mitte des 17. Jhts. betrug die Kopfsteuer in Polen sechzigtausend und in Litauen zwölftausend Gulden, Anfang des 18. Jhts. jedoch schon in Polen zweihundertzwanzigtausend und in Litauen sechzigtausend Gulden. Nach Auflösung der zentralen Organe der jüdischen Selbstverwaltung im J. 1764 nahm die Regierung eine Zählung der jüdischen Bevölkerung vor, um die Höhe des Kopfsteuerbetrages festzustellen, wobei die Steuer mit zwei Gulden pro Kopf (Kinder unter einem Jahre ausgenommen) angesetzt wurde. Es wurden in Polen 859312 Gulden und in Litauen 315298 Gulden eingetrieben. In den folgenden Jahren waren die Erträgnisse der Steuer in Polen etwas geringer, bildeten aber immer $^1/_8$ bis $^1/_5$ der Gesamteinnahmen des Staates. 1775 wurde die Kopfsteuer auf drei Gulden pro Kopf erhöht. In der Publizistik der achtziger Jahre des 18. Jhts. wurden Stimmen laut, die die Abschaffung der als Intoleranz empfundenen Kopfsteuer forderten; der vierjährige Reichstag (1789–93), der letzte Reichstag der selbständigen polnischen Republik, hat jedoch zu dieser Forderung nicht Stellung genommen.

Sonstige Steuerleistungen der polnisch-litauischen Juden

Mit der Einführung der Kopfsteuer sollten im Prinzip alle anderen Abgaben und Steuern, die von den Juden für den König und den Fiskus erhoben wurden, als abgeschafft gelten, und zwar: das Krönungsgeld; das sogenannte Stecknadelgeld (szpilkowe), die besondere Gabe für den König; das Hospitalitätsgeld für den königlichen Hof; die königliche Grundsteuer, eine Abgabe von den Häusern der Juden, die auf königlichem Grund und Boden standen, wobei die Hauseigentümer mehr als die übrigen Hausbewohner zu zahlen hatten; die Rauchfangsteuer; Vorspanngeld; die sog. „protowszczyzna", worunter Abgaben der Kahals für die Synagogen und Friedhöfe sowie die Leistungen der jüdischen Kultusbeamten für das Recht, ihr Amt auszuüben, verstanden wurden; Konzessionsgelder für Läden und Werkstätten der Juden; endlich, Leistungen für das Recht, Gesinde, sowohl jüdisches als auch christliches, halten zu dürfen. Alle diese Abgaben verloren zwar mit Einführung der Kopfsteuer den Charakter ordentlicher, ständig zu entrichtender Steuern, sie wurden aber in praxi immer wieder erhoben. Dazu kamen außerordentliche Steuern, hauptsächlich für die Führung der Kriege, Naturallieferungen für das königliche Schloß u. a. m. Ferner waren noch indirekte Steuern zu tragen: die Getränkesteuer, das Brückengeld, Abgaben für das Recht, Jahrmärkte aufzusuchen, endlich allerlei Zölle und Mauten. Im J. 1775 wurde eine Stempelabgabe von jüdischen Handelsbüchern eingeführt. Die Erträgnisse der Steuer waren aber gering: von 1776–1791 im Ganzen fünf- bis neuntausend Gulden jährlich. Die kommunalen Abgaben und Leistungen umfaßten: die Grundsteuer; besondere Zinse für die Benutzung städtischer Weideplätze; Beiträge für den Unterhalt der städtischen Wache und die Instandhaltung der Stadtbefestigungen; mitunter die Verpflichtung zu persönlicher Wachedienstleistung, sowie der Mithilfe bei Herstellung der Stadtmauern, Gräben und Brücken; gelegentliche, jedoch beträchtliche Zahlungen an die Magistrate für das Recht, Handel auszuüben; Gebühren der jüdischen Handwerker an die christlichen Zünfte; endlich auch indirekte städtische Steuern, wie z. B. die Weinsteuer für den Gebrauch rituellen Weins. Die polnischen Städte, die auf Grund von besonderen Privilegien „de non tolerandis Judaeis" den Juden kein Wohnrecht gewährten, zogen beträchtliche Vorteile aus den Abgaben der jüdischen Kaufleute und Gewerbetreibenden, die dort zum vorübergehenden Aufenthalt weilten. In Warschau, z. B., betrug diese „Bolettensteuer" zweihunderttausend Gulden jährlich. Die Geistlichkeit erhob einen Jahreszins von den Häusern, die ehemals christlichen Besitzern gehört hatten, ferner Abgaben zu Gunsten von Dom- und Klosterschulen. Die Erlaubnis, eine Synagoge zu errichten, mußte ebenfalls durch Geldzahlungen erwirkt werden. Zu den kirchlichen Abgaben gehörte der sog. „kozubalec", eine Gebühr, die von jedem Juden entrichtet werden mußte, der an einer geistlichen Schule oder Kirche vorbeiging, und die gleichsam das Lösegeld darstellte für das Unterlassen von Überfällen, wie sie seitens der Zöglinge der Kirchenschulen üblich waren; der

„kozubalec" wurde erst 1780 auf Betreiben des fortschrittlichen Priesters und Politikers Hugo Kołłątaj aufgehoben. Beträchtlich und mannigfaltig waren die Leistungen in natura und in Geld an die Woiwoden und deren Unterorgane, denen die Juden in den königlichen Städten unmittelbar unterstellt waren, und an die Gutsherren und deren Verwalter. In Litauen lagen die Verhältnisse ähnlich wie in Polen. Dort kam noch eine besondere Steuer hinzu, „powrotne" genannt, die dem mittelalterlichen „droit d'entrée" entspricht und tatsächlich von den litauischen Juden seit ihrer Rückkehr nach Litauen im J. 1503, von wo sie acht Jahre vorher vertrieben worden waren, erhoben wurde.

Fiskalische Tätigkeit der jüdischen Selbstverwaltungsorgane

Der jüdische Steuerzahler in Polen und Litauen kam nicht unmittelbar mit den staatlichen, städtischen, geistlichen und privatherrschaftlichen Gewalten in Berührung, sondern verkehrte mit ihnen durch Vermittlung seiner Vertretungsorgane, des Kahals, des Kreistages oder provinziellen Waads, und des Judenreichstags oder zentralen Waads (s. Waad). Soweit es sich um städtische und kirchliche Abgaben sowie um die Leistungen an die Woiwoden und Gutsherren handelte, war der Kahal maßgebend. Bei der Regelung der mit den staatlichen Steuern zusammenhängenden Fragenkomplexe kam jedoch außer dem Kahal auch der Waad stark zur Geltung. Sobald eine neue Steuer vom polnischen Reichstag votiert wurde, traten der polnische und litauische Waad zusammen und verteilten den Betrag auf die ihnen unterstehenden Steuerbezirke. Es wurde zu diesem Zwecke eine Steuerkommission aus Vertretern der Bezirke zusammengesetzt, die an die Ausarbeitung der allgemeinen Steuerliste und der Bezirkslisten herangingen. Berichterstatter der Kommission war der Sekretär des Waad. Nach der Genehmigung der Steuerlisten durch den Waad wurden die Bezirke aufgefordert, die auf sie entfallenden Quoten einzutreiben, worauf die Kreistage zusammentraten und den sog. „Partikulartarif" ihres Bezirks ausarbeiteten, d. h. die betreffenden Quoten auf die ihnen unterstehenden Gemeinden verteilten. Die Kahalsverwaltungen beriefen sodann die Einschätzungskommissionen (שמאים) zwecks Repartierung der Quoten auf die Mitglieder der Gemeinde. Diese Kommissionen setzten sich aus je einem Vertreter der vermögenden Leute, des Mittelstandes und der armen Bevölkerung der Gemeinde zusammen. Die Kommissionen leisteten vor Beginn ihrer Arbeit einen Eid. Sie tagten in einem isolierten Raume und durften sich vor Abschluß der Arbeit in der Stadt nicht sehen lassen, um nicht von den Steuerzahlern beeinflußt zu werden. Sie stellten die Steuerlisten auf. Jedes steuerpflichtige Gemeindemitglied gab eine eidesstattliche Erklärung ab, was jedoch die Kommission nicht abhielt, in zweifelhaften Fällen das Haus des Steuerzahlers zu besichtigen und seine Vermögensverhältnisse zu prüfen. Die Steuerlisten wurden den Gemeindeältesten übergeben und von ihnen genehmigt, worauf die Steuereinnehmer die Steuern eintrieben. Zahlungsverweigerer wurden öffentlich in der Synagoge bekanntgegeben und unter Umständen in den Bann gelegt; aber auch andere Zwangsmittel wurden gegen sie angewendet. Die Steuersummen, die in die Kahalskasse flossen, wurden von den Kahalsbuchhaltern den Buchhaltern der Bezirke gegen vom Finanzministerium mitunterzeichnete Quittungen übergeben. Sie trugen die abgelieferten Steuerbeträge in ihre Bücher ein und händigten sie den Kreisschatzmeistern aus, die mit den Schatzmeistern des zentralen Waads zusammentraten und ihnen nach erfolgter Abrechnung die Beträge ablieferten. Die Schatzmeister des Waad prüften im Verein mit den Buchhaltern die Eingänge und stellten die Fehlbeträge der einzelnen Bezirke fest. War das Defizit gedeckt, was oft in der Weise zu geschehen pflegte, daß die Ältesten des Waad aus ihren Mitteln die Summe vorschossen und somit Gläubiger des Waad wurden, so begaben sich die Vertreter des Waad nach Warschau, bzw. Wilna, um an die betreffenden Finanzministerien (Polen und Litauen hatten getrennte Finanzverwaltungen) die Steuersummen abzuführen. Der Apparat hätte, so kompliziert er aussah, glatt funktioniert, wenn sich nicht oft Unregelmäßigkeiten bei den einzelnen Instanzen eingestellt hätten. Den Kahalsverwaltungen wurde oft vorgeworfen, daß die ärmeren Schichten stärker belastet wurden als die vermögenden Elemente der Gemeinde. Die den Großgemeinden unterstehenden kleineren Gemeinden duldeten nicht immer deren Hegemonie, beklagten sich über Benachteiligung ihrer Gemeindemitglieder seitens der Kahalsverwaltung der Großgemeinden und führten ihre Steuern nicht an diese, sondern an die Woiwoden ab, wodurch das Prinzip der autonomen jüdischen Steuerverwaltung oft durchbrochen wurde. Der litauische Waad versuchte oft, durch höhere Veranlagung wirtschaftlich kräftiger Elemente und Entlastung leistungsschwacher Schichten ausgleichend zu wirken; gleichzeitig aber mußte er dafür Sorge tragen, daß die vom Staate eingeforderte Steuersumme der Staatskasse auch wirklich zufloß. Manchmal trug der Waad auch

den Interessen einzelner Berufsgruppen Rechnung. So z. B. setzte der Waad im J. 1652 durch, daß die im J. 1649 vom Sejm beschlossene Rauchfangsteuer pauschalisiert wurde. Der Waad trieb die Steuer nach einem besonderen Schlüssel ein, wobei die Schnapsbrenner, die in ihren Destillerien notwendigerweise mehr Rauchfänge hatten als die anderen Hausbesitzer, nicht nach der Anzahl der Rauchfänge, was die Rentabilität ihrer Betriebe hätte beeinträchtigen können, besteuert wurden.

Zur Erhaltung der Gemeindeinstitutionen und ihrer Funktionäre wurde von den Kahals eine Gemeindesteuer, die sog. „simpla", erhoben.

Gemeindesteuern u. „Landesabgaben"

Andererseits wurden die Gemeinden vom Waad zwecks Bestreitung der Unkosten der zentralen Selbstverwaltungsorgane besteuert. Die Abhaltung der Kreis- und Reichsjudentage, die oft mehrere Wochen lang tagten, die Erstattung des Beamtenapparates, der mit der Durchführung der Beschlüsse der Kreis- und Reichsjudentage betraut war, und die häufigen Interventionen bei den Provinz- und Zentralbehörden, bei kirchlichen und weltlichen Gewalten, waren mit großen Ausgaben verbunden, die von den Gemeindeverwaltungen getragen, aber letzten Endes auf den einzelnen Steuerzahler abgewälzt wurden. In Litauen wurden die Abgaben für den Waad „Sechum" (סכום), bzw. „Sechum ha-Medina", d. i. Landessteuer genannt. Die Erhebung der Steuer geschah in der Weise, daß der Waad die Höhe derselben auf die Kreiskahals verteilte, die wiederum ihre Quote auf die einzelnen, ihnen untergeordneten Kahals und kleinere Ortschaften mit jüdischen Siedlungen repartierten. Die Steuer wurde von den Gemeindemitgliedern nach dem Vermögen, vor allem nach dem Häuserbesitz, bemessen. Waade und Kahals hatten somit außer der Einziehung und Abführung der staatlichen Abgaben und Steuern die Regelung ihres eigenen Fiskus, der jüdischen Steuern, zu besorgen. Ihre fiskalischen Aufgaben waren aber damit noch lange nicht erschöpft.

Die Steuerlast der Juden wurde im Laufe des 17. Jhts. immer größer. Viel drückender als die zahlreichen ordentlichen Steuern waren die außerordentlichen Steuern, beispielsweise Kriegssteuern, Kontributionen, Quartiergelder, die oft unerschwingliche Summen von der stetig wirtschaftlich niedergehenden polnisch-litauischen Judenheit erforderten. In der ersten Hälfte des 17. Jhts. war der jüdische Kaufmannsstand durch eine Reihe von Zahlungseinstellungen stark erschüttert worden. Um die Mitte dieses Jhts. wurden die Juden in der Ukraine, in Weißrußland, in Klein- und Großpolen von Kosaken, Tataren, moskowitischen Heeren, schwedischen und polnischen Truppen, Banden usw. furchtbar heimgesucht. Tausende kamen um und hinterließen unversorgte, flüchtende Familien. Hunderte von Gemeinden wurden zerstört. Das Land war zerrüttet, die Finanzen erschöpft. Umso stärker wurde die Steuerschraube angezogen. Die Truppen erhielten Zahlungsanweisungen (in den hebräischen Quellen אסיגנציוש), die von den Kahals zu begleichen waren. Konnten diese nicht zahlen, so schritten die Truppen zu Exekutionen. Kahal und Waad sahen sich genötigt, Anleihen bei Adligen, Domkapiteln und Klöstern aufzunehmen. Zur Deckung der Schulden, die im Laufe der Jahre größer wurden, ersannen die jüdischen Selbstverwaltungsorgane neue Steuerquellen, die „Chasaka" (Okkupation) und die sog. „Korobka". Wer einen Laden oder eine Werkstätte eröffnete, eine Pacht übernahm, ein Haus erbaute oder erwarb, mußte dem Kahal eine besondere Gebühr entrichten, wodurch er ein dauerndes Nutznießungsrecht auf seinen Besitz, bzw. Gewerbe erhielt. Eine noch ausgiebigere Steuerquelle erfloß aus der „Korobka" (wörtlich: „Büchsen"-Steuer, in hebräischen Quellen קראבקי, קראפקי), die eine kombinierte Konsum- und Einkommensteuer darstellte. Es gab keinen Gegenstand des täglichen Gebrauchs, keinen Erwerb, keinen Kaufakt, keine Arbeitsleistung, die nicht besteuert worden wäre. Die Steuerverzeichnisse der Korobka umfaßten oft mehrere Dutzende von Rubriken. Die kleine Gemeinde in Drohobycz hatte 1753 eine Liste aufgestellt, die nicht weniger als einundsiebzig Rubriken enthielt. Zur Versteuerung gelangten Fleisch, Brot, Milch, Salz und andere unentbehrliche Lebensmittel; die Händler hatten von ihren verschiedenen geschäftlichen Abschlüssen Steuern zu entrichten; auch die Pflaumen-, Nüsse- und Heringsverkäufer, die ihre Waren herumtrugen, wurden nicht verschont. In Posen erreichten um die Mitte des 18. Jhts. die Eingänge der von der Kaufmannsschaft entrichteten Korobka zwanzigtausend Gulden, die Fleischkorobka betrug fünfzehntausend Gulden, die Abgaben vom Verkauf von Seide sechshundertdreißig, von Salz fünfhundertzwanzig, von Papier hundertzwanzig, von Glas dreiundsechzig Gulden usw. In Opatow wurde im J. 1665 beschlossen, von je hundert Gulden des Verkaufsgegenstandes zwanzig Groschen zu erheben, von je hundert Gulden eines umgetauschten Gegenstandes zehn Groschen. In Witebsk zahlten im J. 1739 die Kaufleute, die mit Riga Handel führten, sechs Prozent des Umsatzes, die Fuhrleute anderthalb Groschen von jedem Gulden des Verdienstes, die Geldverleiher drei Groschen von jedem Gulden des Prozentgewinnes. In Kra-

Chasaka und Korobka

kau zahlten die Musikanten, Hochzeitslakaien und Spaßmacher zwei Groschen von jedem Gulden ihres Verdienstes; Handwerker, die außerhalb des Ghettos für Christen arbeiteten, drei Groschen vom Gulden, Handwerker, die im Ghetto für Juden arbeiteten, anderthalb Groschen.

Verschuldung des Kahals

Der Staat sanktionierte die Chasaka und Korobka, genau wie er seit Beginn des 17. Jhts. den Sejmiki (Landtagen) der Wojewodschaften das Recht eingeräumt hatte, außer den üblichen Steuern neue zu erheben. Die Sejmiki waren ebenso wie Waad und Kahal für die Ablieferung der Steuerbeträge an den Staat verantwortlich, dem es gleichgültig war, aus welchen Quellen sie flossen und wie sie erhoben wurden. Diese fiskalischen Aufgaben von Kahal und Waad waren das Rückgrat der jüdischen Autonomie in Polen und Litauen. Mit Hilfe der Chasaka und Korobka war es den Organen der jüdischen Selbstverwaltung möglich, ihre laufenden Verpflichtungen dem Staat gegenüber bis zu einem gewissen Grade zu erfüllen. Die Darlehen aber, die von neuem aufgenommen werden mußten, konnten nicht zurückgezahlt werden. Die Zinsenlast hatte einen erschreckenden Umfang angenommen. Die Krakauer Gemeinde hatte 1720 an Zinsen allein der Geistlichkeit zehntausend Gulden zu zahlen. Eine solche kleine Gemeinde, wie die in Drohobycz, hatte im J. 1754 Ausgaben in Höhe von 19318 Gulden, darunter 14634, d. i. sechsundsiebzig Prozent der gesamten Ausgaben, unter dem Titel: Schulden- und Prozentetilgung. Die Schulden der vier größten Kahals in Litauen (Wilna, Brest, Grodno und Pinsk) betrugen um 1765 2641231 Gulden, während die Gesamteinnahmen nur 123700 Gulden ausmachten, d. i. vierundeinhalb Prozent der Schuldsumme. In Krakau betrugen bereits im J. 1719 die Schulden des Kahals 588527 Gulden, in Lemberg im J. 1765 — 381199, in Lissa — 535493. In Posen war die Gemeinde den Jesuiten allein im J. 1757 einen Betrag von 293744 Gulden schuldig, anderen geistlichen Gläubigern — 109278. Diese ungeheure Schuldenlast wurde bis zu den Teilungen Polens nicht abgedeckt. Nach der ersten Teilung Polens (1772) stellten die österreichischen Behörden fest, daß das Durchschnittsvermögen der sechshundertsiebenundfünfzig jüdischen Familien in Kazimierz bei Krakau sechzehnhundertsechsundvierzig Gulden pro Familie betrug, wovon jede Familie siebenhundertvierundzwanzig Gulden für Tilgung der Kahalsschulden zu bezahlen hatte. Der polnische Staat machte erst später, kurz vor seinem Zusammenbruch, einen Anlauf zur Sanierung der Kahalsfinanzen. Einige Erfolge hatten in dieser Beziehung einzelne Provinzbehörden und Großgrundbesitzer erzielt, im großen und ganzen blieb aber das Problem der Schuldentilgung ungelöst. Im J. 1780 hob die polnische Regierung die Chasaka auf, was von den breiten Schichten der jüdischen Bevölkerung mit Freuden begrüßt wurde. Noch lastete aber die Korobka auf den Massen, die verbittert waren und in den Kahals sowie in den höheren Instanzen der jüdischen Selbstverwaltung Organe der Ausbeutung und Erpressung erblickten. Das jüdische Fiskalsystem geriet in einen circulus vitiosus. Der Kahal griff zur Korobka, um die Gemeinden vor völliger Verschuldung zu retten; andrerseits brachte die Korobka die jüdische Bevölkerung in einen Zustand äußerster Verarmung. Da die Korobka von den wichtigsten Nahrungsmitteln in immer steigenden Sätzen erhoben wurde, schädigte sie den Gesundheitszustand der Bevölkerung empfindlich. So z. B. betrug die Abgabe für einen geschlachteten Ochsen um die Mitte des 17. Jhts. in größeren Gemeinden wie Lemberg zehn Groschen, in kleineren dreiundeinhalb bis acht Groschen; ein Jahrhundert später betrug sie in größeren Gemeinden einunddreißig Gulden, in kleineren Gemeinden zwölf Gulden und auch mehr. Die

Verschärfung der sozialen Gegensätze

große Masse sah sich genötigt, den Fleischgenuß erheblich einzuschränken; aber auch andere Nahrungsmittel waren stark belastet. Die sozialen Gegensätze innerhalb der jüdischen Bevölkerung wurden dadurch wesentlich verschärft. In der Kahalsverwaltung führten die vermögenden Kreise das Wort; die Masse der Kleinhändler und Handwerker war rechtlos, ein Steuerobjekt der Gemeindeoligarchie. Es kam zu Reibungen und mitunter zu erbitterten Kämpfen. In Lissa waren die Juden darüber empört, daß der Kahal neue Steuern zur Bereicherung des Gutsherrn erfinde. Sie versammelten sich (1763) und zwangen die Gemeindeältesten, in der Synagoge zu erscheinen und zu schwören, daß sie ihr Amt niederlegen würden; der am meisten verhaßte Gemeindeälteste wurde in effigie begraben. Die Sache kam jedoch vor das Gericht der Grundherren, das die Rädelsführer hart bestrafte. Ähnliche Aufstände gegen den allgewaltigen Kahal kamen auch anderwärts vor, so in Minsk, in Krakau, in Dubno und in Kejdany. Es gärte nunmehr überall in den jüdischen Volksmassen, die durch wirtschaftliche Not und übermäßigen Steuerdruck zerrüttet waren.

Die erste Teilung Polens 1772 brachte eine größere Anzahl von Juden unter die russische Staatshoheit. In steuerlicher Hinsicht wurde zunächst nichts geändert. Die Kopfsteuer blieb bestehen und wurde auf einen Rubel pro

Kopf der jüdischen Bevölkerung festgesetzt. Die Einziehung der Steuer war Sache des Kahals, dem das Recht eingeräumt wurde, durch Verweigerung von Paßvermerken die Ausreise unmöglich zu machen. Im J. 1783 wurde in den Gouvernements (früheren polnischen Woiwodschaften) Mohilew und Polozk die russische Städteordnung eingeführt und den Juden anheimgestellt, sich den zwei städtischen Bevölkerungsklassen anzuschließen: den Kaufleuten (d. i. solchen, die über fünfhundert Rubel Vermögen besaßen) und den Kleinbürgern (den sog. „Mjeschtschanje", d. i. Händlern und Gewerbetreibenden mit einem Vermögen unter fünfhundert Rubel). In der Besteuerung der Juden trat nunmehr eine Änderung ein. Die Kopfsteuer blieb nur für die Kleinbürger bestehen, während die Kaufleute ein Prozent vom deklarierten Vermögen zu entrichten hatten. Die Juden wurden den Christen in dieser Hinsicht vollkommen gleichgestellt und die Steuern der Juden flossen in die allgemeinen Regierungskassen. Drei Jahre später setzte jedoch der Kahal durch, daß die Einziehung der Steuern ihm wieder übertragen wurde. 1794 ordnete die russische Regierung eine Besteuerung der Juden in doppelter Höhe im Vergleich zur nichtjüdischen Bevölkerung an. Die Regierung war nämlich bemüht, Juden nach dem sehr dünn besiedelten Neurußland (ukrainisches Gebiet um Jekaterinoslaw, Cherson und Odessa) zu verpflanzen und gewährte den Übersiedlern gewisse Vorteile. Da dies nicht verfing und die Juden sich nur in geringer Zahl nach Neurußland begaben, führte die Regierung die doppelte Besteuerung als eine Art Strafe ein. Man erwartete, daß die unbemittelten Schichten sich dadurch genötigt sehen würden, nach Neurußland zu übersiedeln, anstatt in ihren alten Wohnsitzen zu verbleiben und dort höhere Steuern zu zahlen. Die Einführung der doppelten Besteuerung bewog indessen manche Juden, nach dem Ausland auszuwandern; sie mußten aber bei der Ausreise ihre Steuern für drei Jahre entrichten. Die jüdischen Fabrikanten und Handwerker wurden 1804 von der Doppelbesteuerung befreit, die man einige Jahre später ganz aufgehoben hat. Gleich den christlichen Kaufleuten und Kleinbürgern konnten die russischen Juden sich von der Militärpflicht durch Entrichtung einer Rekrutensteuer in Höhe von fünfhundert Rubeln loskaufen. Außer diesen staatlichen Steuern hatten die Juden in den Städten kommunale Abgaben zu leisten, und die auf privatherrschaftlichen Besitzungen Wohnenden wurden von den Grundherren in einem solchen Maße besteuert, daß Zar Paul I. im J. 1800 befahl, Maßregeln gegen solche Gutsbesitzer zu ergreifen. — Nicht minder hart war der Steuerdruck, der seitens der Kahals auf der jüdischen Bevölkerung lastete. Die Chasaka- und Korobka-Steuern blieben unter dem russischen Regime bestehen und wurden von den Kahals schrankenlos gehandhabt. Letztere wurde nicht nur zur Bestreitung der Kultus- und Wohlfahrtsbedürfnisse der Gemeinde, sondern auch zur Deckung der Ausfälle an staatlichen Steuern verwendet. Die wirtschaftliche Not unter den Juden des Ansiedlungsrayons hatte bereits in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhts. infolge der Ausweisungen aus den Dörfern, der Kriege und nicht zuletzt infolge der Steuerlasten einen beträchtlichen Umfang angenommen. In einigen Ortschaften des Grodnoer Gouvernements waren 1823 Todesfälle infolge Hungers unter der jüdischen Bevölkerung vorgekommen. Die Kahals bemühten sich darum, daß die Zahlungsunfähigen in die Steuerlisten nicht aufgenommen werden. Die Regierung war über diese Verheimlichung einer großen Zahl von Steuerzahlern wohl unterrichtet, nahm aber 1817 in Anbetracht der Armut der Juden davon Abstand, die Hinterziehung von Steuern zu bestrafen. Es wurden vielmehr Steuerrückstände erlassen. Die Zahl der Notleidenden war in den zwanziger Jahren des 19. Jhts. auf hundertdreißigtausend angewachsen. Anfang der dreißiger Jahre betrugen die staatlichen Abgaben und Steuern dreiundeinhalb Million Rubel, die Korobka-Steuer — 3 200 000 Rubel. Schätzungsweise soll ein arbeitsfähiges Familienhaupt zu jener Zeit im Durchschnitt fünfundsechzig Rubel jährlich an Steuern entrichtet haben.

Besteuerung der Juden in Rußland

Die staatlichen Steuereingänge waren indessen im Vergleich zur Zahl der jüdischen Bevölkerung gering. Von Jahr zu Jahr häuften sich die Rückstände. Die Regierung Nikolaus' I., namentlich das Finanzministerium, versprach sich viel von der Zwangsrekrutierung unpünktlicher Steuerzahler. 1827 war nämlich die Militärpflicht für die Juden eingeführt worden, wobei den Kahals das Recht eingeräumt wurde, Steuerhinterzieher als Rekruten einzuziehen. Der Willkür der Kahals war dadurch Tür und Tor geöffnet. Die wachsende Not unter den Juden, die sich insbesondere zu Beginn der dreißiger Jahre infolge des polnischen Aufstandes von 1831, der Cholera und anderer elementarer Ereignisse verschärfte, zwang die jüdischen Gemeinden, sich an die Regierung mit dem Angebot zu wenden, Rekruten als Ersatz für Steuerausfälle zu stellen. Wie gering die Zahlungskraft der jüdischen Bevölkerung um jene Zeit war, wird durch folgendes illustriert: im Gouvernement Podolien konnten

Fiskalischer Charakter der Militärpflicht

nur sechsundzwanzig Kahals ihren Pflichten voll nachkommen; zweiundachtzig Kahals erbaten Zahlungsaufschub und Erleichterungen, und zweiunddreißig Kahals waren überhaupt außerstande die Steuern aufzubringen. In den Gouvernements Wilna, Grodno, Minsk und Bjalystok waren die Rückstände durchschnittlich auf 18,47 Rubel pro Kopf angewachsen, was dem Steuerbetrag von zwei Jahren gleichkam. Die Gesuche der Gemeinden und die wiederholten Vorschläge der Gouverneure, die zunehmenden Steuerausfälle durch weitere Rekrutenaushebungen zu ersetzen, wurden von der Zentralregierung abgelehnt. Andererseits hat die Regierung jede Steuererleichterung rundweg abgelehnt, obwohl der Mohilewer Gouverneur 1837 berichtete, daß die Juden allein an Kopfsteuern 9,7 Rubel jährlich pro Kopf zu zahlen hatten, während die Kronbauern für sämtliche Steuern mit nur 4,2 Rubel belastet waren. — Die Regierung suchte nach neuen Steuerquellen. Im Finanzministerium dachte man schon in den zwanziger Jahren daran, die Korobka in stärkerem Maße zur Deckung der Steuerausfälle heranzuziehen. Demgegenüber wurde von anderer Seite geltend gemacht, daß die Korobka zur Tilgung der aus polnischer Zeit stammenden Gemeindeschulden bestimmt sei, welche die russische Regierung bei Übernahme des Landes anerkannt hatte. Schließlich wurde durch den „Ukas" vom 19. Dezember 1844 angeordnet, daß aus den Erträgnissen der Korobka, die bereits 1839 unter die Kontrolle der Regierung und der Stadtverwaltungen gelangt war, in erster Reihe die rückständigen Staatssteuern zu decken seien, sodann die Unterhaltskosten für die von der Regierung geplanten (und 1847 eingeführten), „amtlichen jüdischen Schulen", die ländliche Kolonisation der Juden und erst in letzter Reihe die religiösen und sonstigen Bedürfnisse der jüdischen Gemeinden bestritten werden sollen. Außerdem war die Korobka noch immer zur Tilgung der Gemeindeschulden bestimmt. Nach wie vor bestand sie in der Hauptsache in der Fleischsteuer, die alle Gemeindemitglieder ohne Ausnahme zu tragen hatten. Die Regierung beschloß aber, wohl in Anlehnung an alte Vorbilder, eine sog. „Ergänzende Korobka"-Steuer vom Immobilienbesitz, den Gewerbebetrieben und dem Einkommen zu erheben. Der Unterhalt der „amtlichen jüdischen Schulen" sollte übrigens aus der 1844 neueingeführten „Lichtsteuer" bestritten werden, deren Erträgnisse dem Ministerium für Volksaufklärung zur Verfügung gestellt wurden. Als vorübergehende Abgabe wurde noch eine Kleidersteuer für das Tragen der traditionellen jüdischen Kleidung eingeführt. Auch das Tragen des Käppchens wurde besteuert. Nikolaus I. schrieb dazu in der betreffenden Resolution von 1848: „Fünf Rubel sind zu zahlen, nicht mehr, aber auch nicht weniger".

Korobka. Licht- und Kleidersteuer

Der Ukas von 1844 hat jedoch die Lösung des „jüdischen" Steuerproblems nicht gebracht. Die Repressalienpolitik Nikolaus' I. führte nämlich zu einer fortschreitenden Verelendung der jüdischen Massen. Eine der schlimmsten Geißeln dieser Politik war das Rekrutensystem, das zeitgenössische militärische Schriftsteller als eine lebenslängliche Zuchthausstrafe bezeichneten. Unter der jüdischen wie übrigens auch unter der nichtjüdischen bäuerlichen Bevölkerung wurden erschreckende Berichte über die Qualen der fünfundzwanzigjährigen Dienstzeit verbreitet. Man floh, wohin man konnte, um sich der Militärpflicht zu entziehen. Die Ausfälle an Rekruten häuften sich, die jüdischen Gemeinden wurden dafür haftbar gemacht, und die Regierung schritt zu Zwangsmaßregeln. 1850 wurde befohlen, für jeden fehlenden jüdischen Rekruten drei Juden im Alter von über zwanzig Jahren und für je zweitausend Rubel Steuerrückstände je einen Rekruten einzustellen. Die wirtschaftliche Lage der Juden verschlechterte sich noch mehr durch die Einziehung zahlreicher Familienväter. Die Gemeinden gerieten dadurch in finanzielle Schwierigkeiten und konnten ihren fiskalischen Verpflichtungen um so weniger nachkommen. Die Regierung hob strafhalber mehr Rekruten aus, wodurch die Zahlungskraft der jüdischen Bevölkerung weiter geschwächt wurde. Während bis 1827, dem Jahre der Einführung der Militärdienstpflicht, die Rückstände an nicht bezahlten Steuern durchschnittlich einen Rubel pro Kopf der jüdischen Bevölkerung betrugen, erreichten sie um 1854 fünfzehnundeinhalb Rubel pro Kopf. Die Rückstände waren von 4358000 Rubeln im J. 1845 auf 8018000 Rubel im J. 1853, also um dreiundachtzig Prozent gestiegen. Das Regierungsmanifest des Zaren Alexander II. vom 26. August 1856 enthob die Juden von der Bezahlung sämtlicher Rückstände, aber schon in den nächsten fünf Jahren stellte sich wieder ein Fehlbetrag von 1200000 Rubeln heraus. Auch die Eingänge aus der Lichtsteuer entsprachen nicht den Hoffnungen der Regierung. Sowohl die Korobka als auch die Lichtsteuer wurden in der Regel verpachtet, wobei häufig Mißbräuche seitens der Gemeindeverwaltung und der Pächter vorkamen. Es kam ferner hinzu, daß dank den Bemühungen der Gemeindeältesten die „Ergänzende Korobka", von der die kapitalkräftigeren Elemente betroffen worden wären, in Wirklichkeit nicht erhoben

Repressalienpolitik unter Nikolaus I.

wurde. Besteuert wurde ausschließlich der Fleischkonsum. Die Korobka trug, wie in alter polnischer Zeit, zur Verschärfung der sozialen Gegensätze innerhalb der jüdischen Bevölkerung bei. Die Kluft zwischen den Vermögenden und der armen Volksschichten erweiterte sich.

Aufhebung der Kopfsteuer. Auswüchse der Korobka

Als im J. 1863 in Rußland die Kopfsteuer für die städtische Bevölkerung aufgehoben wurde, was auch für die Juden galt — da sie, ohne Rücksicht auf ihren Aufenthaltsort, in die städtischen Listen eingetragen war — kam das Projekt auf, den Zwangscharakter der Korobka abzuschaffen, weil ihr Hauptzweck, den Ausfall den jüdischen Kopfsteuer zu decken, nunmehr wegfiel. Die vermögenderen Elemente widersetzten sich jedoch diesen Plänen in der Befürchtung, daß die Erhaltung der Gemeindeeinrichtungen auf sie abgewälzt werden würde. So blieb die Korobka weiter bestehen, auch nachdem die Kommission zur Prüfung der Judengesetzgebung (1883–88) sich für Abschaffung dieser Steuerart ausgesprochen hatte. Da die Zahl der freisinnigen Juden, die sich an die rituellen Speisevorschriften nicht mehr hielten, dauernd im Wachsen begriffen war, lastete die Steuer um so schwerer auf der großen Masse der Bevölkerung. Es hatte sich auch die Praxis ausgebildet, daß die Erträgnisse der Steuer nicht für jüdische Zwecke verwendet wurden, sondern für allgemeine polizeiliche, sanitäre und kulturelle Bedürfnisse. So z. B. wurden aus den Korobkageldern Feuerwehrdepots, Spitäler, Gymnasien u. ähnliche Anstalten erhalten, bzw. errichtet, Straßen gepflastert, die Gehälter der Polizeiorgane aufgebessert. Zu Beginn des 20. Jhts. häuften sich diese Auswüchse, worüber die jüdischen Abgeordneten in der Reichsduma Beschwerde führten. Die Korobkasteuer war Gegenstand lebhafter Erörterungen in den Jahren unmittelbar vor dem Weltkriege in Konferenzen jüdischer Gemeindefunktionäre, auf Rabbinertagungen und in Regierungskreisen.

Besteuerung der Juden in Galizien (1772 bis 1848)

In dem polnischen Gebiet, das 1772 als Statthalterei Galizien an Österreich kam, blieb zunächst die Kopfsteuer in Kraft. Von der österreichischen Regierung wurde eine Heiratssteuer neu eingeführt. Durch die Beschränkung und das spätere Verbot des Schankgewerbes und der Pachtung von landwirtschaftlichen Betrieben wurden Zehntausende von Juden brotlos. Die erwerbslos gewordenen waren drei Jahre hintereinander nicht in der Lage, die Kopfsteuer zu bezahlen, sie wurden des Landes verwiesen und nach Polen abgeschoben. Die Steuerschraube wurde trotzdem von der Regierung Maria Theresias stark angezogen. Die an Stelle der Kopfsteuer 1776 eingeführte Toleranztaxe wurde mit vier Gulden pro Kopf angesetzt, betrug also das Doppelte dessen, was die Juden ehemals in Polen zu zahlen hatten. Ferner wurde eine Erwerbs- und Vermögenssteuer erhoben. Die Steuereingänge entsprachen jedoch nicht den Erwartungen der Behörden. Im J. 1781 betrugen die Steuerrückstände 363 372 polnische Gulden (in den folgenden Jahren häuften sich die Rückstände noch mehr). Die Repartierung der Steuern lag in den Händen der Kahals, die nach der Theresianischen Judenordnung von 1776 in sechs Kreise zusammengefaßt waren und dem „Jüdischen Direktorium" unter dem Vorsitz des Landesrabbiners unterstanden. Josef II., der Nachfolger Maria Theresias, stellte neue Grundsätze für die persönlichen und materiellen Leistungen der galizischen Juden im Patent vom 7. Mai 1789 auf. Danach waren die Juden verpflichtet, an Straßenausbesserungen zu arbeiten und Vorspanndienste zu leisten; auch wurde die Militärdienstpflicht auf sie erstreckt. Die Toleranztaxe wurde auf fünf Gulden pro Kopf erhöht, und die Erwerbs- und Vermögenssteuer durch eine Konsumsteuer auf Koscherfleisch abgelöst. Die Toleranztaxe wurde 1796 auf Antrag Salomo Koflers (aus Lemberg) in eine Kerzensteuer oder „Lichtanzündungsaufschlagtaxe" für die an Vorabenden von Sabbat- und Feiertagen, sowie bei Hochzeiten und Trauerfeierlichkeiten angezündeten Kerzen umgewandelt. 1797 erhob man von jeder Sabbat- und Feiertagskerze zwei Kreuzer, von einem Jahreszeitlicht drei bis sechs Kreuzer, von einem Chanukkalichtlein einen halben Kreuzer, von einer Kerze am Versöhnungstage in der Synagoge, zehn Kreuzer, von einem Hochzeitslicht einen Gulden. Der erste Pächter war der Antragsteller Kofler, der eine jährliche Pachtsumme von 194 403 Gulden abführte. Für die Erlaubnis, private Betzirkel (Minjanim) abzuhalten, mußten Stempelgebühren entrichtet werden. Ferner gab es noch eine Geleitsteuer; auch die Heiratstaxe wurde ausgebaut. Angehörige des Kaufmannstandes mit einem Jahreseinkommen von über vierhundert Gulden entrichteten, sobald es sich um die Ehebewilligung für den ersten Sohn handelte, fünfzig Dukaten, für den zweiten Sohn sechzig und für den dritten neunzig Dukaten; für Händler mit einem Jahreseinkommen unter vierhundert Gulden, Handelsangestellte und Gemeindebeamte, Handwerker und Arbeiter wurden entsprechend niedrigere Sätze festgesetzt. Erst im J. 1848 wurden diese Sondersteuern der Juden vom Reichsrat in Wien aufgehoben mit Ausnahme des

„Koscherfleischgefälles", das als Gemeindesteuer erhalten blieb und bis zum heutigen Tage eine der wichtigsten Einnahmequellen der Gemeinden bildet. In Lemberg betrugen noch zu Beginn des 20. Jhts. die Eingänge aus dieser Steuer vier Fünftel der Gemeindeeinnahmen.

In den polnischen Gebieten, die in den J. 1772 und 1793 an Preußen kamen, zahlten die Juden zunächst weiter die Kopfsteuer, die für den Bezirk Südpreußen 15729 Taler 18 Groschen betrug. 1807 errichtete Napoleon I. aus den ehemaligen polnischen Gebieten Preußens, den Gouvernements Petrokow, Kalisch, Plozk, Lomsha, Suwalki und einem Teil des Warschauer Gouvernements das Herzogtum Warschau, zu dem 1809 die Gouvernements Radom, Kielzy, Lublin und Cholm geschlagen wurden. Von den Juden dieses Gebietes wurde seit dem J. 1809 die „Koscherfleischsteuer" (polnisch: koszykowe) als staatliche Abgabe an Stelle der Kopfsteuer erhoben. Die Vertreter der jüdischen Gemeinden kamen mehrmals zusammen, um über Gegenmaßregeln zu beraten. Es wurden nach Warschau und Dresden Delegationen entsandt, um von der Regierung die Aufhebung der Steuer zu erwirken; an einer dieser Delegationen nahm auch R. Akiba Eger teil. Diese Bemühungen hatten jedoch keinen Erfolg. In Warschau wurde das Betreten vieler Straßen den Juden verboten, und Neuankömmlinge hatten die „Bolettensteuer" in Höhe von fünfzehn Kopeken für den Tag zu bezahlen. Die ausländischen Juden, die nach dem Herzogtum kamen, mußten den „Geleitzoll" entrichten; ausgenommen waren (seit 1810) Kaufleute und deren Angestellte, die Transitwaren durchs Herzogtum führten. Im J. 1812 setzten chassidische Kreise bei der Regierung durch, daß die Juden des Herzogtums gegen eine jährlich zu zahlende Summe von siebenhunderttausend Gulden vom Militärdienst befreit werden.

Herzogtum Warschau

Nach Errichtung des Königreichs Polen (Kongreßpolens) aus Teilen des Herzogtums Warschau im J. 1815 blieb die Rekrutensteuer erhalten, und zwar bis 1843, als die Militärpflicht auf die Juden Kongreßpolens ausgedehnt wurde. Die Koscherfleischsteuer wurde auch in Kongreßpolen erhoben. Sie wuchs mit der Zeit, ungeachtet der Verarmung der jüdischen Bevölkerung, u. zw. von 228000 Gulden im J. 1815 auf 313000 Gulden im J. 1844. Die Frage der Abschaffung dieser Steuer wurde mehrmals aufgeworfen, aber infolge des Widerstandes der bemittelten jüdischen Elemente fallen gelassen, bis endlich durch einen besonderen Ukas die Koscherfleischsteuer im J. 1862 außer Kraft gesetzt wurde. 1864 erfolgte eine Verordnung, wonach Abgaben von geschlachtetem Fleisch und Geflügel auf keinen Fall erhoben werden dürfen; die Gemeinden hatten die für die Erhaltung ihrer Institutionen nötigen Mittel durch eine Umlage aufzubringen.

Kongreßpolen

Volumina Legum, passim; *Russko-Jewrejski Archiw* I–III; *Regesty i Nadpissi* I–III; *Źródła dziejowe* VII u. IX; *Bersohn*, Dyplomataryusz Żydów w Polsce, passim; *A. Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim, Beilage zum VII. Bande der hebr. Übersetzung von Graetz; *Pinkas ha-Medina* (Protokolle des Litauischen Pinkas), herausg. von S. Dubnow, Berlin 1925; *P. Marek*, Raskladschtschiki nalogow w litowskich kagalach XVII–XVIII w., in der Vierteljahresschrift Jewrejskaja Starina 1909, Bd. I; *I. Schipper*, Podatnoje obloshenije Jewrejew, Istorija Jewrejskago Naroda XI, Moskau 1914, S. 200ff.; *idem*, Jewr. Enz. XII, Sp. 625–637; *idem*, Di Frage fun Schchite-Gelder in'm Licht fun der idisch-pojlischer Geschichte, Der Moment, 14. Jan. 1927; *Jul. Hessen*, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii, Bd. I und II (1925 u. 1927), pass.; *idem*, Jewr. Enz. IX, Sp. 758 u. ff., XII, Sp. 637 u. ff., XIV, Sp. 83 u. ff.; *S. Dubnow*, Die Neueste Gesch. d. jüd. Volkes I u. II; *idem*, History of the Jews in Russia and Poland 1916–1920, I–III; *M. Balaban*, Kahal, Istorija Jewrejskago Naroda X, Moskau 1914, p. 150 ff.; *idem*, Żydzi lwowscy na przełomie XVI. i XVII. wieku 1906; *idem*, Dzieje Żydów w Krakowie I, 1912; *idem*, Historja i literatura żydowska 1925, III, passim; *Opissanije Djel Bywschago Archiwa Ministerstwa Narodnago Proswjeschtschenija, Kasionnyje Jewrejskije Utschilischtscha* 1920; *Lewin*, Gesch. d. Juden in Lissa 1906, 98–117; *idem*, Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft 1926, S. 57 ff., 63–65; *M. Schorr*, Rechtsstellung u. innere Verfassung der Juden in Polen 1916; *M. Wischnitzer*, Istorija Jewrejskago Naroda X, Moskau 1914, S. 46ff.; *idem*, Projekty reformy Jewrejskago Byta w Zarstwje Polskom, Sammelbuch Pereshitoje I, 1908; *J. Schall*, Dzieje Żydów na ziemiach polskich 1926, passim.

W.

Die Juden in der Bukowina zahlten unter türkischer Oberhoheit, ebenso wie in der benachbarten Moldau, einen höheren Steuersatz (Tribut) als die christliche Bevölkerung; er betrug fünf Florin. Außerdem entrichteten sie an den Metropoliten in Jassy, als eine Art „Toleranzgebühr", den „Venitul Metropolitului" (Einkommen des Metropoliten) in Höhe von 170 fl. jährlich. Nach der österreichischen Okkupation (1774) wurde diese Steuer aufgehoben. Dagegen blieb das Fuchspelzgeschenk („Vulpe Kretschnului") für den Starosten, das von der österreichischen Verwaltung als Staatsabgabe in der Höhe von neunzig fl. jährlich erklärt wurde, bis 1822 in Geltung. Der „Tribut" wurde von der österreichischen Verwaltung von fünf fl. auf 12,40 fl. unter verschiedenen Titeln als „reelle Contribution", „Robot" und „Heurelution", „Quartier-, Service- und Czartaken(Brennholz)-Beitrag" erhöht. Außerdem wurde

Bukowina

eine Heiratstaxe von zwanzig fl. eingeführt, die 1785 neu geregelt wurde. 1789 wurde die „Heiratstaxe" gegen die Beibringung eines Zeugnisses über die Absolvierung des Schulunterrichts erlassen. Die „Judenordnung" vom 7. Mai 1789 ordnete neue Steuern an: a) den „Acker-Ansiedlungsbeitrag" von 62,50 fl. pro Familie jährlich für fünfzehn anzusiedelnde „Ackerjuden"; b) die „Kameraltaxe" von einmalig zweitausend fl. und jährlich hundert fl. für die Erlaubnis zur Errichtung von Synagogen oder Anlegung von Friedhöfen; c) die „Minjangebühr" von fünfzig fl. (1792 auf die Hälfte reduziert und 1810 durch einen jährlichen Stempel von zwanzig fl. ersetzt) für die Bewilligung, Gottesdienste in Privathäusern abzuhalten. Dazu kamen 1791–1825 die „Regiespesen" in Höhe von dreihundertfünfzig fl. jährlich für den fürs „Judenfach" beim Kreisamt verwendeten „Judenamtsschreiber" und die „Normalschulauslagen", sechshundert fl. jährlich für die deutsch-jüdischen Lehrer der drei Schulen in Czernowitz, Suczawa und Sadagora. Schließlich wurde 1806 eine Gebühr von sechshundert fl. für die hebräischen Übersetzer beim Kreisamt eingeführt. 1811 wurde infolge der schlechten Finanzlage Österreichs und der Geldentwertung die Kollektiv-Steuer von 12,40 fl. auf achtunddreißig fl. erhöht. Die neue Abgabe, die ein Äquivalent für die in Galizien geltenden „Koscherfleischgefälle" und „Lichtanzündungsaufschlagtaxe" darstellen sollte, wurde „Steuerpostulat" oder „Pauschalsumme" genannt. Hierzu kam noch ein Zuschlag von zwei fl. als „Extrasteuer", so daß jede Familie jährlich vierzig fl. Steuern zu entrichten hatte. 1824 wurde kraft einer neuen „Steuerverfassung" eine Minimalsteuer von zwanzig fl. jährlich pro Familie eingeführt. Sie setzte sich aus einer direkten Abgabe, der „Familiensteuer", in Höhe von fünf fl. und einer indirekten, dem „Koscherfleischaufschlag", in Höhe von fünfzehn fl., zusammen. Fehlbeträge des letzteren wurden durch die sogenannte „Ergänzungssteuer" gedeckt, die zu diesem Zwecke mit eingeführt wurde. Die „Familiensteuer" wurde 1840 als „reine Familiensteuer" im Betrage von fünf fl. festgesetzt und unabhängig vom Ertrag des „Koscherfleischaufschlages" erklärt; die dadurch zwecklos gewordene „Ergänzungssteuer" wurde abgeschafft. Im Oktober 1848 wurden alle „Judensteuern" aufgehoben und die gleiche Besteuerung aller Staatsbürger ohne Unterschied des Glaubens angeordnet.

M. Stöger, Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft 1833; *J. Polek*, Statistik des Judentums, Statistische Monatsschrift, Wien, Mai 1889; *S. J. Schulsohn*, Die Geschichte der Juden in der Bukowina 1927.

W. S. J. S.

8. **In den Ländern des Islam.** Nach der Eroberung von Brussa, der ersten Hauptstadt der Türkei, setzte Sultan Orchan die Steuern der Juden neu fest. Die an die Regierung zu entrichtende Steuer hieß Charadsch (von den Juden כרגא genannt), eine Vermögenssteuer, deren Höhe für die Armen zehn, für den Mittelstand zwanzig und für die Reichen vierzig Dirhem betrug. Der Dirhem wurde später von den Juden Laban (לבן), auch Asper oder Aktsche genannt. Die Eintreibung des Geldes wurde den Vorstehern der Gemeinde übertragen, die in der Regel die von den Armen zu zahlenden A. aus der Gemeindekasse entrichteten. Anfangs gaben sie die Zahl der Hausbesitzer der Regierung zu niedrig an; als dies dem Diwan bekannt wurde, prüfte er seitdem regelmäßig die Richtigkeit der Zahlen nach und bestimmte, daß die Gemeindevorsteher bei Ablieferung der Gelder den Eid nach jüdischem Ritus leisten, die Summe bis aufs kleinste ehrlich berechnet zu haben (M. Schwab, Histoire des Israélites 236f.). Nach der Eroberung von Konstantinopel (29. Mai 1453) verordnete Mohammed II. zwei Steuern für die Juden: 1) den Charadsch (türkisch: Basch-Charadschi = Kopfsteuer), bei dessen Einführung die Namen sämtlicher Steuerpflichtigen in Steuerbüchern verzeichnet wurden, und 2) den Rab-Aktschessi, eine allgemeine Abgabe für das Recht, einen Oberrabbiner zu halten. In Kriegszeiten hatten die Juden außerdem besondere Kriegssteuern zu zahlen, die nach den für den Rab-Aktschessi aufgestellten Steuerlisten umgelegt wurden (Samuel die Medina, Resp. Chosch. M., § 364). Der Charadsch wurde in solchen Zeiten erhöht und betrug dann zwanzig Dirhem für die Armen, hundert für den Mittelstand und zweihundert für die Reichen. Als die Türken im J. 1500 ihr Reich weiter ausdehnten und ihre finanziellen Bedürfnisse sehr anwuchsen, erhöhten sie nochmals die Abgaben der Juden: vierzig Dirhem statt zwanzig, fünfhundert statt hundert und tausend statt zweihundert (Elijahu Misrachi, Resp., § 89). Gegen Ende des 16. Jhts. wurde die Zahl der Steuern auf neun vermehrt: 1) der jährlich zu entrichtende Salagin, 2) eine Steuer zum Unterhalt des Heeres; 3) eine Erbschaftsteilungssteuer; 4) der Charadsch; 5) die städtische Steuer (Kassaba); 6) die Fleischsteuer; 7) eine Mahd- und Erntesteuer; 8) eine Steuer für die Herden des Sultans; 9) eine Steuer für Befreiung vom Kriegsdienste. Dazu traten noch die Beiträge für öffentliche Arbeiten, wie Mauerbau, Erntearbeiten, Bewachung des Palastes und der Gerichtsgebäude, Übernahme von Arbeiten für die Richter und Wächter. Die meisten von diesen A. blieben bis ins 18. Jht.

Türkei

in Kraft und wurden hernach durch neue ersetzt: Charadsch; Bedel, eine Steuer für Befreiung vom Militärdienst; Medschi, Beiträge für öffentliche Arbeiten; Awares, jetzt Emlak genannt, eine Grundbesitzsteuer. 1910 wurde die Militärpflicht für alle Völker der Türkei obligatorisch, und damit kamen sämtliche Judensteuern in Fortfall. Seitdem entrichten die Juden die gleichen Steuern wie alle anderen türkischen Bürger. Zu manchen Zeiten gab es noch Sonderabgaben; so z. B. hatten die Juden in Saloniki Tuch für das Heer zu liefern; dazu kamen gelegentliche Kriegssteuern, von Aufständischen auferlegte A. oder von Räubern erpreßte Kontributionen u. a. m. zu zahlen. Auf Grund der Kapitulationsverträge mit den europäischen Mächten wurden deren Untertanen, zum größten Teil Juden, von den Steuern befreit, während andererseits türkische Juden, die im Auslande lebten, keine Steuern zu entrichten brauchten. Nach dem Weltkriege wurde das System der Kapitulationen abgeschafft. Seitdem haben in- und ausländische Juden dieselben A. wie alle Bewohner der Türkei zu entrichten.

Elijahu Misrachi, Resp.; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma I–III und IV–V (Ms.); *Zinkeisen*, Gesch. d. osmanischen Reiches III.

Tunis

In Tunis gab es seit der Eroberung des Landes durch die Araber verschiedene Judensteuern. Die Regierung legte den Gemeinden bestimmte A. auf, die diese dann auf die einzelnen Gemeindemitglieder nach ihrem Vermögen und Jahreseinkommen umlegten. Diese Steuer hieß Charadsch (von den Juden כרגא genannt). Ein besonderer jüdischer Beamter, der Gisbar, hatte die Aufgabe, das Geld einzuziehen und der Regierung abzuliefern (Chut ha-Meschullasch II, Frage 33, S. 76). Diese Steuer wurde von allen Nichtmohammedanern erhoben. Ihre Höhe wurde für die Begüterten von dem Gisbar festgesetzt, während die Gemeinde aus den Erträgen der Gabela, der Steuer für rituell geschlachtetes Fleisch, die Kosten der Armenpflege bestritt (Mischkenot ha-Roim ה, Frage 112). Die Angaria war eine besondere den Juden auferlegte Verpflichtung zum Bau von Regierungsgebäuden, Anlage von Straßen und Erhaltung der Stadtmauern. Die Begüterten durften Ersatzleute stellen, mußten aber für diese Erlaubnis an die staatlichen Beamten noch mehr zahlen, als der Arbeitslohn ausmachte (ibid. א, Frage 56). Die jüdischen Handwerker und Kaufleute hatten von ihren Einkünften eine Abgabe an einen von ihnen ernannten Beamten, den Emin, zu leisten. Für alle importierten Waren mußten die Juden einen Zoll von zehn Prozent des Wertes entrichten, während Mohammedaner nur drei Prozent bezahlten. Erst 1856 hob Mohammed Beg, unter dem Einfluß des Konsuls von Toscana, diese wie alle andern Beschränkungen für die Juden auf (ibid., § 85).

Ägypten

Unter der byzantinischen Herrschaft hatten die Juden in Ägypten besondere A. zu entrichten. Zur Zeit der Eroberung des Landes durch Omar gab es in Alexandrien viertausend steuerpflichtige Juden. Die Araber und nach ihnen die Türken erhoben von allen Ungläubigen eine besondere Kopfsteuer, die Dschisja oder Charadsch. Im J. 1765 erließen die Türken eine Verordnung, wonach alle Geistlichen, reich und arm, von den Gemeindeabgaben befreit wurden (Dibre Mordechai, Chosch. M. 55). Einzelne Familien und Privatpersonen besaßen einen Firman des Sultans, der sie von sämtlichen Steuern, einschließlich der Dschillije, befreite. Dazu gehörten die aus den vorderasiatischen Ländern zugewanderten Juden. Als im J. 1756 der Gouverneur Mohammed Sasi Pascha nach Ägypten kam, erteilte er seinem Steuerkommissar Scherif Ali Siawus den Befehl, die Steuer auch von diesen Juden zu erheben (Josef Sambari, Dibre Jossef, Ms., Kap. 152). Im J. 1783 erhöhte die Zentralregierung in Konstantinopel die jährliche Abgabe, die Ägypten zu leisten hatte, und daraufhin erließ der Gouverneur eine Verordnung, wonach die Juden fortan den doppelten Betrag der Dschisja zu zahlen hatten. Als um die Mitte des 19. Jhts. der Charadsch im ganzen osmanischen Reiche abgeschafft wurde, trat in Ägypten eine allgemeine Einkommensteuer ohne nationale oder religiöse Unterschiede in Kraft.

David Cazès, Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie, Paris 1889; *Mischkenot ha-Roim*, Livorno 1867; *Jachin u-Boas; Chut ha-Meschullasch; Mordechai ha-Levi*, Darche Noam; *Josef Sambari*, Dibre Jossef, Ms. in der Bibliothek der Alliance Israélite Universelle in Paris.

W. S. A. R.

ABGEORDNETE, JÜDISCHE s. Volksvertretungen, Juden in den.

ABHATIA s. Kefar Abhatia.

ABI ALBON HA-ARBATI (אבי־עלבון הערבתי; aus Bet ha-Araba im Stamme Benjamin), einer der Helden Davids (II. Sam. 23, 31). In der Liste I. Chr. 11, 32 ist an seiner Stelle Abiel ha-Arbati genannt.

M. S.

ABI SIMRA (auch Ibn Simra; זמרה, זמרא oder זמירו Samiro), Familie, deren Stammbaum sich vom 13. bis zum 16. Jht. nachweisen läßt. Die Familie war zunächst in Spanien ansässig und wanderte

1492 teils nach Algerien (Oran), teils nach Palästina aus. Von Mitgliedern der Familie sind besonders hervorzuheben: Jehuda b. Efraim, 1245 bis 1330; Mose b. Jehuda; dessen Sohn Efraim b. Mose, 1470; Abraham b. Meir 1492; David b. Salomo, 16. Jht.; Isaak Mandil, 2. Hälfte des 16. Jhts.

Zunz, ZG 424; *Steinschneider*, JQR X, 528; *Toledano*, Ner ha-Maarab; *Slushtz* in Reschumot IV; *Silai*, ibid. V.

E.

ABI SIMRA, ABRAHAM BEN MEIR, liturgischer Dichter, lebte am Ende des 15. Jhts. Seine Jugend verbrachte er in Malaga, von wo er bei der Vertreibung i. J. 1492 für kurze Zeit nach Oran ging und später nach Tlemçen übersiedelte. In Oran verfaßte er 1493 eine Tochacha: „Nafschi lematai tiskeli derech", die Gavison im „Omer ha-Schikcha" (Anhang) gedruckt hat, wo sich auch einige kleinere Gedichte und Epigramme von A. befinden. Trotzdem A. ein Dichter von Ruf war, sind von seinen Poesien nur wenige erhalten.

Zunz, ZG 424; *idem*, LG 528; *Gavison*, Omer ha-Schikcha; *Toledano*, Ner ha-Maarab; *Reschumot* Bd. IV u. V.

E.

ABI SIMRA, DAVID BEN SALOMO (RADBAS) s. David b. Salomo Ibn Abi Simra.

ABI SIMRA, ISAAK MANDIL BEN ABRAHAM, liturgischer Dichter, lebte um die Mitte des 16. Jhts. in Algier. A. verfaßte mehrere liturgische Gedichte, die in nordafrikanischen Gemeinden rezitiert werden. Er galt seinen Zeitgenossen als sehr bedeutender Dichter. Menachem Lonsano nennt ihn neben den Dichtern aus der spanischen Blütezeit. Daß er ein Sohn des Dichters Abraham b. Meir Abi Simra war, wie Jewr. Enz. s. v. angibt, ist möglich, aber keineswegs erwiesen.

Zunz, LG 535; *Reschumot* V, 444–45.

E.

ABIAD SAR SCHALOM BASILEA s. Basilea, Abiad Sar Schalom.

ABIBE SANWATAA s. Abime Notaa.

ABIBOS (Chabib = Geliebter), nach einer christlichen Legende Sohn R. Gamliels I., des Lehrers des Apostels Paulus, der mit seinem Vater von den Aposteln Johannes und Petrus getauft worden sei. Im J. 415 schrieb der Presbyter Lucian von Jerusalem, daß ihm R. Gamliel wiederholt im Traume erschienen sei und mitgeteilt habe, der Leichnam seines Sohnes sei der Sonne und dem Regen ausgesetzt und er erwarte sein baldiges Begräbnis. Hierauf habe man den Körper gefunden und mit Ehren bestattet. Die Asche des A. wurde bei den Christen als wunderwirkendes Mittel in Krankheitsfällen verwendet. Das röm. Martyrologium verzeichnet den 3. August als seinen Gedenktag.

Schürer II^4, 430; *Vigouroux*, Dict. de la Bible.

E.

ABICHAZIRA (אביחצירא)**, JAKOB** (1808–1880), Kabbalist, lebte in Tafilelt (Marokko) und starb 1880 auf dem Wege nach Jerusalem in Damanhur bei Alexandrien. An seinem Todestage versammeln sich an seinem Grabe Juden aus Ägypten und anderen Ländern Nordafrikas. Von den Werken A.s sind veröffentlicht: Doresch Tob, Moralpredigten (Jerusalem 1883); Pittuche Chotam zum Pentateuch (ibid.); Joru Mischpatecha le-Jaakob, Responsen (ibid.); Bigde ha-Serad über die Pessach-Haggada (ibid. 1888); Machassof ha-Laban zum Pentateuch (ibid. 1892); Maagle Zedek (ibid. 1893); Ginse ha-Melech (ibid. 1893), Jagel Jaakob, liturgische Dichtungen (Algier 1905).

Toledano, Ner ha-Maarab 211; *Gottlieb*, Ohole Schem 516.

K. S. A. H.

ABICHT, JOHANN GEORG (1672–1740), protestantischer Hebraist, geb. 21. März 1672 in Königsee(Schwarzburg-Rudolstadt). A. war zuerst ord. Professor der hebr. Sprache an der Universität Jena (1702–16), dann Generalsuperintendent in Wittenberg und Professor der Theologie an der dortigen Universität (von 1729 an); zwischendurch wirkte er in Danzig als Pastor und Rektor des Gymnasiums. Sein Interesse erstreckte sich auf verschiedene Zweige der jüdischen Geschichte und Literatur, jedoch beschäftigte er sich insbesondere mit den rabbinischen Bibelkommentaren, die er z. T. ins Lateinische übersetzte. So gab er eine Auswahl aus Raschi, Abravanel und Ibn Esra unter dem Titel „Selecta Rabbinico-philologica" heraus (Leipzig 1705). Ferner veröffentlichte er u. a. eine lateinische Übersetzung von Jesaja di Tranis Kommentar zu Josua (Leipzig 1712). Die „Selecta Rabbinico-philologica" enthalten auch ausgewählte Stücke aus Maimonides' „Mischne Tora". Der Erforschung der biblischen Akzente wandte A. ein besonderes Augenmerk zu. Er veröffentlichte auf diesem Gebiete u. a. die Schrift „Accentus Hebraeorum ex antiquissimo usu Lectorum vel Musico explicati" usw., Leipzig 1715, die auch eine lateinische Übersetzung der alten anonymen massoretischen Schrift „Schaar ha-Neginot" u. d. T. „Porta accentuum" enthält. A. schrieb noch eine lateinische Arbeit über die anonyme Chronik „Sefer ha-Jaschar"

(ibid. 1732). Besonders hervorzuheben ist sein Werk „Methodus Linguae Sanctae“ (ibid. 1718). Er schrieb ferner: Disputationes in librum Josuae (Danzig 1714); De Domino Esaiae viso et trisagio celebrato (ibid. 1718); De lege Sabbathi (Wittenberg 1731); De Jona fugiente (Leipzig. 1702); De Servorum hebr. aequisitione et servitiis (ibid. 1704); Ad Zach. X, 7 (ibid. 1704); De suppliciis Reipublicae Judaic. sub. symbolis revelatis (ibid. 1708). A. starb am 4. Juni 1740.

Wolf, Bibliotheca II, 495, 496, 500, 542, 1438; IV, 221; *Cat. Bodl.*, Col. 662; *idem*, ZHB I, 112; *Jöcher*, Gelehrten-Lexikon, s. v. u. Suppl. I, 53; *Allg. Deutsche Biogr.* I, 20; *Ranft*, Leben sächs. Gottesgelehrten I, 1.

E.

ABIDAN s. Abdan.

ABIDAN s. Be abidan.

ABIEL, Vater des Kisch und des Ner, Großvater des Königs Saul und seines ersten Heerführers Abner (I. Sam. 9, 1; 14, 51). Nach der Überlieferung der Chronik jedoch (I, 8, 33 und 9, 39) soll Ner Vater und nicht Bruder des Kisch, somit A. Urgroßvater Sauls gewesen sein.

M. S.

ABIEL HA-ARBATI s. Abi Albon ha-Arbati.

ABIESER (אביעזר, Num. 26, 30: איעזר), israelitisches Geschlecht, das zum Stamme Manasse gehörte und in Ofra, unweit von Bethel, seinen Mittelpunkt hatte (Richt. 6, 11. 24; 8, 32; I. Chr. 7, 18). Ihm entstammte Gideon, welcher mit Hilfe der Abiesriter die Midianiter im Tale Jesreel besiegte (Richt. 6, 34; 8, 2).

M. S. B. K.

ABIESER AUS ANATOT, einer der dreißig Helden Davids (II. Sam. 23, 27; I. Chr. 11, 28; 27, 12). Er soll Befehlshaber über 24 000 Mann gewesen sein und im neunten Monat jedes Jahres seinen Dienst versehen haben.

M. S.

ABIESER BEN ISAAK AUS TIKTIN, rabbinischer Autor, lebte in Jerusalem um die Mitte des 19. Jhts. Seine Werke sind: 1. Schaare Zedek, enthaltend eine Auslese von Lobsprüchen über Palästina, Worte der Trauer über die Leiden der jüdischen Bevölkerung in Jerusalem, Safed und Tiberias, sowie Gedanken über Buße und Erlösung (Jerusalem 1843). 2. Mischmeret ha-Berit, Untersuchungen über religiöse Fragen (s. l. 1846). 3. Beracha meschulleschet, enthält drei Bücher: a) Mekor ha-Beracha, Kommentar zu Mi. Berachot, Kap. I–V, Lemberg 1851; b) Tossefet Beracha, Novellen zur Gemara der oben erwähnten fünf Kapitel; c) Berur ha-Berachot, über Zweifelsfälle bezüglich der vorgeschriebenen Benediktionen. Die beiden letztgenannten Bücher sind nicht im Druck erschienen.

Benjacob 603, Nr. 1119; 379, Nr. 2444; 368, Nr. 2127; *Fünn*, Kenesset 6.

J. N. S.

ABI ESRI BEN ISAAK-EISIK STEIN s. Stein, Abi Esri b. Isaak-Eisik.

ABIGAJIL, Stiefschwester Davids, Tochter des Nachasch und Mutter des Amassa, des Heerführers Absaloms bei dem Aufstand (II. Sam. 17, 25; I. Chr. 2, 16–17 nennt sie aber neben Zeruja schlechthin Schwester Davids). Ihr Mann ist nach II. Sam. der Israelit Jitro, nach der Chronik dagegen der Ismaelit Jeter.

Diesen Widerspruch versucht der Amoräer Abba b. Josef (geb. um 280 p.) agadisch zu erklären: „Weswegen heißt der Mann der A. einmal Israelit und einmal Ismaelit? Weil er sein Schwert einem Ismaeliten gleich umgürtete und ausrief: Wer diese Halacha (daß eine Ammoniterin und Moabiterin ins Judentum aufgenommen werden dürfen) ablehnt, soll mit diesem Schwert erstochen werden“ (Jeb. 77a).

M. S.

ABIGAJIL, (Abigal, אֲבִיגַל, אֲבִיגָיִל), Gattin König Davids, ursprünglich die Frau des Viehzüchters Nabal vom Stamme Kaleb, der reiche Besitzungen im südlichen Judäa hatte. Als David mit seiner Schar, sich vor Saul verbergend, einst in jener Gegend Streifzüge unternahm, forderte er Nabal, der nach der Schafschur ein Festmahl veranstaltete, auf, seine Begleiter mit Nahrungsmitteln zu versorgen, was dieser jedoch zurückwies. David beschloß, sich an ihm zu rächen, und als er sich schon auf dem Wege zu Nabal befand, kam ihm A., ein „Weib, anmutig und schön von Angesicht,“ entgegen und verstand es durch Gaben und demutsvolle Worte das Unglück von ihrem Manne abzuwenden und die Zuneigung Davids zu gewinnen, so daß dieser, als Nabal kurz nachher starb, sie zur Frau nahm (I. Sam. 25). A. bekundete ihre große Anhänglichkeit an David dadurch, daß sie ihn auf seiner Flucht zu den Philistern begleitete (ibid. 27, 3). Von den Amalekitern in Ziklag gefangen genommen, wurde sie von David wieder befreit (ibid. 30). Als David danach König von Judäa geworden war und Hebron zu seiner Residenz erhoben hatte, gebar ihm A. daselbst einen Sohn Kileab (II. Sam. 3, 3), der auch Daniel (I. Chr. 3, 1) oder Daluja (Δαλουΐα, LXX, II. Sam. 3, 3) heißt.

M. S. B. K.

ABIGDOR, angeblich ein Schüler Anans, des Stifters der karäischen Sekte. A. wird in Simcha Luzkis „Orach Zaddikim", 21 b, Z. 6, neben Acha und Mocha als Schüler Anans, genannt. Luzkis Quelle ist nach der Annahme Poznanskis das anonyme Werk „Tikkun ha-Karaim", enthaltend das Ritual der Toravorlesungen der Karäer, in dessen Einleitung die Anordnung der Toravorlesungen auf Anan und dessen Schüler Acha und Abigdor sowie auf Saul, den Sohn Anans, zurückgeführt wird. Die Lesart Abigdor findet sich jedoch nur in einer Hs. des Tikkun, die J. S. Delmedigo vorlag (s. dessen Brief an Sarach b. Nathan, abgedruckt in ha-Karmel VI, 387). In dem Auszug der Hs. des Tikkun, den Pinsker (Lik. Kadm. II, 186, Note) veröffentlichte, heißt es ר' אחא ור' מוחא und bei Wolf, Bibliotheca IV, 1070, wo das Tikkun aus einem Leidener Kodex in extenso abgedruckt ist, lautet die Stelle: אחא ור' בונדר, während der dritte Schüler Anans, Mocha, fehlt. Poznanski hält nun die Namensform bei Wolf für die richtige und liest Bunuddar =Abu Nuddar. Der Name Nuddar ist bei den Arabern auch sonst bezeugt. Die Formen Abigdor und Bugedar wären demnach auf die Unwissenheit der Abschreiber zurückzuführen. Ein R. Abi Gedor wird neben R. Obadja aus Basra (ha-Bazri) in der gefälschten Einleitung zum Dekalog, die dem Salmon b. Jerucham zugeschrieben wird (Pinsker, Lik. Kadm. II, 62), erwähnt. Die Namensform Bunuddar, die in der hebräischen Literatur sonst nicht vorkommt, spricht für die Geschichtlichkeit dieses Schülers von Anan, da es nicht anzunehmen ist, daß spätere Karäer einen solchen Namen erfunden haben sollen.

Wolf, Bibliotheca IV, 1070; *Fürst*, Kar. I, 33; *Pinsker*, Lik. Kadm. I, 37; II, 62, 186; *Gottlober*, Bikkoret 149; *Graetz* V³, 436; *Graetz-Rabinowitsch* III, 445ff.; *Weiß*, Dor IV, 62; *Poznanski*, Nachgel. Hss.

M. M. Z.

ABIGDOR, ABRAHAM (auch Abram Bonet Abigdor oder Bonet b. Meschullam b. Salomo Abigdor, meist zeichnet er: א"א oder אא"א = אמר אברהם אביגדור), Arzt und Schriftsteller, vor allem Übersetzer, geb. 1351 in Arles (Provence) als Sohn einer angesehenen Familie. Nach Carmoly gehörten sein Vater und Großvater zu den hervorragenden Ärzten der Universität Montpellier, doch verwirft Steinschneider diese Ansicht. Zwölf Jahre brachte A. in Montpellier zu, wo er medizinischen und philosophischen Studien oblag. Da er dort so lange Zeit blieb, darf man annehmen, daß er auch als Dozent an der Hochschule wirkte. In Arles ließ er sich als Arzt nieder und heiratete dort; 1384 wurde sein Sohn Salomo geboren. Die umfangreiche Praxis ließ A. nur wenig Muße zu wissenschaftlicher Arbeit. Sein Todesjahr ist unbekannt (Gross, MGWJ 1880, versucht nachzuweisen, daß unser A. nicht mit einem Juden gleichen Namens identisch ist, der um 1385 in Arles genannt wird; ihm schließt sich auch Krauss in der Jew. Enc. an; doch dürfte Steinschneider, der für die Identität eintritt, im Rechte sein). — Das einzige selbständige Werk verfaßte A. im Alter von siebzehn Jahren als Student in Montpellier, wo er überhaupt fast alles, was er an Übersetzungen oder Bearbeitungen schrieb, bereits vollendete. Dieses originelle Werk ist: Segullat Melachim. Es ist in Anlehnung an Gasalis „Makassid al-Falassifa" (Die Tendenzen der Philosophen) in gereimter Prosa geschrieben, hebt die Bedeutung der Logik hervor und beklagt die geringe Wertschätzung, die ihr bei den Naturforschern zuteil wird. Gelegentlich kommt darin zum Ausdruck, daß A. im Sinne der Tradition fromm und gläubig war; trotz seiner Liebe zur Forschung tadelt er die Gelehrten, die durch ungenaue Ausdrucksweise Irrtümern und Ketzerei Raum geben. In A.s Werk findet man einen Widerhall des großen Streites zwischen den Anhängern und den Gegnern der Philosophie, der schon im 13. Jht. unter den Juden in Südfrankreich bestand. (Mss. Paris, Nr. 990; München Nr. 44, 1⁰, Cat. p. 20 und Parma). A. verfaßte ferner einen Kommentar zum „Mittleren Kommentar" des Averroes, zu den drei ersten Abschnitten des Organon des Aristoteles (Ms. München). Nach Steinschneider hat A. eine lateinische Übersetzung vor sich gehabt. Von seinen Übersetzungen sind hervorzuheben: 1. Higgajon oder Higgajon Kazer oder Trattato, eine Übersetzung des „Tractatus Summulorum" des Petrus Hispanus (Parva logicalia). Die Übersetzung ist korrekt, verändert aber zuweilen die Reihenfolge der Kapitel, streicht oder ergänzt auch gelegentlich (Mss. Bodl. Nr. 346, 6⁰ und Nr. 1329, 2⁰, Cat. p. 72 und 473 usw.). 2. Mabo bi-Melacha, Übersetzung des „Introductorium in practicam pro provectis in theorica" des Bernhard Alberti, das später (nach Steinschneider) als „Recepta" gedruckt und dem Gentilis de Fulgineo zugeschrieben wurde; es enthält eine Zusammenstellung von Arzneimitteln des vierten Buches des Kanons von Avicenna (Mss. Berlin, Nr. 71,2⁰, Cat. p. 47; München, Nr. 297, 2⁰; Petersburg, Paris, Nr. 1054, 12⁰. Diese Übersetzung führt auch den Titel Sod ha-Sodot; vgl. Benjacob, Nr. 262). 3. Mebo ha-Nearim, Übersetzung des „Introductorium juvenum, sive de regimine corporis humani etc." und des Werkes De Febribus, zwei Teile eines Werkes, das von Gerard de Solo, einem bekann-

ten Professor des 14. Jhts., für die Studenten der Medizin als Lehrbuch verfaßt war. Die Übersetzung stammt aus dem J. 1379, noch aus der Zeit, die A. in Montpellier verbrachte, und befindet sich als Mss. in Hamburg, Nr. 308, 4^0; München, Parma, der Bodl., Nr. 2121, 1^0 usw.). 4. Biur, Kommentar des gleichen Autors zum neunten Buche des „Ad Almansorem" von al-Rasi, zu dem er wertvolle Bemerkungen hinzufügte (Mss. Paris, München, Nr. 296, 1^0, Cat. p. 127, Hamburg). 5. Von Arnoldus de Villanova, dem hervorragenden spanischen Arzt und Leibarzt des Königs von Aragonien, übersetzte er u. d. T. פרקי ארנבט die „Parabolae" oder „Regulae generales", die aus dem J. 1300 stammen (Mss. Florenz; Hamburg, Nr. 308, 2^0; München, Nr. 297, 4^0). 6. Digestiva et purgantia (in neun Kapiteln), unter dem Titel מגלה (übersetzt im J. 1380) (Mss. Berlin, Hamburg; l. c.; Paris, Nr. 1054, 11^0, Cat. p. 193). In Arles nahm A. 1399 (Steinschneider und Gross geben irrtümlich 1393 an) wieder seine literarische Arbeit auf, indem er seinem Sohn Salomo bei der Übersetzung des astronomischen Werkes des Arnoldus de Villanova „De Indiciis Astronomiae" oder „Capitula Astrologiae" ins Hebräische u. d. T. „Panim ba-Mischpat" behilflich war.

Gall. Jud. 333f.; *Steinschneider*, HÜ 46, 74, 122, 325f., 471f., 691, 777, 780, 783, 794, 797f.; *idem*, Cat. München; *idem*, Cat. Hamburg; *Benjacob* 287, Nr. 310; 532, Nr. 455; *Carmoly*, Hist. méd. juifs etc.; *S. Kahn*, Écoles juives et la faculté d. méd. d. Montpellier; *Neubauer*, CB; *Rossi*, Dizionario Storico; *Renan-Neubauer*, Ecriv. juifs français etc. 717–21.

K. I. M. S.

ABIGDOR BEN ABRAHAM HA-KOHEN AUS KROTOSCHIN, Ältester des Waad (Reichsjudentags) der polnischen Gemeinden in den Sessionen der JJ. 1672, 1677, 1678, 1680 und 1683. Er approbierte die Bibelausgabe Amsterdam 1687 und das Werk „Sera Abraham" des Abraham b. Benjamin Seeb aus Brest (Sulzbach 1685).

Lewin, Die Landessynode der großpoln. Judenschaft 1926, S. 55–56.

W.

ABIGDOR CHAJIM s. Chajim Abigdor.

ABIGDOR BEN ELIJAHU HA-KOHEN AUS WIEN, Rabbiner im 13. Jht. A. war ein Schwiegersohn des Chajim b. Mose in Wiener Neustadt, Schüler R. Eleasars b. Samuel aus Verona, R. Simchas in Speyer und vielleicht auch R. Eleasars b. Jehuda in Worms und wirkte in Wien um die Mitte des 13. Jhts. als Nachfolger von R. Isaak b. Mose Or Sarua, mit dem er in gelehrtem Briefwechsel stand. A. leitete die Reihe der talmudischen Autoritäten in Österreich ein und regelte von Wien aus das religiöse Leben der österreichischen Gemeinden. Er korrespondierte mit den hervorragendsten Rabbinern in Deutschland, die auf seine Rechtsgutachten großes Gewicht legten. Interessant ist A.s Gutachten an die Gemeinde Přibram in Böhmen, deren Abgaben an den Staat durch den unerwünschten Anschluß der kleinen Gemeinden der Umgegend erhöht wurden (Mordechai, B. Kam., Nr. 180). Auf das Geld, das ein unbekannter Nichtjude im Hause eines Juden verloren hat, nach A., der jüdische Hausbesitzer keinerlei Anspruch (ibid., B. Mez., Nr. 260). Herkommen und Gewohnheitsrecht entscheiden, ob ein zugezogener Jude auch schon im ersten Jahre zur Steuerleistung verpflichtet sei (ibid., B. Bat., Nr. 477). Dem großen Ansehen A.s gelang es, in ganz Österreich den Brauch abzuschaffen, den Texten der Mesusa Symbole und Engelnamen beizufügen (Hagahot Maim., Tefillin V, 4).

A. gilt als Verfasser von Tossaf. zu Ket. und Erub.; sein Kommentar zum Pentateuch und den fünf Megillot, handschriftlich in der Stadtbibliothek zu Hamburg vorhanden, enthält halachische Entscheidungen, nach den Wochenabschnitten geordnet, sowie exegetische Bemerkungen zur Heiligen Schrift und Erläuterungen zu Raschi. Zu den Schülern A.s zählte auch R. Meir von Rothenburg.

Or ha-Chajim, Nr. 10; *Zunz*, ZG, S. 38, 42; *Luzzato*, Nachlat Schedal I, 5; *Buber*, Schibbole ha-Leket, Einleitung 8; *Jakob Bamberger*, R. Abigdor Kohen Zedek, Mainz 1900; *MWGJ*, 1877, 559; 1885, 557; 1904, 211; *REJ* LIII, 81.

F.

ABIGDOR BEN ISAAK KARA s. Kara, Abigdor b. Isaak.

ABIGDOR BEN JOSEF CHAJIM (Awigdor Chaimowitsch) aus Schklow, Rabbiner in Pinsk am Ende des 18. Jhts., einer der eifrigsten Bekämpfer des Chassidismus. Als der chassidische Zaddik R. Lewi Isaak, Schüler des Dob Bär aus Meshiritschi und Verfasser der Schrift „Keduschat Lewi", durch die Verfolgungen seitens der Misnagdim gezwungen war, das Rabbineramt der Gemeinde Pinsk niederzulegen und die Stadt zu verlassen (1772), wurde A. an seiner Stelle Rabbiner und suchte die in Pinsk und den Nachbargemeinden sich ausbreitende chassidische Bewegung nach Kräften zu unterdrücken. Die Chassidim ihrerseits bekämpften A. mit allen Mitteln, und ihre Parteigänger gewannen schließlich in Pinsk und den Nachbargemeinden die Oberhand, so daß es ihnen gelang, im J. 1794 oder 1795 A. gewaltsam aus seinem Amte zu entfernen. Im J. 1800 wandte sich A. an den Zaren Paul I. mit einer ausführlichen Beschwerdeschrift gegen den Chassidismus und

seine Bräuche. In einer zweiten Eingabe an den Zaren bat A., die Führer der Chassidim in Pinsk zum Ersatz des Geldschadens zu verurteilen, der ihm durch seine Amtsentsetzung erwachsen war. A. berichtet, daß er eine Unterredung mit dem Zaren hatte, auf den er einen guten Eindruck gemacht haben soll. Zu jener Zeit wurde der „Raw", R. Schneur Salman aus Ljady, zum zweiten Male verhaftet und nach Petersburg gebracht, und die chassidische Überlieferung schreibt diesen Umstand ausschließlich der Wirkung jener Beschwerdeschrift A.s zu. Hessen u. a. haben aber nachgewiesen, daß der unmittelbare Anlaß zur zweiten Verhaftung des „Raw" ein ungünstiger Bericht des russischen Dichters und Staatsmannes Dershawin an die Petersburger Regierung über die volkswirtschaftlich schädliche Erwerbstätigkeit der Juden in Liosno war, für die er deren geistiges Oberhaupt, den „Raw", verantwortlich machte. Der Zar ließ R. Schneur Salman auffordern, sich zu den von A. gegen den Chassidismus vorgebrachten Anklagen zu äußern. Die Antworten des „Raw" leuchteten dem Zaren ein, und Schneur Salman wurde aus der Haft entlassen. Nach dem Tode Pauls I. und dem Regierungsantritt Alexanders I. (März 1801) setzte A. seine Versuche fort, die Chassidim und deren Führer R. Schneur Salman bei der Regierung anzuschwärzen, hatte darin aber keinen Erfolg. 1804 wurde den Chassidim durch gesetzliche Verfügung gestattet, in jeder Gemeinde besondere Synagogen einzurichten und eigene Rabbiner zu wählen. A. hat die Homiliensammlung „Siach ha-Sade" des Elieser b. Meir ha-Levi (Schklow 1786) und die homiletische Schrift „Reach ha-Sade" desselben Autors (Schklow 1795) approbiert. A.s Sohn, Chajim, war Dajjan (Rabbinatsassessor) in Pinsk und lebte noch 1831 (s. auch Aaron b. Jakob aus Karlin.)

S. Teitelbaum, ha-Rab mi-Lady, passim; *Dubnow*, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes I, 323f. u. Quellennachweis zu § 52; *J. Hessen*, Jewreii w Rossii 1906, 164ff.; *idem*, Jewr. Enz. I, 241–242; *idem*, Istorija Jewrejskago Naroda w Rossii, 1925, I, 140ff.; *Jewrejskaja Starina* 1910, 275–77.

J. N. S.

ABIGDOR KANA s. Elkana ben Jerucham b. Abigdor.

ABIGDOR KARA s. Kara, Abigdor b. Isaak.

ABIGDOR HA-KOHEN, Rabbiner, lebte um die Mitte des 15. Jhts., anscheinend in Ferrara. A. wird in einem Responsum von Josef Kolon (§ 74) rühmend erwähnt. Ihm wird das Werk „Schaare ha-Mussar" zugeschrieben, das sich handschriftlich in der Vatikanischen Bibliothek befindet; ob mit Recht, ist sehr zweifelhaft.

Mortara, Indice, s. v.

E. U. C.

ABIGDOR KOHEN ZEDEK, Verfasser des Werkes „Schaare ha-Mussar" über die Buße. Michael hält A. für Abigdor ha-Kohen, der um die Mitte des 15. Jhts. lebte und an den Josef Kolon ein Responsum, das unter Nr. 74 seiner Responsen gedruckt ist, richtete. L. Ginzberg bezweifelt diese Gleichsetzung und neigt dazu, A. für Abigdor b. Elijahu ha-Kohen aus Wien zu halten.

Bass, Sifte Jeschenim 80, Nr. 184; *Benjacob* 603, Nr. 1107; *Or ha-Chajim*, Nr. 12; *Wolf*, Bibliotheca I, 12; *Ginzberg*, JE I, 58.

B.

ABIGDOR HA-MEIRI s. Feuerstein, Abigdor.

ABIGDOR BEN MENACHEM, deutscher Talmudgelehrter im 13. Jht. Handschriftliche Responsen von ihm sind in der Bodleiana vorhanden. Er verwarnt seine Gemeinde bei seinem Amtsantritt wegen gewisser indirekter Beschimpfungen, die ebenso wie die direkten zu ahnden sind. Darüber liegt sein Gutachten vor, das in die Sammlung der Responsen des R. Meir aus Rothenburg (ed. Lemberg, Nr. 491) aufgenommen wurde und auf welches Jakob b. Jehuda Weil in Augsburg in seinen Responsen, Nr. 59 hinweist. Was Weil daselbst im Namen des Abigdor Kohen anführt, stimmt wörtlich mit dem Responsum unseres A. überein. In den Anmerkungen des Mose aus Zürich zum Semak findet sich in den Zusätzen aus zweiter Hand zu § 9 (Zunz, Rit. 216) ein Responsum A.s, das vielleicht mit dem obigen identisch ist. Die merkwürdige Chiffre זק"ן שמ"י, welche A. seinem Vatersnamen beifügt, findet sich auch bei Abigdor b. Jakob in den Responsen des Chajim b. Isaak Or Sarua, Nr. 180. Zunz Schr. III, 212 läßt deren Bedeutung unerklärt. D. Kaufmanns Lösungsversuch (MGWJ 1893, 124) ist sehr unwahrscheinlich.

Neubauer, CB, Nr. 820. F.

ABIGDOR BEN MOSE (Izmunsch), genannt Abigdor Sofer aus Eisenstadt, lebte vermutlich in Krakau in der zweiten Hälfte des 16. Jhts. Er übersetzte das tägliche Gebetbuch ins Jüdisch-Deutsche. Der Siddur mit der Übersetzung A.s erschien in zahlreichen Auflagen. A. verfaßte auch eine etwas freie Übersetzung (wie er in seinem hebräischen Vorwort erklärt; s. Steinschneider, Cat. Bod. 390, Nr. 2552–2553) des Machsors nebst Erklärungen zu den einzelnen Pijutim, die aus anderen Schriften kompiliert sind. Die Machsor-Ausgabe unter dem Titel

קרובין erschien Krakau 1571, 1599 u. ö.; Prag 1629. A. übersetzte ferner den Schir ha-Jichud, (Krakau 1609), endlich aus einem hebräischen Manuskript die Geschichte der Wiener Gesera und der Ausweisung der Juden aus Österreich (Krakau 1609); dieses Werk wurde von Jechiel b. Jedidja b. Michael Morawtschik aus Lublin ins Hebräische zurückübersetzt und (vermutlich in Krakau) ohne Bezeichnung des Druckjahres gedruckt.

Benjacob 663, 769; 318, 951–52; 576, 513; 149, 64; 95, 96; *Or ha-Chajim* 13; *Cat. Bod.* 390, 2552–53; 503, 3316; 663, 4171; 1276, 5658; *Grünwald*, ha-Jehudim be-Ungaria 17 f. und die Bemerkung A. Freimanns hierzu, S. 14.

J. N. S.

ABIGDOR BEN NATAN AUS AVIGNON s. Avignon.

ABIGDOR, SALOMO BEN ABRAHAM, Übersetzer aus dem Lateinischen und Italienischen ins Hebräische, Sohn des Abraham Bonet b. Meschullam A. (s. d.), geb. 1384 in Arles (Südfrankreich). Unter Mitwirkung seines Vaters übersetzte er im J. 1393 im Alter von 15 J. das Werk von Arnaud de Villeneuve „De Judicis Astronomiae" (auch „Capitula astrologiae" genannt; Gross führt das Werk u. d. T. „De Sphaera" an) unter dem Titel „Panim ba-Mischpat" aus dem Italienischen. (Ms. München, Nr. 249, 100 Kat. p. 94; Ms. Berlin, Nr. 116, 40 Kat. p. 98 und 136; hier Vorrede). Das von A. später, nämlich 1399, aus dem Lateinischen übersetzte Werk von Johann Sacrobosco „Sphaera Mundi" erschien u. d. T. „Mare ha-Ofanim" (auch אשפירא הגדול genannt) in vier Abschnitten am Schlusse des Buches „Zurat ha-Arez" von Abraham b. Chija ha-Nassi ha-Sefardi (Offenbach 1720), mit Anmerkungen von Matitjahu Delacrot, Manoach Hendel b. Schemarja, dem Kommentator des „Chobot ha-Lebabot", und Jonathan b. Josef aus Różany.

Gall. Jud. 334; *Benjacob* 369, Nr. 2199; 488, Nr. 963; 508, Nr. 84; *Steinschneider*, HÜ, S. 643, 782; *Cat. Bodl.* 2264.

K.

ABIGDOR BEN SAMUEL, „Charif" (der Scharfsinnige) genannt, rabbinischer Autor, lebte im 18. Jht. Von 1719–1746 war er Rabbiner in Prożany, Różany, Wołkowisk und Selwa (Gouv. Grodno). Er approbierte folgende Werke: Sahab mesukkak von David b. Samuel aus Ostrog (Dyhernfurth 1725); Schulchan Schelomo des Salomo Salman Mirkis (Frankfurt a. M. 1771); Urim Gedolim des Abraham Israel Seebi (Smyrna 1766). In den Responsen „Mekom Schemuel" (Altona 1733) und „Gibat Schaul" (Zółkiew 1774) wird er namentlich erwähnt. In hohem Alter zog A. zu seinem älteren Sohne Samuel, dem Oberrabbiner von Wilna. Sein jüngerer Sohn Isaak Eisig war Rabbiner in mehreren Gemeinden. A. starb 1771 in Wilno.

Fünn, Kirja neemana 165; *idem*, Kenesset, s. v.; *Walden*, s. v.; *Schem ha-Gedolim ha-Schelischi*, s. v.; *Löwenstein*, Index approbationum 445.

M. S. A. H.

ABIGDOR BEN SIMCHA HA-LEVI AUS GLOGAU (Pseudonym א"ם), Schriftsteller der frühen Aufklärungsepoche, Freund Mendelssohns, lebte in der 2. Hälfte des 18. Jhts. und starb nach 1802. In seiner Jugend kam er nach Berlin, wo er Moses Mendelssohn und die Führer der Aufklärungsbewegung kennen lernte. 1768 hat er sich in Prag als Lehrer niedergelassen. 1773 wurde er auf einer Reise in Sachsen auf Grund einer falschen Anzeige verhaftet und nach Verbüßung einer Gefängnisstrafe von zehn Monaten, (in Pirna) dank einem Briefe von Mendelssohn, entlassen; er kehrte dann nach Prag zurück. A. verfaßte eine kurze Grammatik der hebräischen Sprache, „Dabar Tob", die mit dem „Marpe Laschon" des Mose b. Chabib zusammen erschien und am Schluß eine Tabelle der Verben enthält (1783). Er veröffentlichte auch die Briefe Mendelssohns an ihn, die „Igrot Remad", in zwei Heften (1792 bzw. 1797), zusammen mit seinem eigenen Lehrgedichte „Chotam Tochnit", das biblische Sprüche und philosophische Reflexionen enthält: die Sprache dieses Gedichtes ist unklar, und der Verfasser selbst fügte ihm einen Kommentar bei. 1802 gab A. den Pentateuch mit der deutschen Übersetzung Mendelssohns und seinem eigenen Vorwort heraus. Ein Gedicht A.s findet sich in „Zachot ha-Meliza" von Wolff Buchner, Berlin 1810.

Davidson, JE I, 59; *M. Seligsohn*, ibid. V, 679; *Fünn*, Kenesset 6.

J. N. S.

ABIGDOR ZUVIDAL s. Zuvidal, Abigdor.

ABIGEDOR s. u. Abigdor.

ABIHU, zweiter Sohn Aarons und Elischebas (Ex. 6, 23). Nach der Verkündigung des Dekalogs bestieg er mit Moses, Aaron und den siebzig Ältesten den Gottesberg (Ex. 24, 1. 9). Er wurde zusammen mit seinem Vater und seinen Brüdern zum Priester geweiht (ibid. 28, 1ff.). Nach der Tradition von Lev. 10, 1. 2 (vgl. 16, 1; Num. 3, 2. 4), fiel er, gemeinsam mit seinem Bruder Nadab, als Opfer der Unvorsichtigkeit, da er mit fremdem Feuer in der Räucherpfanne sich Jhwh näherte. Er starb kinderlos (Num. 3, 4; 26, 60f.; I. Chr. 24, 1–2).

M. S.

ABIJA, Sohn Jerobeams, starb nach der Prophezeihung des Achija von Silo, 1. Kön. 14, 1ff., der diesen frühzeitigen Tod des Thronerben der Königin als Strafe für die Freveltaten des Vaters vorhergesagt hat.

M. S.

ABIJA, Tochter Secharjas, Mutter des Königs Chiskija von Juda (II. Chr. 29, 1). Nach einer agadischen Erzählung soll sie den Chiskija, als dessen Vater Achas ihn dem Moloch opfern wollte, mit dem Blute eines Salamanders bestrichen haben, wodurch er gegen das Feuer unempfindlich wurde (Sanh. 63b).

M. S.

ABIJA (König von Juda) s. Abijam.

ABIJA (Amoräer) s. Amoräer.

ABIJAM, König von Juda, von dem I. Kön. 15, 1ff. und II. Chr. 13, 1–23 berichtet wird. Der Name, der in I. Kön. Abijam lautet, wird in II. Chron. Abija geschrieben. A. war nach I. Kön. Sohn der Maacha, einer Tochter Absaloms, somit auch mütterlicherseits Urenkel Davids; in II. Chr. 13, 2 wird als Mutter A.s Michajahu, Tochter eines Uriel, genannt. A. hat drei Jahre geherrscht, und zwar nach Kittel (Geschichte II, 342) von 917–915, nach Kamphausen (Chronologie der hebräischen Könige 32) von 920–918. Der Bericht in I. Kön. stellt ihn in die Reihe der abtrünnigen Könige. Seine Zeit war mit Kriegen gegen Israel ausgefüllt, in denen er auch vorübergehende Erfolge errungen hat und bis Bethel vorgedrungen ist. Diese Erfolge sind wohl auf die Erschütterung der Dynastie Jerobeams zurückzuführen. Aus der Regierungszeit des A. ist ferner hervorzuheben, daß er ein Bündnis mit dem König Tabrimmon von Damaskus, dem Vater Benhadads, abgeschlossen (I. Kön. 15, 18f.) und damit der verhängnisvollen Interventionspolitik auswärtiger Mächte den Weg geebnet hat. Der Chronist schildert A. in religiöser Beziehung weit günstiger, läßt ihn eine Strafpredigt an das israelitische Heer halten und weiß dementsprechend von großen Erfolgen in seinem Kampf gegen Jerobeam zu berichten. Als Quelle für seine Regierungsgeschichte nennt die Chronik den „Midrasch des Propheten Iddo".

M. S. J. L-n.

ABILA, Stadt in Transjordanien 18 km östlich von Gadara; Ruinen am jetzigen Tell-Abil; zuerst erwähnt im J. 259a. als Reisestation im Papyrus Cairo Zenon. 59004 (vgl. Abel in RB 1924, 566ff.) unter dem Namen Ἄβελλα. Im J. 218a. sowie 197a. wurde die Stadt von Antiochus III. in seinen Kriegen gegen die Ptolemäer eingenommen. Wie der hellenistische Name der Stadt Σελευκεῖς Ἀβιληνοί zeigt, war sie von einem Seleuciden im Anfange des 3. Jhts., d. h. von Antiochus I. oder II., gegründet worden. A. blieb eine hellenistische Kolonie bis zu Alexander Jannai, der diese Stadt eroberte (Syncellus, p. 589 Dindorf). Ihre Selbständigkeit wurde von Pompeius im J. 63a. wiederhergestellt; nach diesem Ereignis werden die Münzen der Stadt in der Kaiserzeit datiert. Nero verlieh A. dem Agrippa II. (Jos., BJ II, 252), nach dessen Tode es sicher an das Reich zurückgefallen ist. A. gehörte, wenigstens unter dem Kaiser Hadrian, dem heidnischen Städtebund Palästinas, der „Dekapolis" an. Es war durch Palmgärten und Weinbau bekannt. In arabischer Zeit heißt sie Abil al-Seit (Abil der Oliven). Hierher verlegt Josephus (Ant. IV, 176) die Szene in Deut. I, 1. Außerdem wird von Eusebius (Onom. zu Richt. 11, 33) noch ein Dorf 10 km von Philadelphia entfernt mit dem Namen Ἄβελ ἀμπελώνων und von Jos., BJ IV, 438 ein Abil in der Nähe von Julias (Betharamphtha) erwähnt.

Schürer II⁴, 162; *S. Vailhé,* Dictionnaire d'histoire et géogr. écclés. (1912) I, 120f.; *B. V. Head,* Historia Nummorum 786; *G. Schumacher,* Abila, Pella and Northern Aglin, London 1889 (Beilage z. PEFQS); *Horowitz,* Erez-Jisrael I, 7; *V. Tscherikower,* Die hellenistischen Städtegründungen (1927), S. 75.

E. E. B.

ABILA, ABILENE (des Lysanios), Stadt und Landschaft im Osten des Antilibanon. Die Stadt lag am Flusse Chrysorrhoas (heute Barada), 27 km nw. von Damaskus, an der Straße nach Heliopolis, jetzt das Dorf Suk mit antiken Ruinen, A. gehörte im 1. Jht. a. und 1. Jht. p. der ituräischen Dynastie des Ptolemäus, Sohn des Mennäus und kam wie andere Teile dieses Gebietes, die von Augustus stückweise an Herodes und seine Söhne abgetreten wurden, unter die Herrschaft der Herodianer. Es wurde im J. 37, nachdem der letzte ituräische Fürst, der vom Evangelisten Lukas 1, 3 erwähnte „Tetrarch" Lysanios, dessen Namen auch später die Stadt trug, unter Tiberius durch Tod oder Absetzung sein Gebiet verloren hatte, von Caligula dem Agrippa I. geschenkt (Jos., Ant. XVIII, 237; XIX, 275; BJ II, 214). Nach dessen Tode im J. 44 ging A. wohl wieder an das Reich über, wurde aber im J. 53 von Claudius an Agrippa I abgetreten (Jos., Ant. XX, 138; BJ II, 247), der sie gewiß bis zum Tode behielt. Der hellenistische Name der Stadt ist unbekannt, die Identität mit der nach den Münzen bekannten „Leuka am Chrysorrhoas" fraglich. Der alte Ortsname lebt aber weiter im Namen des angeblichen Grabes Abels, das man in der Nähe von A. zeigt. A. war

in byzantinischer Zeit ein Bischofssitz, und wird in arabischer Zeit als ein großes Dorf „Abel es-Suk" erwähnt.

Schürer I[4], 716 ff.; *S. Vailhé* Dictionnaire d'histoire et géogr. écclés. (1912) I, 120f.; *Beer* in Pauly-Wissowa IX (1916), 2379; *U. Kahrstedt*, Syrische Territorien in hellenistischer Zeit (1926), s. v.; *Guy le Strange*, Palestine under the Moslems (1890) 281; *Horowitz*, Erez Jisrael I, 7. *V. Tscherikower*, Die hellenistischen Städtegründungen (1927), 65.

E. E. B.

ABILENE s. Abila.

ABIMAEL s. Völkertafel.

ABIME (אבימי), bab. Amoräer der 2. und 3. Generation, in der 2. Hälfte des 3. Jhts. Von A., der im ganzen etwa zwanzigmal im bab. Talmud erwähnt wird, ist Näheres nicht bekannt; wir wissen nicht, wer seine Lehrer waren und wo er wirkte. Als sein eigentlicher Schüler ist nur der große Amoräer R. Chisda bekannt, der von A. als von seinem hauptsächlichen Lehrer spricht (Arach. 22a), in seinem Namen zwölf halachische Aussprüche (ibid.; Suk. 16b; Ket. 71 b. 100b u.a.O.), sowie einen agadischen (Sota 9a) tradiert und ihn um die Erklärung einer Mischna befragt (Ab. ar. 14b). Weitere Tradenten A.s sind nur noch: Mar Jehuda (Chul. 48a und offenbar auch Erub. 24a) und Ulla b. Menaschja (nur Git. 79a). Als einmal der Traktat Menachot seinem Gedächtnis entfallen war, kam A. zu seinem Schüler R. Chisda, um bei ihm sein Wissen zu erneuern (Men. 7a); er traf bei dieser Gelegenheit mit R. Nachman (b. Jakob) zusammen, mit dem er diskutierte (ibid.). Vielleicht ist A. der Vater des R. Tachlifa b. Abime (Pes. 107a). Abba oder Adda b. Abime (Erub. 9b), der in der 4.–5. Generation lebte, ist sicherlich nicht der Sohn A.s.

Juchassin 105; *Heilprin* SD II, 18.

M. G. D. J. B.

ABIME, SOHN DES R. ABAHU (אבימי בריה דרבי אבהו), pal. Amoräer der 3. und 4. Generation, in der 1. Hälfte des 4. Jhts., war der Sohn des führenden pal. Amoräers R. Abahu aus Cäsarea (s. d.) und lebte wahrscheinlich in der Heimatstadt seines Vaters. A. wird nur einige Male im bab. Talmud erwähnt, davon an drei Stellen in Verbindung mit seinem Vater (Sab. 119a; Ket. 85a; Kid. 31b); an einer Stelle diskutiert er mit dem Gelehrtenkollegium über eine Frage, die es durch seine Vermittlung seinem Vater vorlegen will (Git. 29b). Sonst wird A. als Übermittler von Baraitot erwähnt; er wiedergibt eine halachische Baraita, die er zugleich auch erklärt (Ab. Sar. 34b), sowie drei Baraitot agadischen Inhalts. Die eine besagt: die messianische Zeit wird mindestens 7000 Jahre währen (Sanh. 99a). In Kid. 31a zitiert A. die Baraita: Mancher beköstigt seinen Vater mit Mastgeflügel und kommt dennoch in die Hölle; ein anderer dagegen läßt seinen Vater in der Mühle arbeiten und verdient dennoch das Paradies. Diese Baraita ist in j. Kid. I, 61b anonym angeführt und beleuchtet durch Beispiele, daß es bei der Ehrenbezeugung den Eltern gegenüber auf Herzlichkeit und liebevolle Behandlung ankommt. In Chul. 43b besagt A.s Baraita: Es gibt 700 Arten von (zum Genusse erlaubten) Fischen, 800 Arten von Heuschrecken und Vögel ohne Zahl; in j. Taan. IV, 69b (ebenso in Thr. r., Einl., Ende) ist dasselbe als Ausspruch des R. Chanina, Sohn des R. Abahu angeführt. A. wurde von seinem Vater R. Abahu als Muster für die Erfüllung des 5. Gebotes (Ehrung von Vater und Mutter) hingestellt; u. a. wird erzählt: R. Abahu wünschte einmal Wasser zu trinken und ließ A. welches holen. Als A. ihm das Wasser brachte, war sein Vater inzwischen eingeschlummert; A. stand dann solange unbeweglich über ihn gebeugt, ihm das Wasser darreichend, bis er erwachte (Kid. 31b). — Offenbar stützt sich Frankel (Mebo 60a) auf den Umstand, daß A. im j. Talmud nicht erwähnt wird, wenn er behauptet, A. wäre nicht der Sohn des pal. R. Abahu, sondern ein Bruder des Rabba b. Abuh. Es ergibt sich aber, daß der Inhalt einiger von den vier Baraitot A.s auch dem j. Talmud bekannt ist. Andererseits müssen R. Abuh (mit dem Titel Rabbi), der im Zusammenhang mit seinem Sohne als Amoräer erwähnt wird, und Abuha, der als Amoräer nicht erwähnt ist, auseinandergehalten werden.

M. G. D. J. B.

ABIME DE-MIN CHABRAJA (אבימי דמן חבריא), Zeitgenosse des R. Chija b. Abba, aus der 3. Amoräergeneration, gegen Ende des 3. Jhts. Die Bezeichnung „de-min Chabraja" erklären Tossaf. zu Chul. 12b als „aus der Ortschaft Chabraja". Demnach ist nicht belegt, daß A. ein Gelehrter gewesen wäre. Nach Raschi (l. c. u. ibid. 31a) bedeutet diese Bezeichnung: von den Gelehrtenjüngern. Von A. wird nur berichtet, daß er Kranke zu besuchen pflegte; R. Chija b. Abba, der sich bei ihm über das Befinden der Kranken erkundigte, teilte er mit, daß sich ihr Befinden bessere, wenn sich der Regen zur richtigen Zeit einstellt (Gen.r.13,18). Vielleicht war er Mitglied einer wohltätigen Genossenschaft, die sich um arme Kranke und Verstorbene kümmerte; daher die Bezeichnung de-min Chabraja = von der Genossenschaft (vgl. Mo. Kat. 27b: חבורתא איכא במתא).

M. G. D. J. B.

ABIME AUS BE-CHOSAË (אבימי מבי חוזאי), bab. Amoräer, gehörte wahrscheinlich der 3. Gene-

ration an. Es wird von ihm im Talmud an zwei Stellen erwähnt, daß er nach Babylonien eine Baraita überbrachte. Die eine betrifft die rituelle Genießbarkeit des embryonalen Tieres (Chul.68b); die andere bestimmt den Grad der rückwirkenden rituellen Unreinheit bei unregelmäßiger Menstruation (Nid. 5b). An der Diskussion im Lehrhause über die letztere Baraita nahm auch Raba (b. Josef) teil. Die Annahme Hymans (Toledot 88), daß „aus Be-Chosaë" kein Namenszusatz wäre, und daß es sich bei unserem A. um Abime, Sohn des R. Abahu handle, ist nach dem Wortlaut in Nid. 5b (והא אבימי טבי חוואי מתניתא קאמר) nicht stichhaltig.

Heilprin, SD II, 18.

M. G. D. J. B.

ABIME AUS HAGRONJA (אבימי מהגרוניא), bab. Amoräer der 5. Generation, in der 2. Hälfte des 4. Jhts. A. wird einige Male im bab. Talmud erwähnt, wo es stets heißt: „R. Mordechai sagte zu R. Aschi: Folgendes sagte Abime aus Hagronja im Namen des Raba usw." (in Jeb. 64a heißt es „R. Huna "an Stelle von „Raba"). Die so überlieferten halachischen Aussprüche A.s haben meist die Form eines Sprichworts: „Auch eine einzige Münze ist Geld" (B. Mez. 77b; ein Kauf kann daher unter Umständen auch dann rückgängig gemacht werden, wenn der Käufer nur einen einzigen „Sus" noch nicht bezahlt hat). „Für einen Mann, den Frauen umgebracht haben, gibt es weder Recht noch Richter" (ibid. 97a; d. h. für einen auf sonderbare und ungewöhnliche Weise entstandenen Schaden besteht keine Haftpflicht). Ähnlich die übrigen Aussprüche A.s (Ket. 119b; B. Bat. 174b; Mak. 13b). Über den Heimatsort A.s, Hagronja, s. d.

M. G. D. J. B.

ABIME BAR NASI (אבימי בר נאזי, nach Alfassi z. St. Abbaje b. Nasi), Schwiegervater Rabinas, somit lebte er in der 2. Hälfte des 4. Jhts. (Alfassi liest: Schwiegervater des Raba). Da er aber als Zeitgenosse von R. Kohen und R. Abahu, die aus der 2. Hälfte des 3. Jhts. bekannt sind, erwähnt wird (B. Kam. 115a), will Hyman „Rabnai" für Rabina emendieren. Es ist nicht bekannt, ob A. zu den Gelehrten zählte.

Juchassin 105 a; *Heilprin*, SD II, 18; *Hyman*, Toledot 88.

M. G. D. J. B.

ABIME NAWTAA (NAWOTAA, NEJOTAA) s. Abime Notaa.

ABIME NOTAA (oder Nawtaa, Nawotaa, Nejotaa אבימי נותאה, נוותאה, ניותאה), bab. Amoräer der zweiten Generation, im 3. Jht. Im Namen A.s tradiert der Amoräer Bali (s. d.) den Bericht Rabs über den Ursprung der Verbote des Brotes, des Öls, des Weines und der Töchter der Heiden (Ab. Sar. 36a u. b). Derselbe Bericht wird an anderer Stelle (Sab. 17b) wiederholt, wo „A. Sanwataa" (אבימי סנוותאה) angegeben wird. (Nach Aruch [נוות] und Rabbinowicz, Dikduke heißt es auch hier נותאה, Raschi liest jedoch סנוותאה und erklärt: Sanwataa — Ortsname). In manchen alten Drucken heißt es hier Abibe (אביבי) Sanwataa.

Juchassin 105 a; *Heilpern*, SD II, 18.

M. G. D. J. B

ABIME BAR PAPPE (אבימי בר פפי), pal. Amoräer der 2. und 3. Generation, in der 2. Hälfte des 3. Jhts. A. wird nur dreimal im bab. und ebensoviele Male im jerus. Talmud erwähnt. A. saß zusammen mit R. Nachman, Ulla und R. Chija b. Ammi (Ket. 53a; Ab. Sar. 63b); er übermittelte auch an R. Sera eine Ansicht Samuels (Ket. 34b); letztere Stelle befindet sich etwas verändert in j. Ket. IV, 28b, wo A. unter dem Namen R. Imi b. Pappe erwähnt wird. In j. Ket. IV, 29b wenden sich R. Seera an A. und R. Nachman brieflich mit einer Frage; hier heißt es R. Abime b. Pappe (also mit dem Titel Rabbi). Eine weitere Frage R. Seeras an R. Nachman und A. ist in j. Ket. VI, 30d angeführt, wo A. als R. Ammi b. Pappe bezeichnet wird.

Heilprin, SD II, 18.

M. G. D. J. B.

ABIME, SOHN DES RACHBA AUS PUMBEDITA (אבימי בר רחבה דפומבדיתא), bab. Amoräer der 3. und 4. Generation, gegen Anfang des 4. Jhts. A. und sein Bruder Efa (עיפא im j. Talmud: Chefa, חיפא) erhielten den Pseudonym „die Scharfsinnigen von Pumbedita" (חריפי דפומבדיתא, Sanh. 17b). Beide waren Schüler des Rabba (Ben Nachmani) und übten sich gegenseitig in Scharfsinn (Schebu. 28b; j. Ned. II, 37b und j. Schebu. III, 34d). Ihr Vater Rachba hatte Choma, die Enkelin des R. Isaak, des Sohnes R. Jehudas, zur Frau, die später Abbaje heiratete (Jeb. 64b); es ist jedoch nicht bekannt, ob Choma die Mutter A.s und seines Bruders war.

Juchassin 104, 105; *Heilprin*, SD II, 18; *Bruck*, REJ 1898, 191–197; *Hyman*, Toledot 89.

M. G. D. J. B.

ABIME SANWATAA s. Abime Notaa.

ABIME BAR TOBI s. Amoräer.

ABIMELECH, König von Gerar, das in der Nähe von Rechobot, in Negeb, zu suchen ist (Gen. 26, 22). Die Erzählung Gen. 20, 2ff. bringt ihn mit der Geschichte Abrahams in Verbindung. Er entführt dessen Frau Sara, die sich auf Wunsch Abrahams als dessen Schwester ausgibt,

Auf Befehl Gottes, der den Rechtschaffenen nicht strafen will, gibt er dann Sara wieder frei und läßt Abraham, den er als einen Propheten erkannt hat, bei Gerar wohnen. Später (Gen, 21, 22ff.) erfolgt eine förmliche Bundesschließung zwischen ihm und Abraham. — Über einen ähnlichen Vorgang berichtet Gen. Kap. 26, nur, daß da ein König von Gerar namens A. es mit Isaak zu tun hat. Auch hier handelt es sich um die Frage des Aufenthaltes der Hebräer bei Gerar und auch hier spielt die Geschichte mit der Frau, die als Schwester ausgegeben wird, hinein. Dieser zweite Bericht entbehrt allerdings der religiösen Betrachtung über die Unbedingtheit des sittlichen Gebotes und die an keine Schranken gebundene Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich in der Erzählung von A. und Abraham findet. Was nun das zweifache Auftreten des A. betrifft, so nehmen einige Ausleger an, daß der A. der Isaak-Erzählung ein Enkel des A. der Abraham-Erzählung gewesen sei. Andere wollen A. als eine Würdenbezeichnung philistäischer Könige (zu vergleichen etwa dem „Pharao" der Ägypter) deuten; sie berufen sich dabei u. a. auf Ps. 34, 1, wo der philistäische König, bei dem David Zuflucht fand und als dessem Name Achisch überliefert ist (I Sam. 21, 11 ff.), auch A. genannt wird. Andere Forscher sind der Meinung, daß es sich in beiden Fällen um den gleichen Bericht handle, der einmal vom Jahvisten (über Isaak), das andere Mal vom Elohisten (über Abraham) verarbeitet wurde. Diese Forscher sind auch geneigt, mit beiden Erzählungen über A. den in Gen. 12, 10ff. über Abraham und Pharao vorliegenden Bericht als Variante desselben Überlieferungsstoffes zu verbinden.

M. S. J. L-n.

ABIMELECH, Sohn des Gideon (Jerubaal), lebte im Zeitalter der Richter und war der erste in Israel, der den Versuch gemacht hat, das Königtum einzuführen und sich selbst den Königstitel beizulegen. Darauf weist auch nach den meisten Forschern sein Name Abimelech (mein Vater — König) hin. Die Herrschaft übernahm A. von seinem Vater, der Richter in Israel gewesen war, aber nicht als rechtsmäßiger Thronerbe, da ja ihm, dem Sohne eines sichemitischen Kebsweibes, das Erbrecht gar nicht zufallen konnte, es sei denn durch Gewalt und Bluttat. Nach dem Tode seines Vaters sammelte er um sich ein loses Gesindel, das er um 70 Silberlinge gemietet hatte. Dieses Geld wurde ihm von den Sichemiten, seinen Verwandten mütterlicherseits, aus dem Schatze des Tempels des Baal-Berit zur Verfügung gestellt. Mit Hilfe dieser Anhänger tötete er seine 70 Brüder mit Ausnahme des jüngsten, Jotam, der sich durch die Flucht rettete und die weitere Entwicklung der Ereignisse, deren Mittelpunkt Sichem war, abwartete. Sichem war, bevor es von den Israeliten erobert worden war (Richt. 4, 37), wie alle Städte Kanaans, kanaanitisch. Aber die Bürger unterstützten A. nicht deswegen, weil er „von ihrem Bein und Fleisch" war, sondern weil sie sich durch ihn von der Herrschaft des Adels und der Ältesten befreien wollten, wie wir es aus den Worten A.s an die Sichemiten ersehen können: „Was ist euch lieber? Daß alle 70 Söhne Jerubaals über euch herrschen sollen oder nur ein einziger Mann (Richt. 9, 2)?" Sellin („Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?") hat wohl mit seiner Vermutung recht, daß der Name Jerubaal kein Proprium, sondern ein Gentile ist, und daß unter „Ben Jerubaal" das herrschende Geschlecht zu verstehen sei. Es ist unmöglich, und in der Bibel findet sich kein Beispiel dafür, daß die Herrschaft als Erbe auf sämtliche 70 Nachkommen hätte übergehen können. Die ersten Anwärter auf den Königsthron in Israel stützten sich hauptsächlich auf die niedrigen Schichten des Volkes und auf die Städter, wie aus der Geschichte des Aufstieges Davids (I. Sam. 22, 2) und Jiftachs (Richt. 11, 1) ersichtlich ist. Ähnlichen Fällen begegnet man in Rom und Griechenland. Die höheren Schichten kämpften hingegen mit aller Macht gegen die Monarchie, wie es das Beispiel Jotam zeigt. Als die Herren von Sichem sich versammelt hatten, um A. zum König zu wählen, kam Jotam, der einzige Bruder, der am Leben geblieben war, auf den Berg Gerisim, und von dem Gipfel desselben erzählte er ihnen die Fabel von den Bäumen, die hingegangen waren, um sich einen König zu erwählen. Erst wandten sie sich an die Edelbäume, an den Olivenbaum, den Feigenbaum und den Weinstock. Sie alle verzichteten auf die Königskrone, weil sie sich über die anderen Bäume nicht erheben wollten, da sie dadurch ihre eigenen Früchte verloren hätten, die Gott und den Menschen erfreuen. Da wandten sie sich an den Stechdorn, den Baum, der nur zum Brennen tauge; dieser erklärte sich zur Übernahme der Regierung bereit. Und er sprach zu ihnen: „Wenn ihr mich wirklich zu eurem König salbet, so kommet und schützet euch in meinem Schatten, wenn aber nicht, so wird ein Feuer ausgehen vom Stechdorn und die Zedern des Libanon verzehren" (Richt. 9, 10). In dieser Fabel tritt die Gegnerschaft des Adels zum Königtum besonders zutage: nur das lose Gesindel, Nachkommen von Mägden und Dirnen (Abimelech, Jiftach), die sonst zu nichts taugten, suchten die Macht an sich zu reißen. Vermutlich hatte schon Gideon,

der Vater As., die Herrschaft des Adels einzuschränken gesucht; so hat er die 77 Ältesten von Sukkot mit Dornen und Disteln gezüchtigt, als diese seinem Gefolge im Kampfe mit den Midianitern kein Brot geben wollten. Mit seiner Gegnerschaft zur Monarchie bekämpfte aber der Adel auch diejenige Bewegung im Volke, welche die Einigung erstrebte, die wiederum nur ein König hätte bewerkstelligen können. Im 3. Jahre seiner Regierung fielen die Sichemiten von A. ab; der Grund dafür ist unbekannt. Es herrscht die Ansicht vor, daß die israelitischen Sichemiten die Empörung hervorgerufen hätten (Richt. 9, 55). Andererseits wird behauptet, daß die Israeliten dem A. treugeblieben, während die kanaanitischen Sichemiten von ihm abgefallen seien, weil er Sichem nicht zur Residenz erhoben hatte. Als A. von den Vorgängen in Sichem erfahren hatte, wandte er sich gegen diese Stadt, eroberte sie, tötete viele der Einwohner und ließ den Tempel des Baal Berit, in welchem viele Menschen geflüchtet waren, in Feuer aufgehen. Der Aufruhr scheint sich aber auch auf andere Bezirke erstreckt zu haben, da A. nach der Eroberung von Sichem sich gegen die Stadt Tebez wandte und auch sie eroberte. Als A. sich aber dem Turme der Stadt näherte, den er gleichfalls hatte anzünden lassen, warf eine Frau einen Mühlstein auf ihn, der ihm den Schädel zerschmetterte. A. ließ sich darauf von seinem Waffenträger niederstechen, damit es nicht heiße, daß ihn eine Frau getötet habe (Richt. 9, 54). Der erste Versuch zur Einführung einer Monarchie, zur Aufhebung der Adelsherrschaft und zur Einigung der ganzen Nation war mißglückt. Faßt man aber die starke Persönlichkeit des A., die in vielen Punkten an die griechischen Tyrannen erinnert, ins Auge, so wird man behaupten dürfen, daß er von der Tradition in seiner Blutrünstigkeit, die zur Erreichung eines gewissen Zieles vor nichts zurückschrickt, doch zu einseitig charakterisiert und in seiner historischen Bedeutung nicht erfaßt wurde.

Kittel, Gesch. II, 41 ff.; *Meyer*, Israeliten 479 ff.; *Sellin*, Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?

M. S. A. Me.

ABIN, ABUN, BUN, RABIN (אבין, אבון, בון, רבין), verschiedene Formen eines unter den Amoräern verbreiteten Namens. Rabin, das durch Kontraktion von Rab und Abin entstanden ist (vgl. Raschbam zu B. Bat. 74a, s. v. כל אבא חמרא), ist nur im bab., Bun und Abun nur im jerus. Talmud gebräuchlich, während Abin in beiden Talmuden geläufig ist. In den Midraschim kommen all diese Formen vor.

M. G. D. J. B.

ABIN (רבי אבין), Name einiger palästinensischer Amoräer der 3. und 4. Generation. Von den zahlreichen Amoräern dieses Namens werden aus der Zeit um die 2. Hälfte des 3. Jhts. einige als R. Abin, ohne weiteren Namenszusatz, erwähnt, so daß von vielen Aussprüchen und Erzählungen, die mit diesem Namen verbunden sind, sich nicht feststellen läßt, auf welchen A. sie sich beziehen. Mit größter Wahrscheinlichkeit kann man zwei A. unterscheiden, von denen einer etwas früher als der andere wirkte. Der eine A. zählte zum Kollegium der Schüler R. Jochanans (Ket. 33b; B. Kam. 71a; vgl. auch B. Bat. 142b, Ende); der andere war Schüler des R. Sera, dem er Fragen vorlegte (j. Schek. IV, 48c u. ö.). Wir finden auch, daß der Vater des R. Abin vor R. Sera eine Baraita las (Git. 85a u. a. O.). A. tradiert ferner im Namen des R. Abahu (Git. 9b) und galt als Freund des R. Jeremia (Pes. 84a; Chul. 20a. 30a). In einem Midrasch (Gen. r. 58, 2) wird erzählt: „Am Todestage des R. Abin wurde sein Sohn R. Abin geboren" (vgl. jedoch die Varianten in Koh. r. 1, 10 u. Midr. Sam. 8, 9). Ein gleichnamiger Schüler R. Seras wird im Talmud, wenn er zusammen mit A. erwähnt wird, R. Bun genannt; sonst werden beide Namen promiscue angewandt. A. hat seine Eltern nie gesehen; er wurde erst nach dem Tode seines Vaters geboren, und bei seiner Geburt starb seine Mutter (j. Pea I, 15c; j. Kid. I, 61b; vgl. die oben angeführte Stelle in Gen. r. 58, 2). Es wird erzählt: A. hatte einmal eine Audienz beim römischen Kaiser; als er beim Fortgehen dem Kaiser den Rücken zuwandte, wollten ihn die Römer töten. Er wurde jedoch durch ein Wunder gerettet, indem aus seinem Körper zwei Feuerstrahlen heraustraten, was die Römer in Ehrfurcht versetzte (j. Ber. V, 9a). R. Bun starb in Tiberias (Koh. r. 11, 8). Als A. an einem Halbfeiertag starb, unterließ es R. Mana (in Sepphoris), eine Trauerfeier zu veranstalten; die Leute glaubten daher, er versage ihm aus Mißgunst die gebührende Ehrung. Nach den Feiertagen aber veranstaltete R. Mana eine würdige Trauerfeier und erklärte, daß man am Feste eine öffentliche Trauer auch um einen Gelehrten nicht abhalten dürfe, wenn er an einem anderen Orte gestorben ist (j. Mo. Kat. III, 83b).

Im bab. Talmud ist ein Amoräer unter der Bezeichnung Rabin (= R. Abin) sehr häufig genannt, der wahrscheinlich mit keinem der Erwähnten identisch ist. Rabin stammte aus Babylonien (Scherirabrief II, 3); er ging nach Palästina und sammelte die dortigen Lehren und Aussprüche der Gelehrten, die er dann nach Babylonien überbrachte. Wahrscheinlich wiederholte er seine Vermittlungsreisen mehrere Male

(vgl. Pes. 34b; Seb. 60b; Bech. 25b; s. a. NACHOTA). Er übermittelte babylonische Halachot nach Palästina an R. Jeremia, dem er sich unterordnete (vgl. Sab. 62b, 109b). Vielleicht ist Rabin identisch mit dem R. Abin, der im j. Talmud einige Halachot der „dortigen" (d. h. der babylonischen) Gelehrten tradiert (j. Pea VII, 20a; j. Ter. IV, 44b u. a. St.). Von Palästina aus übersandte er Halachot (Git. 9b u. a., auch schriftlich, Ket. 49b) und überbrachte bei seiner Rückkehr viele Aussprüche der pal. Gelehrten, vorwiegend des R. Jochanan (Sab. 5a u. ö.), aber auch des R. Simeon b. Lakisch (Pes. 56b) und ihrer Schüler, so des R. Eleasar (Erub. 78b), des R. Abahu (Sab. 134b) u. a. Während der Judenverfolgungen unter Konstantin kehrte Rabin mit vielen anderen Amoräern endgültig nach Babylonien zurück (Scherirabrief II, 3). In Babylonien war Rabin mit Abbaje befreundet, der ihn sehr schätzte und seine Mitteilungen als besonders zuverlässig bezeichnete (Jeb. 64b). Abbaje nannte ihn gelegentlich „Abin Tichla" (Pes. 70b u. Chul. 110a; nach Raschi und Aruch bedeutet „Tichla" — der seiner Kinder Beraubte). Jedoch war Abbaje einmal ungehalten, als er glaubte, Rabin wolle sich ihm nicht unterordnen. So erzählt der Talmud: Rabin und Abbaje ritten zusammen auf dem Wege, wobei Rabin nicht darauf bedacht war, Abbaje den Vortritt zu lassen. Da sagte Abbaje: „Weil dieser Gelehrtenjünger aus Palästina kam, ist er übermütig geworden". Als sie dann zu einer Synagoge kamen, sagte Rabin zu Abbaje: „Gehe doch ‚Mar' (der Meister) voran", worauf Abbaje ärgerlich fragte: „War ich bis jetzt nicht ‚Mar'?" Rabin teilte ihm aber den Ausspruch des R. Jochanan mit: „Ehrerbietung hat man einem nur beim Betreten eines Hauses zu erweisen" (Ber. 47a).

Hyman, Toledot; *Frankel*, Mebo.

M. G. D. J. B.

ABIN s. a. u. RABIN.

ABIN BAR RAB ACHA s. ABIN B. R. ADDA.

ABIN BAR RAB ADDA, oder Rabin b. R. Adda (רבי אבין בר רב אדא), Amoräer der 3. Generation, lebte Ende des 3. und Anfang des 4. Jhts. Rabin b. R. Adda und Raba b. R. Adda waren zu gleicher Zeit Schüler des R. Jehuda (b. Ezechiel) in Babylonien (Beza 33b); in seinem Namen tradieren beide gemeinsam die Formel für die Benediktion bei einer Verlobung (Ket. 7b) und den Text für das kurze Gebet des Hohenpriesters im Allerheiligsten des Tempels am Versöhnungstage (Taan. 24b, wiederholt in Joma 53b, wo es in unseren Ausgaben heißt: im Namen Rabs; Rabbinovicz, Dikduke hat auch hier R. Jehuda). Er war Freund des Rabba (Joma 50a). An den genannten Stellen wird dieser Amoräer unter der bab. Namensform Rabin (s. ABIN, EIGENNAME) angeführt. A. überliefert im Namen des R. Isaak einige agadische Aussprüche (Ber. 8a, Pes. 8b) und eine Reihe von halachischen Fällen mit den Entscheidungen von Gelehrten früherer Generationen, und zwar von einem ungenannten Kollegium (Erub. 11a), von R. Chija (B. Mez. 116b) sowie von R. Jehuda ha-Nassi (Rabbi, Erub. 8a; Nid. 66b; wiederholt, offenbar fehlerhaft, Kid. 25a: Rabin im Namen des R. Adda im Namen R. Isaaks). Bei einer Überlieferung über die Vorgänge im Hause des R. Jehuda ha-Nassi wird R. Abin b. R. Acha im Namen des R. Isaak genannt, wo höchstwahrscheinlich R. Abin b. R. Adda zu korrigieren ist. Da R. Isaak zu den pal. Amoräern zählt — wenn er auch oft nach Babylonien zu kommen pflegte —, so ist anzunehmen, daß A. bei ihm in Palästina gelernt hat und dort die Bezeichnung Rabbi Abin b. R. Adda erhielt, weshalb er bei den Überlieferungen im Namen R. Isaaks meist R. Abin genannt wird. Eine andere palästinensische Überlieferung Abins scheint diejenige zu sein, die er im Namen des R. Menachem aus Kefar Schearim oder Bet Schearim (wo sich das Lehrhaus des R. Jehuda ha-Nassi befand) tradiert, die besagt: „Es gab einen Fall, daß zwischen der Geburt des einen Zwillingskindes und der des anderen ein Zeitraum von 3 Monaten lag; diese Zwillinge sitzen ja vor uns im Lehrhause, sie sind nämlich Jehuda und Chiskija, die Söhne R. Chijas" (Nid. 27a). In Kid. 70b findet sich eine agadische Tradition A.s im Namen Rabs; jedoch liest Jalkut Ps. 122: Raba im Namen des R. Adda statt R. Abin b. R. Adda.

Bacher, Tradition 358, 385, 558; *Hyman*, Toledot 93.

M. G. D. J. B.

ABIN BAR BENJAMIN s. AMORÄER.

ABIN BAR BISNA s. AMORÄER.

ABIN BAR CHANIN s. AMORÄER.

ABIN BAR CHANINA s. RABIN B. CHINENA.

ABIN BAR CHIJA (רבי אבין בר חייא), im jerus. Talmud R. Bun (בון) bar Chija genannt (s. ABIN), pal. Amoräer der 3. und 4. Generation, jüngerer Zeitgenosse des R. Abin b. Kahana (Tem. 20b), mit dem er wegen der Namensgleichheit oft verwechselt wurde (Kid. 44a; Sanh. 63a u. a.). In seiner frühen

Jugend kannte er noch R. Jochanan und R. Simeon b. Lakisch (j. Ter. VI, 44b; vgl. Kid. 44a). Später saß er als Schüler vor R. Seera (j. Demai. I, 22a u. ö.) und vor R. Hila (= R. La, j. Demai. I, 21d u. ö.). Er tradiert im Namen des R. Samuel b. Isaak (j. Ter. VII, 44c), des R. Samuel b. Abba (j. Pes. V, 31a) und des R. Abba b. Memel (j. Mo. Kat. I, 80b). In seinem Namen tradiert R. Jeremia (j. Mo. Kat. I, 80a), der als sein Gefährte galt (j. Schek. IV, 48b), und R. Nissa (j. B. Kam. IX, 7a). R. Mana II hatte mit ihm eine Kontroverse (j. Chal. IV, 60a). Als A. im Alter von achtundzwanzig Jahren starb, hielt sein Lehrer R. Serra eine Gedächtnisrede, die er mit dem Bibelvers einleitete: „Süß ist der Schlaf des Arbeitenden, ob wenig oder viel . . .“ (Koh. 5, 11), woran er das Gleichnis schloß: Ein König bestellte Arbeiter; als einer von ihnen besonders viel leistete, nahm er ihn bei der Hand und ging mit ihm auf und ab. Dieses Gleichnis auf den Verstorbenen anwendend, schloß R. Seera: „Bun b. R. Chija hat mit achtundzwanzig Jahren mehr Wissen erworben als andere, selbst bei großem Fleiße, mit hundert Jahren“ (Koh. r. 5, 18; j. Ber. II, 5c).

Hyman, Toledot 94; *Frankel,* Mebo 67b.

M. G. D. J. B.

ABIN BAR CHIJA, SOHN DES R. SIMEON s. Amoräer.

ABIN BAR CHINENA s. Rabin b. Chinena.

ABIN BAR CHISDA (CHISDAI) s. Amoräer.

ABIN BAR RAB ELEASAR s. Amoräer.

ABIN BAR HUNA (אבין בר [ר'] הונא), bab. Amoräer der 2. und 3. Generation im 3. Jht., tradiert im Namen des R. Chama b. Gurja einige Halachot betreffs der Sabbatruhe (Sabb. 66 b. 139b). In Seb. 62 befindet sich in unseren Ausgaben ein Ausspruch des Abbaje b. Huna im Namen des R. Chama b. Gurja, wo es anstatt Abbaje nach anderen Ausgaben (Schitta mekubbezet und Rabbinovicz, Dikduke) Abin heißen muß.

M. G. D. J. B.

ABIN BAR JEHUDA (אבין בר יהודה), hat einen Ausspruch in Pess. R. K., Schekalim, wo er den Vers Prov. 14, 34 erklärt.

M. G.

ABIN BAR KAHANA (רבי אבין בר כהנא), im jerus. Talmud Bun (בון) bar Kahana (s. Abin), pal. Amoräer der 3. und 4. Generation, der in beiden Talmuden mehrmals genannt wird. Er war ein älterer Zeitgenosse des R. Abin b. Chija, mit dem er wegen der Namensgleichheit oft verwechselt wurde. In einer Kontroverse mit dem letzteren bezeichnet er eine gezwungene, unwahrscheinliche Auslegung einer Mischna als „babylonische“ Erklärung (Tem. 21a). A. war Schüler des R. Hila (= Ila, La; j. Bik. I, 64a u. ö.); er richtete auch eine Frage an R. Imi (j. B. Kam. V, 4d) und zählte zu dem Kollegium von R. Seera, R. Hoschaja, R. Chananja und deren Gefährten (j. Ter. VIII, 45c). Im Namen A.s tradieren: R. Josse, R. Chiskija (j. Erub. VII, 24b), R. Acha (j. Ket. VI, 30c) und R. Jona (j. Hor. II, 46d). Er erreichte ein hohes Alter und lebte noch zur Zeit des R. Mana (j. Mo. Kat. I, 81a).

Hyman, Toledot 95; *Frankel,* Mebo 68.

M. G. D. J. B.

ABIN BAR KOHEN s. Amoräer.

ABIN HA-LEVI (רבי אבין הלוי), Amoräer, lebte wahrscheinlich in Palästina, gehörte zur vierten Generation. A. war als Agadist bekannt. Einige seiner Aussprüche werden in Ber. 64a angeführt. Im Tanch. zu Tasria findet sich eine Tradition von ihm im Namen des bekannten Agadisten Abba bar Kahana. An einigen Stellen im Tanch. wird ein Abin ha-Levi be-Rabbi erwähnt (z. B. in Waera), der wahrscheinlich mit A. identisch ist. In Num. r. 14, 3 wird ein Abin ha-Levi bar Josef genannt, der vielleicht ebenfalls mit A. identisch ist.

Bacher, Pal. Amor. III, 357–432.

M. G.

ABIN HA-LEVI BERIBBI s. Abin ha-Levi.

ABIN HA-LEVI BAR CHAMA s. Amoräer.

ABIN HA-LEVI BE-R. JOSEF s. Abin ha-Levi.

ABIN BAR R. NACHMAN s. Rabin b. R. Nachman.

ABIN ISCH NACHUM s. Amoräer.

ABIN NAGGARA (רב אבין נגרא), lebte in Babylonien gegen Ende des 3. Jhts. und war Zeitgenosse R. Hunas. Dieser bemerkte oft im Vorbeigehen am Freitag Abend im Hause des A. viele Lichter und sagte ihm daher voraus, daß er gelehrte Söhne haben werde, was auch in Erfüllung ging. Seine beiden Söhne R. Chija und R. Idi waren Gelehrte (Sab. 23b). Aus dem Titel „Rab“ zu schließen, zählte A., der Handwerker war, ebenfalls zu den Gelehrten, nach der LA des Juchassin fehlt der Titel Rab.

Juchassin 105; *Hyman,* Toledot 96.

M. G.

ABIN DE-MIN NESCHIKAJA s. Amoräer.

ABIN BAR SAMUEL s. Rabin b. Samuel.

ABIN BAR SCHABBA (SCHEBA) s. Amoräer.

ABIN AUS SEPPHORIS s. Amoräer.

ABIN SUTRATE s. Amoräer.

ABIN, SOHN DES R. TANCHUM BAR TERIFON s. Amoräer.

ABIN TOREN (אבין תורן), Zeitgenosse des Amoräers Samuel, der bei ihm gastlich weilte (Sab. 123b). Es ist nicht bekannt, ob A. ein Gelehrter war. Die Bezeichnung Toren erklärt Raschi z. St. als Ortsnamen.

M. G. D. J. B.

ABINA, ABUNA, BINA (רבי אבינא, אבונא, אבונה, בינא, בינה, רבינא, Raschbam zu B. Bat. 74a s. v. כל אבא חמרא), Amoräer, lebte Ende des dritten und Anfang des vierten Jhts. in Babylonien. Er war Schüler des R. Huna (Git. 66a). A. tradiert im Namen des R. Jeremia b. Abba (Sab. 137b und j. ibid. XIX, 17b), im j. Talmud im Namen des R. Jeremia (Pea III, 17d; Ned. IV, 38c; B. Mez. VI, 10d); er tradiert ferner im Namen Rabs (Jeb. 71b [vgl. Sab. 137b]; j. Ket. XIII, 36a [vgl. j. Schebu. IV, 37a]; j. Sanh. III, 21b) sowie im Namen seines Sohnes Chija (j. Erub. IV, 21d). Bei Geniba, in dessen Namen er eine Halacha tradierte (Chul. 44a; 50b), war A. sehr beliebt. Als Geniba hingerichtet wurde, vermachte er A. vierhundert Sus (Git. 65b und j. ibid. VI, 48a). A. wird als Tradent des R. Chissda in der Auslegung einer Baraita erwähnt (Pes. 59a); es findet sich auch eine Kontroverse zwischen beiden (Ket. 24b). An R. Scheschet richtete A. halachische Fragen (Ket. 43a; Bech. 15b). Später ging er nach Palästina und befreundete sich mit R. Imi, R. Sera und R. Jakob b. Acha (j. Pes. V, 32c), von denen die zwei letzteren auch in seinem Namen tradieren (j. Erub. IV, 21d; j. Ket. IX, 32c; XIII, 36a [in j. Schebu. IV, 37a dasselbe im Namen R. Abahus). Es tradieren auch im Namen des A.: R. Hila und R. Bun b. Chija (j. Jeb. III, 4c); ferner R. Josse, R. Jona (j. Schebi. II, 33d) und R. Josse b. Bun (j. Chal. I, 57d). Über das Verhalten Abinas hinsichtlich einer rituellen Frage berichtet R. Serikan (j. Kil. IX, 32a).

Bacher, Pal. Amor. 539-540; *Frankel*, Mebo; *Juchassin; Heilprin*, SD; *Hyman*, Toledot.

M. G.

ABINA s. a. u. Rabina.

ABINA SAFRA s. Amoräer.

ABINA BAR SCHILA s. Rabina b. Schila.

ABINA BAR SECHORA s. Amoräer.

ABINA SEERA s. Amoräer.

ABINADAB, Einwohner von Kirjat-Jearim, in der Nähe von Jerusalem, in dessen Hause die Bundeslade, nachdem sie unter Samuel von den Philistern zurückerstattet worden war, zwanzig Jahre hindurch sich befand (I. Sam. 7, 1f.), bis sie David nach Jerusalem holte. Nach II. Sam. 6, 3. 4 befand sich das Anwesen des A. in der Stadt Gibea.

Poels, Le Sanctuaire de Kirjath Jearim 1894.

M. S.

ABINADAB, Sohn Sauls, der mit seinen Brüdern Jonathan und Malkischua auf dem Gilboa im Kampfe gegen die Philister gefallen ist (I. Sam., Kap. 31; I. Chr. 10, 2).

M. S.

ABINADAB, Sohn des Jischai, älterer Bruder Davids (I. Sam. 16, 8), der unter Saul an der Schlacht gegen die Philister, in der David den Goliat tötete, teilnahm (ibid. 17, 13).

M. S.

ABINADAB, liturgischer Dichter, dessen Lebenszeit und Wohnort unbekannt sind. Es sind von ihm folgende Selichot handschriftlich erhalten: „Adonai Elohim omer wegomer"; „Anna berow chassadecha"; „Im Awonot rabbu".

Pinsker, Lik. Kadm. 121; *Zunz*, LG 537; ibid., Nachtrag 50; *Davidson*, Ozar 721, 5445, 6252.

E.

ABINU MALKENU (אבינו מלכנו), Gebet, das am Neujahrsfest, am Versöhnungstag, an den 10 Bußtagen und in manchen Gegenden auch an Fasttagen nach dem Achtzehngebet eingeschaltet wird. A. stammt wahrscheinlich aus der Fastenliturgie und wird bereits im bab. Talmud genannt (Taan. 25b: bei einem wegen anhaltender Dürre angeordneten öffentlichen Fasten trat R. Akiba vor und rief: „Unser Vater, unser König, wir haben gegen Dich gesündigt" usw., worauf Regen fiel). Ursprünglich scheint A. nicht mehr als zwei bis fünf Verse enthalten zu haben (s. En Jaakob, z. St.). Im Laufe der Zeit wurden weitere Verse eingefügt, und R. Amram Gaon soll in seinem Gebetbuche bereits 22 Verse „in alphabetischer Reihenfolge" angeführt haben (Tur Or. Ch., § 602; vgl. jedoch Amram, ed. Frumkin II 6, 109). Gegenwärtig schwankt die Anzahl der Verse in den einzelnen Gebetordnungen; der sefardische Ritus zählt 25, der deutsch-polnische 44 und der von Saloniki 53 Verse. Viele Verse des A. gleichen den Benediktionen des Acht-

zehngebets (vgl. Frumkin, ibid. I, S. 290 ff.), doch sind auch andere Bitten eingeschaltet worden, so z. B. wird im deutsch-polnischen Ritus der Märtyrer gedacht. In unseren Texten sind nur wenige Verse der alphabetischen Ordnung des R. Amram Gaon erhalten geblieben. Der Vortrag von A. findet — ein Zeichen für die hohe Bedeutung, die dem Gebet zugeschrieben wird — bei geöffneter heiliger Lade statt. A. ist auch der Anfang einzelner Bittgebete.

Zunz, Ritus 118–120; *Davidson*, Ozar 216; *Elbogen*, Gottesd. 147f; *JE* I 65.

E.

ABINU SCHEBBA-SCHAMAJIM (אבינו שבשמים „Unser Vater im Himmel"), eine Anrede Gottes, die zuerst im Judentum aufkam. Die Anschauung, daß das Verhältnis Israels zu Gott das des Sohnes zum Vater ist, findet sich bereits bei den Propheten: Gott ist ihnen Vater des ganzen Volkes. „Denn nur Du bist unser Vater; unser Erlöser ist von jeher Dein Name" (Jes. 63, 16); „Vater sollst du mich nennen" (Jer. 3, 19); „Gelobt seist Du, Adonai, Gott Israels, der Du unser Vater bist, von Ewigkeit in Ewigkeit" (I. Chr. 29, 10). Mit diesem Begriff verbindet sich in der Zeit der ersten Soferim (אנשי כנסת הגדולה) die Vorstellung eines besonderen Vertrauensverhältnisses auch für den Einzelnen. In Tobit 13, 4 wird Gott als „unser Vater" angesprochen. Auch Josua b. Sira (23, 1. 4) nennt Gott: „Vater meines Lebens". R. Akiba sagt: „Heil euch, Israeliten. Vor wem reiniget ihr euch, und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel" (Joma VIII, 9). „Solange die Israeliten zum Himmel emporblickten und ihr Herz ihrem Vater im Himmel unterwarfen, erwiesen sie sich als stark" (R. H. III, 8). In der Zeit des nationalen Niederganges, nach der Vernichtung Judäas durch die Römer, suchte das verzweifelte Gemüt Schutz beim „Vater im Himmel". So sagt R. Nathan (im 2. Jht.) im Hinblick auf das Martyrium der Juden, die zur Zeit Hadrians die Gebote der Tora beobachteten: „Jene Wunden haben bewirkt, daß ich bei meinem «Vater im Himmel» beliebt werde" (Mech. 68b zu Ex. 20, 6). „Seit der Zerstörung des Tempels sind die Gelehrten und Freien beschämt, die Männer der Faust und der Zunge aber sind mächtig, und keiner ist da, der um Israels Wohl sorgt, für es um Erbarmen fleht . . .; auf wen sollen wir uns denn stützen? — Auf unseren Vater im Himmel" (Sota IX, 15). Auch Simeon b. Jochai, der derselben Zeit angehört, stellt in einer Schlußfolgerung den „Vater auf Erden" dem „Vater im Himmel" gegenüber (Sifre, § 48, 84b zu Deut. 11, 22). A. trat immer mehr an die Stelle des Gottesnamens und erhielt noch weitere Verbreitung durch die Verwendung im Gebet. So heißt es im Sed. Elijahu r. 7, 33: „Mein Vater im Himmel, Dein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit!" Dort (Kap. 28) findet sich auch ein Gebet Zadoks (1. Jht. p.), der einmal in das (zerstörte) Heiligtum eintrat und sprach: „Mein Vater im Himmel, Du hast Deine Stadt zerstört und Deinen Tempel verbrannt und willst sorglos und ruhig bleiben . . .!" Eine andere Bitte aus dem Tanna debe-Elijahu, die in die einleitenden Stücke zum täglichen Morgengebet aufgenommen wurde, lautet: „Unser Vater im Himmel, erweise an uns Barmherzigkeit und Gnade um Deines großen Namens willen, nach dem wir genannt werden" (Vgl. weitere Stellen aus den Apokryphen und der rabb. Liter. bei Strack-Billerbeck, Komment. zum NT I, 392–96). Hierher gehört auch die Bitte am Schluß des Kaddisch: „Mögen die Gebete und die Bitten ganz Israels von dem Vater im Himmel entgegengenommen werden!" Von den fünf Bitten für das messianische Reich und für die Juden der Diaspora, die am Montag und Donnerstag oder bei den Sefardim am Sabbat der Neumondsverkündigung rezitiert werden, beginnen vier mit den Worten: „Es sei der Wille unseres Vaters im Himmel" (zum Text vgl. Siddur R. Amram, ed. Frumkin I, p. 398 u. Machsor Vitry, S. 179). — Die Anrede A. bildet sodann den Anfang eines Gebetes, das das Hauptgebet der christlichen Kirche geworden ist. Es findet sich in den Evangelien Matth. 6, 9ff. und Luk. 11, 1–4. Nach allgemeiner Annahme ist es dort nicht authentisch und rührt nicht von Jesus, sondern aus der Frühzeit der christlichen Kirche her. Schon die Didache (VIII, 3; s. Abendmahl), bringt die Vorschrift, dreimal täglich zu beten. Die Einrichtung eines dreimaligen täglichen Bittgebetes (Tefilla) ist jüdischen Ursprungs (Ber. 26b; Tossef. Ber. III, 6; Gen. r. I, 68); es bestand anfangs wohl nur aus wenigen Sätzen. Das Gebet, das von der Didache zur dreimaligen täglichen Rezitation empfohlen wird, beginnt mit den Worten: „Vater unser, der Du bist im Himmel". Die Urform dieses Gebetes enthielt, nach Ansicht mancher Gelehrter, nur drei Bitten: 1. Der heilige Geist sei mit der Gemeinde; 2. Das Brot für morgen gib uns heute; 3. Die Sünden seien uns vergeben. Diese drei Bitten der judenchristlichen Urgemeinde lassen den Einfluß folgender biblischer Sätze vermuten: 1. Verwirf mich nicht zur Zeit des Alters und nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir (Ps. 51, 30); 2. Lasse mich das für mich hinreichende Brot genießen (Spr. 30, 8); 3. Verzeihe unsere Sünden und Verschulden (Ex. 34, 9). Mit der Ausbreitung des Christentums verstärkt sich die

Tendenz, sich vom Einflusse des Judentums loszulösen, bei gleichzeitiger Beibehaltung der wichtigsten, nicht aufzuhebenden Grundlagen. So wird die jüdische Einrichtung der dreimaligen täglichen Bitte beibehalten, gleichzeitig aber das Gebet möglichst verkürzt, wodurch es für die Heidenchristen annehmbarer wurde. Parallel mit der Entwicklung der Liturgie im Judentum ging auch die Erweiterung der ursprünglichen drei Bitten des „Vaterunser" zu sieben; so entstand das klassische Gebet der christlichen Kirche. Manche Gelehrte haben sich wiederholt bemüht, die deutlichen Parallelen des „Vaterunser" mit jüdischen Gedankengängen und Bittgebeten zusammenzustellen, und haben solche für die Mehrzahl der einzelnen Sätze des „Vaterunser" im Kaddisch, im Gebet יהי רצון מלפני אבינו שבשמים, das Montags und Donnerstags vor dem Einheben der Tora gesprochen wird, in Spr. 30, 8, in Ber. 60b, im Alenu-Gebet, in Sir. 28, 2, R. H. 17a, Der. Er. Suta VIII, 3 u. a. St. gefunden.

PRE XX³, 431ff.; *Bacher*, Tann. I, 96; II, 131; *Harnack*, SB d. Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1904; *G. Klein*, der älteste christl. Katechismus 1909, 268; *Jhrb. jüd. Gesch. und Lit.* 1906, 85; *RGG* 1556–1557; *Elbogen*, Gottesd. 1913, 60, 92, 98, 110; *Strack-Billerbeck*, Komm. z. NT I, 392–96, 406–24; *P. Fiebig*, Das Vaterunser 1927.

E.

ABIOB, AARON (der Familienname A. ist nach Steinschneider, Cat. Bodl., und JQR X, 130, wahrscheinlich aus Abu-Ajjub kontrahiert), Rabbiner in der Türkei, lebte in der 2. Hälfte des 16. Jhts. Er war wahrscheinlich ein Schüler des R. Samuel di Medina (מהרשד"ם) und wurde Rabbiner in Üsküb. Dort entstanden Mißhelligkeiten zwischen A. und R. Elijahu Alvaro. Beide riefen die Entscheidung Samuel di Medinas an (Responsen des R. Samuel di Medina, Eben ha-Eser, 23). A.s religionsgesetzliche Anfragen finden sich in den Responsen des Samuel di Medina (zu Eben ha-Eser 100, 239-244; Choschen Mischpat 451, 459, 462; Jore Dea 200) und des R. Salomo Kohen (מהרש"ך) II, 120 und 207. A. war wahrscheinlich auch Rabbiner in Konstantinopel und unterschrieb einen religionsgesetzlichen Entscheid in Gemeinschaft mit den drei dortigen Rabbinern Josua Soncin, Meir Ibn Schangi und Schemarja Scharbit ha-Sahab (Nachala li-Jehoschua, 38). A. verfaßte einen Kommentar zum Buche Esther u. d. T. „Schemen ha-Mor" (Saloniki 1601), worin er auch die im ersten Abschnitt des Traktats Megilla enthaltenen schwierigen Agadot und Proömien zum Buche Esther dem Verständnis näherzubringen suchte.

Azulai, s. v.; *Or ha-Chajim* 266; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Torgama II, 111; III, 57; *Benjacob* 595, Nr. 899.

J. N. S.

ABIOB, JAKOB BEN JOSEF, Arzt und Gelehrter in Amasia (Türkei), lebte in der ersten Hälfte des 16. Jhts. Er wurde infolge einer von den Griechen und Armeniern der Stadt ausgehenden böswilligen Beschuldigung gegen die dortigen Juden, einen Griechen ermordet zu haben, festgenommen, mit den anderen angeklagten Juden vor den türkischen Richter gebracht, aufs grausamste gefoltert, dann zum Tode verurteilt und um 1545 öffentlich verbrannt.

Schebet Jehuda, ed. Wiener 111; *Emek ha-Bacha*, ed. Krakau 122; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma II, 51 und 119; *Graetz* IX⁴, 303.

J. N. S.

ABIOB, SALOMO BEN JOSEF s. Salomo Sefardi ha-Rofe aus Béziers.

ABIOB, SIMEON BEN DAVID, Kabbalist, lebte im 17. Jht. in Hebron. A. verfaßte die kabbalistische Schrift „Bat Melech" (Venedig 1712). Dem Buche ist die Schrift „Sera Kodesch" des Mose b. Menachem aus Prag beigedruckt.

Wolf, Bibliotheca III, 1140; *Benjacob* 89, Nr. 682; *Ghirondi*, TGJ 333, Nr. 28; *Wiener*, KM II, s. v. Bat Melech.

J. N. S.

ABIRAM s. Datan und Abiram.

ABIRAM, ältester Sohn des Chiel von Bethel. Letzterer baute unter Achab Jericho wieder auf, wobei er nach Jos. 6, 26 seinen Erstgeborenen A. opfern mußte (I. Kön. 16, 34).

M. S. J. L-n.

ABISCHA (אבישע, אבישי, עבישא, עבישע) **BEN PINECHAS,** samaritanischer Hohepriester, liturgischer Dichter und agadischer Schriftsteller, gest. 1376. Er selbst nennt sich: Abischa ben Pinechas b. Eleasar b. Aaron ha-Kohen; die samaritanische Tradition bezeichnet ihn als Enkel des Aaron ha-Kohen b. Amram und rechnet ihn zu den bedeutendsten samaritanischen Gelehrten, Schriftstellern und Priestern. Er gehörte zu den ersten samaritanischen liturgischen Dichtern, die in ihren Gedichten das Aramäische durch das Hebräische ersetzten. Nächst Marka ist er der originellste liturgische Dichter der Samaritaner. Interessant ist seine Beschreibung eines Traumes, in dem er in den Himmel versetzt wird, wo er Aaron und Mose über die Wiedererbauung des Tempels befragt; A. folgt hier einem von Marka herrührendem Schema (s. Samaritaner).

Heidenheim, Die sam. Liturgie 1885 (ungenau); *Petermann*, Reisen 1860; *idem*, Brevis ling. samarit. chrestomathia, p. 24 ff., Karlsruhe 1873; *Cowley*, The Sam. Liturgy, JQR VII, 121; *De Sacy*, Notices et extraits XII (1831).

M. A. S. E.

ABISCHAG, Pflegerin des greisen Königs David. Sie wurde, nach ihrem Geburtsorte Schunem (I. Kön. 1, 1–4; vgl. Jos. 19, 18), die „Schunammit" (Sunamiterin) genannt. Nach dem Tode Davids begehrte dessen Sohn Adonija A. zur Frau und bat Salomos Mutter Bat-Scheba um Intervention beim König, was diese auch tat. Salomo aber faßte den Wunsch Adonijas als Anspruch auf den Thron auf, da die Nebenfrauen des Königs zum Erbgut des Thronfolgers gehörten, und ließ ihn hinrichten (I. Kön. 2, 13ff.). Da A. sich durch Schönheit auszeichnete, wurde Schunammit oder Schulammit, nach der Meinung vieler Ausleger, das Epitethon für jede Schöne. So erhielt auch die Hirtin im Hohenliede den Beinamen Sulamit (HL 7, 1).

M. S.

ABISCHAI, Sohn der Zeruja, einer Schwester des Königs David, Bruder des Feldhauptmanns Joab, war Anführer der Leibgarde Davids und ihm besonders ergeben. Schon zur Zeit des Bruches zwischen David und Saul stand A. im Lager Davids (I. Sam. 26, 6); nach Davids Thronbesteigung nahm A. an der Seite seines Bruders Joab am Kriege gegen die Ammoniter siegreich teil (II. Sam. 10, 10; hier Abschai genannt). Es wird von ihm erzählt, daß er durch seine Tapferkeit David bei einem Kampf mit den Philistern aus einer Lebensgefahr rettete (ibid. 21, 17). Während der Empörung Absaloms befehligte A. eine der drei Heeresabteilungen, die David gegen seinen rebellischen Sohn entsandte (ibid. 18, 2). Als Scheba b. Bichri sich gegen Davids Herrschaft empörte, verfolgten ihn Joab und A. und belagerten ihn in Abel bet-Maacha, bis die Bewohner der Stadt dem Empörer das Haupt abschlugen (ibid. 20, 6ff.). Wie sein Bruder Joab wird auch A. als rachsüchtig geschildert. Nachdem Isch-Boschet, der Sohn Sauls, im Kampfe gegen David gefallen und sein Feldhauptmann Abner zu David übergegangen war, töteten Joab und A. Abner aus Rache dafür, daß er zuvor im Kriege zwischen David und dem Hause Sauls ihren Bruder Assael erschlagen hatte (ibid. 3, 30ff.). David verwünschte „die Söhne Zerujas" wegen dieser bösen Tat, wie er auch dem heftigen Eifer A.s für ihn in scharfen Worten Einhalt gebot, als Schimi b. Gera während Absaloms Aufstand den König verhöhnte und A. ihn darob töten wollte (ibid. 19, 17–24).

M. S. B. K.

A. in der Agada. Im Midrasch wird geschildert, wie A. David auf wunderbare Art aus der Hand des Philisters Jischbi, des Bruders des Goliat, errettete. Es wurde auf die David drohende Gefahr durch Bluttropfen, die im Waschbecken erschienen sind, aufmerksam gemacht; nach einer andern Version flatterte eine Taube vor ihm her, und dies brachte ihn auf den Gedanken, daß David in Gefahr schwebe. Durch eine wunderbare Verkürzung des Weges (קפיצת הדרך) kam er zurecht, um David zu erretten (Sanhedrin 95a). — A. starb an der Seuche, die Davids Sünde der Volkszählung zur Folge hatte. Berachot 62b wird der Vers (1. Chr. 21, 15): „und er sagte dem verheerenden Engel: jetzt ist es genug (רב עתה)", dahin ausgelegt, daß Gott dem Engel sagte: „bringe mir den bedeutendsten von ihnen (רב שבהם), der mir all ihre Schulden zu bezahlen im Stande ist". In diesem Augenblick starb Abischai b. Zeruja, „der der Mehrheit (רב) des Synedrions gleich geachtet wurde." Nach einer anderen Sage (Schocher Tob 17, 4) wurde A. 70000 Israeliten gleich geachtet.

Guttmann, Mafteach, s. v.

M. G.

ABISCHALOM s. Absalom ha-Saken.

ABITAL, eine der Frauen Davids, Mutter des Schefatja (II. Sam. 3, 4; I. Chr. 3, 3).

M. S.

ABITUL SAFRA s. Amoräer.

ABITUR, JOSEF BEN ISAAK BEN STANS IBN s. Ibn Abitur, Josef b. Isaak b. Stans.

ABKIR, MIDRASCH s. Midrasch Abkir.

ABKÜRZUNGEN s. Abbreviaturen.

ABLASSJAHR s. Jubeljahr.

ABLAT, nichtjüdischer Gelehrter in Babylonien, der in der ersten Hälfte des 3. Jhts., wahrscheinlich in Nehardaa, lebte. A. stand in freundschaftlichem Verkehr mit Mar Samuel. Die Quellen erzählen manche Anekdoten von dieser Freundschaft. Ablat saß zusammen mit Samuel beim Mahle und wollte nicht vor Samuel den Wein berühren, damit er ihn als Heide nicht für den Genuß unbrauchbar mache. Der Wein war aber gekocht, und auf gekochten Wein bezieht sich das Verbot des Berührens durch einen Heiden nicht (Ab. Sar. 30a). A. war auch Astrolog, und als solcher verkündete er einst den nahen Tod eines vorbeigehenden Mannes. Samuel bemerkte dazu: „Falls der Mann ein Jude ist, so wird die Verheißung nicht eintreffen" (Sab. 156b; vgl. über ähnliche Geschichten: Marmorstein, Beitr. zur Relig. und Volkskunde in Grunwalds Jahrb. II, 361). An einer anderen Stelle nennt Ablat seinen jüdischen Freund den weisesten Juden (Chakima di-Jehudai [Sab. 129 a]).

Der palästinensische Talmud weiß vom Verkehre Ablats mit einem andern jüdischen Gelehrten zu erzählen. Ablat stellte im Lehrhause im Beisein der Schüler eine Frage an Levi (j. Sab. 3, 3; j. Beza 2, 5), d. h. Levi b. Sissi, der den Fragesteller aber nicht allzu ernst genommen hat. Diese Unterredung fand auch in Babylonien, wahrscheinlich in Nehardaa statt, wo Levi wirkte.

Frankel, Mebo 110; *Rapoport*, Erech, p. 3; *Hyman*, Toledot I, 98; *Graetz*, Gesch. IV⁴, 264; *Weiss*, Dor III, 117; *D. Hoffmann*, Mar Samuel; *S. Funk*, Die Juden in Babylonien I, 58.

M. G. A. M.

ABLITAS, jüdische Kaufmannsfamilie aus Tudela (Navarra), so benannt nach einem Dorf in der Nähe von Tudela, woher die Familie ihren Ausgang nahm. Der erste namhafte Vertreter, Don Ezmel (Ismael), Sohn des Josef, war um 1300 wohl der reichste Bankier im Königreich Navarra, der auch gelegentlich Einfluß auf die Politik des Landes ausübte. Seit den zwanziger Jahren des 14. Jhts. dehnte er seine geschäftliche Tätigkeit auch auf das benachbarte Aragonien aus. Der Hospitaliter-Orden war ihm verschuldet. Die Könige Jaime II. (gest. 1327), Alfonso IV. (1327–1336) und Pedro IV. (seit 1336) bedienten sich seines Kredites. Bei seinem Tode (1342) wurde sein Vermögen, wie das bei Staatsgläubigern häufig vorkam, von der Regierung in Pamplona konfisziert und nur ein Teil davon nach einem glimpflichen Vergleich an die Erben herausgegeben. Sein gleichnamiger Enkel Ezmel de A. spielte zusammen mit einem Salomo de A. in den sechziger Jahren des 14. Jhts. unter König Karl II. eine wichtige Rolle in der Finanzverwaltung des Staates Navarra.

M. Kayserling, Die Juden in Navarra 1861, S. 53 f.; *Jacobs*, Inquiry, Nr. 1405, 1409–1417, 1422, 1433, 1437; *M. Arigita y Lasa*, Los judios en el pais vasco, Pamplona 1908, p. 39 f.; *Arturo Campion*, Euskariana, Algo de Historia III (Pamplona s. a.), p. 226 und 325; *J. M. Brutails*, Documents des archives de la chambre des comptes de Navarre 1890, p. 114, 131, 172.

W. F. B.

ABMACHIS s. Amoräer

ABMARI s. Abba Mari.

ABNARRABI (אבן אלראבי), angesehene jüdische Familie in Saragossa. Aus der Literatur bekannt sind der Arzt Vidal und sein Bruder Samuel A., die mit Salomo Da-Piera Gedichte gewechselt haben (ca. 1399–1414). Von Vidal stammt ein dem Salomo Da-Piera gewidmetes Gedicht, in dem jener sich bescheiden dem Meister unterordnet; es beginnt: גבור נודע למשגב שיר לדורות. Salomo antwortete mit einem Lied: הבקעת יאורי שיר בצורות. — Von Samuel A. kennen wir einen Panegyricus von 15 Strophen mit dem Akrostichon שמואל, das ebenfalls an Salomo Da-Piera gerichtet war und folgendermaßen beginnt: שר בית השיר. Salomos Antwort besteht aus 50 Zeilen; sie hebt an: תנגלו לי במעמקים מצולים und enthält den Satz: אני שבתי וזקנתי. — Vidal A. ist nicht identisch mit Vidal Benvenuto.

M. Serrano y Sanz, Origines de la Dominacion española en America, Madrid 1918, p. 16, 59 f., u. ö.; Revista de archivos, bibliotecas y museos 37 (Madrid 1917); HB XV, 84; VII, 26; *Brody*, Beiträge zu Salomo Da-Pieras Leben und Wirken, S. 13; *Baer*, Debir II, 318.

W. F. B.

ABNER, Sohn Ners, Vetter (I. Sam. 14, 51) oder Onkel Sauls. Als dieser König wurde, ernannte er A. zu seinem Feldherrn; nachdem Saul und seine Söhne auf dem Berge Gilboa gefallen waren, brachte A. einen der überlebenden Söhne Sauls, Isch-Boschet, nach Machanajim und krönte ihn dort zum König über ganz Israel mit Ausnahme des Stammes von Juda. Im Kampfe zwischen den Leuten A.s und Joabs in Gibeon erlitten die Knappen A.s eine Niederlage und A. flüchtete. Als er sich umwandte, sah er den ihn verfolgenden Bruder Joabs, Assael, und sprach zu ihm: „Laß von mir ab, daß ich dich nicht zu Boden schlage. Womit könnte ich dann deinen Bruder Joab versöhnen?“ Da Assael ihn aber weiter verfolgte, erschlug er ihn. Augenscheinlich wollte A. den Bruch zwischen der Familie Sauls und Davids nicht noch vergrößern, denn als die Benjaminiten dem Heere A. beigetreten waren, rief A. Joab zu: „Soll denn ewig das Schwert verheeren? Es wird ja schließlich böse enden. Wann wirst du endlich dem Volke den Befehl geben, von ihren Brüdern zu lassen“ (II. Sam. 2, 26). Schließlich brach ein Streit zwischen Isch-Boschet und A. aus, weil letzterer dem Kebsweibe Sauls beigewohnt hatte. Dieses Vorgehen weckte in Isch-Boschet den Verdacht, daß A. die Herrschaft erstrebte. Aus Rache wollte A. David die volle Herrschaft wieder verschaffen und kam deswegen mit den Ältesten Israels und Judas zusammen, die seinem Plane zustimmten. A. begab sich zu David nach Hebron. David empfing ihn mit offenen Armen und entließ ihn auch in Frieden, weil er ihn für befähigt hielt, sein Vorhaben auszuführen. Joab aber, der A. wegen der Ermordung Assaels haßte und fürchtete, David könnte A. statt seiner zum ersten Feldherrn ernennen, schickte ihm Boten nach, die ihn zur Rückkehr aufforderten. Als A. nach Hebron zurückkehrte, wurde er hinterlistigerweise von Joab erschlagen (II. Sam. 3, 27).

M. S. A. Me.

A. in der Agada. Die Agada verweilt ausführlich bei der Schilderung von A.s Größe. Sie preist ihn als hervorragenden Toragelehrten, Weisen und Frommen; er hätte auch der Herrschaft Davids nicht widerstrebt, wenn er nicht infolge einer Exegese zu וטלכים מחלציך יצאו Isch-Boschet für den legitimen König gehalten hätte (Gen. r. 82, 5). Ebenso gehörte A. zu denjenigen Leibwächtern Sauls, die sich weigerten, die Priester von Nob anzurühren (j. Sanh. X, 29a). Die Loyalität A.s David gegenüber geht aus seiner Antwort dem Edomiter Doeg, der David seine Herkunft von Ruth, der Moabiterin, in Anlehnung an Dt. 21, 4 vorwarf, hervor: „Ein Ammoniter, nicht aber eine Ammoniterin, ein Moabiter, nicht aber eine Moabiterin (dürfen nicht in das Judentum aufgenommen werden)" (Jeb. 76b). Die korrekten Beziehungen A.s zu David kommen darin zum Ausdruck, daß er die Befragung der „Urim und Tumim" nicht nur für den Gebrauch des Königs (Saul), sondern auch für den, „welchen die Allgemeinheit nötig hat" (d.h. David) (Jalk., I. Sam. 131) gestattete. A.s Kraft war so groß, daß sich selbst David vor ihm fürchtete (Schocher Tob 17, 6). Ungeheuer phantastisch ist die Schilderung seiner Stärke: „Es ist leichter, eine sechs Ellen dicke Mauer zu bewegen als einen Fuß von A." (Koh. r. 9, 11). Man erzählt, er habe solches Zutrauen zu seiner Kraft gehabt, daß er sagte: „Hätte die Erde einen Angelpunkt, so würde ich sie bewegen." Das ganze israelitische Heerlager fand zwischen seinen Knien Platz. Als seine Stunde geschlagen hatte, erschlug ihn Joab b. Zeruja. Er ergriff A. und ballte ihn wie ein Zwirnknäuel zusammen. Sogleich trat ganz Israel vor Joab und sprach zu ihm: „Herr, wenn du ihn tötest, bleiben wir vaterlos wie die Waisen, die Philister werden kommen und unsere Frauen und all unsere Habe rauben." Er erwiderte: „Was soll ich tun, hat er doch mein Licht ausgelöscht." Sie sprachen: „Streite mit ihm vor dem Richter der Wahrheit" (eine Art Gottesgericht). Da warf er A. aus seiner Hand, und dieser fiel tot zu Boden; er aber lebte (Jalk. Jer. 285). — Die Agadisten sind bemüht, A.s Schuld zu erklären. Denn da er zu Davids Anhängern gehörte, war anscheinend kein Grund für seinen Tod vorhanden. Einer Ansicht zufolge wurde A. dafür bestraft, daß er es versäumte, gegen Saul aufzutreten; nach einer anderen, weil er durch die Aufstellung Isch-Boschets zweieinhalb Jahre David an der ungeschmälerten Herrschaft über das ganze Land hinderte, hätte er nicht jenen zum Gegenkönig erhoben, so wäre David sofort zum König ausgerufen worden (Sanh. 20a). In j. Pea I, 16a finden sich andere Ansichten: 1. er habe (nach II. Sam. 14) leichtfertig das Blut der Jünglinge vergossen, 2. er habe seinen Namen dem Davids vorangestellt (ibid. 3, 12), 3. er habe eine Aussöhnung Sauls und Davids verhindert (I. Sam. 24, 12), 4. er hätte gegen die Ermordung der Priester von Nob protestieren können, es aber unterlassen.

Begebenheiten bei A.s Tod werden als Paradigmen angesehen: von wem es heißt: „Zum Frieden" (לשלום), der zieht aus und kehrt zurück, von wem es aber heißt: „Gehe in Frieden" (לך בשלום), der zieht aus, um nicht zurückzukehren. Dies wird an Abner bewiesen (II. Sam. 3, 21): „Da schickte David Abner davon, und er ging in Frieden (בשלום), er zog aus, um nicht zurückzukehren" (Tanch. ed. Buber, Ex. 18; Ber. Ende). Wenn der König hinter einem Sarge hergehen will, so kann er es tun, denn wir finden, daß David dem Sarge Abners folgte (II. Sam. 3, 31). Dies ist die Ansicht R. Jehudas, aber die Gelehrten wandten gegen ihn ein, daß David dies nur getan habe, um das Volk zu besänftigen (Sanh. 20a). A.s Familie war groß und angesehen (Gen. r. 98, 13). In Jerusalem fand man eine Geschlechterrolle, in der geschrieben war: Die Familie Bet Zizit ha-Kesset gehört zur Nachkommenschaft Abners.

Guttmann, Mafteach. M. G.

ABNER, Kabbalist, lebte in der zweiten Hälfte des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jhts.; ob in Palästina oder in Spanien, ist unentschieden. A. war einer der kabbalistischen Lehrer oder Gewährsmänner des R. Isaak b. Samuel aus Akko, der ihn in seinen „Meirat Enajim" betitelten handschriftlichen Erläuterungen zu den kabbalistischen Stellen im Pentateuchkommentar des Nachmanides häufig erwähnt. Gedalja Ibn Jachja (Schalschelet, ed. Amsterdam 43b) scheint diesen A., den er für einen Schüler Nachmanides erklärt, mit dem Apostaten Abner (Alfonso) aus Burgos (s. d.) zu identifizieren, der sich unter dem Einfluß der kabbalistischen Lehre taufen ließ, und der jedenfalls kein Schüler von Nachmanides war. Abner aus Burgos (ca. 1270 bis ca. 1350) war allerdings ein Zeitgenosse Isaaks aus Akko, es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß er mit dem von Isaak zitierten A. identisch ist, wenn auch die Schrift „Meirat Enajim" nach den Ergebnissen der neueren Forschung vor der Taufe Alfonsos entstanden ist. Abner aus Burgos gehörte der Richtung Abulafias an, während die Zitate in „Meirat Enajim" nichts von solchem Einfluß verraten.

Or ha-Chajim 28; *Jellinek,* Beiträge z. Gesch. d. Kabbala II, 48.

K. G. S.

ABNER AUS BURGOS (ca. 1270–1350), Apostat, nach seinem Übertritt zum Christentum Alfonso von Valladolid genannt. Über seinen Entwicklungsgang ist aus seinen Schriften folgendes zu entnehmen: den ersten Anstoß zu seinem Glaubenswechsel gab das Fehlschlagen der messianischen Verheißungen, die zwei jüdische Propheten aus Avila und Ayllon für das Jahr 1295 verkündet hatten. A. übte bereits damals die ärztliche Tätigkeit aus und wurde von verschiedenen Juden konsultiert, die von den damals verbreiteten Visionen eschatologischen Inhalts geplagt waren. Er selbst rang noch jahrelang um seinen Glauben und trat schließlich in bereits vorgerücktem Alter (jedenfalls nach 1320) zum Christentum über. Der Philosoph Mose Narboni, der ihm als alten Mann begegnete, sagt von ihm, er sei aus Haß gegen seine Glaubensgenossen und aus Not abgefallen und habe später seinen Schritt mit astrologischem Fatalismus begründen wollen. Noch vor seiner Taufe verfaßte A. die Schrift „Libro de las batallas de Dios“ (ס' מלחמות ה') ursprünglich in hebräischer Sprache, übersetzte sie aber auf Wunsch der Infantin Doña Blanca, Äbtissin des Klosters Las Huelgas bei Burgos (gest. 1331), ins Spanische. Dieses Buch, das noch Ende des 16. Jhts. von dem Historiker Ambrosio de Morales in der Bibliothek von S. Benito in Valladolid gefunden wurde, kennt man heute nur aus eingehenden Zitaten im „Fortalitium Fidei“ des Alfonso de Spina. Es zeugt von starker Gehässigkeit gegen das Judentum, bringt im übrigen einige wertvolle historische Nachrichten. Ein anderes Buch „Mostrador de Justicia“ (מורה צדק), in dem A. in Form eines Dialogs zwischen einem Mostrador (מורה) und einem Rebellen (ממרה) die Angriffe der Juden gegen die christliche Religion zu widerlegen sucht, ist handschriftlich in der Bibliothèque Nationale in Paris erhalten, zusammen mit dem Fragment einer Schrift, in der Loeb desselben Verfassers „Concordia de las leyes“ vermutet hat. Der Mostrador verrät durch seinen Stil das hebräische Original. In der Biblioteca Nacional in Madrid befindet sich handschriftlich „Libro de las tres gracias“, eine weniger bedeutende Schrift vorwiegend christlich-dogmatischen Charakters. A. zitiert selbst seine Schrift „Las malliciones de los Judios“, über die Lästerungen der Juden, wahrscheinlich ein Memorandum, das den Befehl König Alfonsos XI. vom J. 1336 an die kastilianischen Juden, die Verfluchung der Christen und Apostaten aus den Gebeten zu streichen, veranlaßt hatte. Die betreffende Urkunde ist durch Alfonso de Spina im Wortlaut erhalten, doch wohl auch einer Schrift A.s entnommen. A. hat mit Isaak Polgar, Mose Narboni und anderen jüdischen Schriftstellern persönlich disputiert. Diese Polemik hat ihren Ausdruck in einer verzweigten, teilweise noch handschriftlichen Literatur gefunden.

Graetz VII, Note 13; *J. Amador de los Rios*, Historia de la literatura española 4 (1863), 85f.; *Is. Loeb*, REJ 18, 52f.; *Margoliouth*, Cat. British Museum III, 248f.

W. F. B.

ABNER ISRAEL HA-ZAREFATI (1827 bis 1885), rabbinischer Autor, geb. 1827 in Marokko. A. war Rabbiner in Fes. Er verfaßte Responsen, ein Kompendium des Werkes „Mischkenot ha-Roim“ von R. Usiel Elchaik von Tunis sowie Homilien. Außerdem verfaßte er als Beantwortung einiger Anfragen seitens der „Alliance“ und der Bnei-Brisslogen, über die Geschichte der Juden von Fes, die Schrift „Jachas Fes“. Keines von seinen Werken ist gedruckt worden, außer einigen Responsen in „Halacha le-Mosche“ (Jerusalem 1901). Ein Nachruf auf A. ist im Buche „Hod Jossef“ von R. Josef Aruvas enthalten. A. starb 1885.

Mose Toledano, Ner ha-Maarab 207.

B. S. A. H.

ABNIMOS (אבנימום, גימום auch אונימום, griech. Οἰνομάος), griechischer Philosoph, Zeitgenosse des R. Meir. Wie hoch man in jüdischen Kreisen A.s Weisheit schätzte, ist aus einem Ausspruche des R. Abba b. Kahana (Gen. r. 65, 16) zu ersehen: „Es gibt keine Philosophen auf der Welt, die Bileam, dem Sohne des Beor, und Abnimos ha-Gardi gleichkämen“. (Da A. wahrscheinlich in Gadara ansässig war, sollte es richtiger „ha-Gadri“ heißen.) Aus den wenigen Aussprüchen, die von A. in Talmud und Midrasch enthalten sind, geht hervor, daß er gerne mit jüdischen Gelehrten über die Weltschöpfung und die menschliche Natur disputierte. Zur Beantwortung seiner Frage: Wie wurde die Erde zu Beginn erschaffen (Ex. r. 13, 1), wurde er an Abba Josef ha-Bannai gewiesen, und dieser erwiderte ihm: „Gott nahm Staub, der unter seinem Throne lag, und warf ihn ins Wasser, so entstand die Erde; die kleinen Steine des Staubes wurden zu Bergen und Hügeln“. Derartige Antworten tragen symbolischen Charakter und waren Männern, die in der Geheimlehre bewandert waren, ohne weiteres verständlich. — Auf die sittliche Natur des Menschen bezieht sich die Frage A.s, ob jede Wolle beim Kochen eine schöne Farbe erhalte, worauf R. Meir antwortete (Chag. 16b), das sei nur bei solcher Wolle der Fall, die von Anfang an rein ist, nicht aber bei der unreinen. Auch diese Anwort ist symbolisch und bezieht sich auf Gelehrte, die schlechten Einflüssen

unterliegen, wie etwa Acher; vielleicht ist überhaupt die Antwort R. Meirs ganz persönlich auf Acher gemünzt. Über A.s Auffassung vom Judentum findet sich folgende Unterhaltung (Gen. r. 65, 16). Es versammelten sich alle Heiden und fragten A., ob sie es mit den Juden aufnehmen könnten, worauf A. antwortete: Geht in die Bet- und Lehrhäuser der Juden, und wenn ihr dort ihre Kinder (die Tora) laut hersagen höret, so wisset, daß ihr es mit ihnen nicht aufnehmen könnt (weil in der Tora die Kraft des jüdischen Volkes liegt)! — Eine andere Agada beleuchtet das persönliche Leben des A. (Ruth r. 2, 14): Als A.s Mutter starb, besuchte ihn R. Meir und fand das ganze Haus in Trauer. Einige Zeit darauf starb A.s Vater, und als R. Meir ihm besuchte, fand er A, in seinem Berufe tätig; darauf fragte R. Meir: „Du scheinst deine Mutter mehr zu lieben als deinen Vater". A. antwortete: Es steht doch geschrieben (Ruth 1, 8): „in das Haus ihrer Mutter" und nicht „in das Haus ihres Vaters". Worauf Meir sagte: „Du hast Recht, ein Heide hat keinen Vater". — A.s Antwort wird begreiflich, wenn wir annehmen, daß er ein „gottesfürchtiger Mann", d. h. ein Heide war, der die Gebote der Noachiden befolgte. Solche Heiden waren zu jener Zeit recht zahlreich, und auch A. scheint nicht dem Judentum als Proselyt angehört, sondern in der jüdischen Lehre die Quelle seiner religiösen Anschauungen erkannt zu haben.

Krauss, Griech. u. latein. Lehnwörter, s. v.; *Guttmann*, Mafteach, s. v.

M. G.

ABO (finnisch Turku), Stadt in Finnland. Die ersten Juden, die sich hier Mitte des 19. Jhts. ansiedelten, waren jüdische Veteranen der russischen Armee oder deren Hinterbliebene; der älteste Stein auf dem jüdischen Friedhof datiert von 1856. 1883 wandten sich die christlichen Kaufleute und Handwerker der Stadt an den finnländischen Senat mit einer Petition um die Ausweisung der Juden. 1890 lebten in A. 114 Juden (74 Männer, 40 Frauen), 1906 über 300 und 1921 350 (0,6 % der Gesamtbevölkerung). In A. besteht eine gesetzlich anerkannte jüdische Gemeinde. 1912 wurde die Synagoge, die auf einem von der Stadt überlassenen Platze erbaut wurde, eingeweiht. Im Synagogengebäude ist auch eine jüdische Schule untergebracht.

Jewr. Enz. I; Z. *Demogr.* NF III, 1926, Nr. 4-6.

W.

ABOAB (אבוהב), Familie, in Italien. Der bedeutendste Vertreter der Familie A. in Italien ist der in Hamburg 1610 geborene und 1684 in Venedig gestorbene Rabbiner Samuel b. Abraham A., bekannt unter dem Namen רש"א. Dessen erste Lehrer waren sein Vater und Mose ben Arroyo. Im 13. Lebensjahr wurde er nach Venedig geschickt, wo er weiteren Unterricht bei David Franco nahm und später dessen Tochter heiratete. Er wurde dann Rabbiner in Verona, wo er viele Schüler um sich sammelte. In seinen Dezisionen war er von besonderer Strenge. 1650 wurde er Rabbiner von Venedig. Schon dem 80. Lebensjahre nahe, legte sich A. wegen eines Vergehens, das er sich nach seiner Meinung hatte zuschulden kommen lassen, eine freiwillige Verbannung aus seinem Wohnorte auf. Erst kurz vor seinem Tode übernahm er wieder das Rabbinat in der Gemeinde Venedig. Seine Responsen wurden unter dem Titel „Debar Schemuel" (Venedig 1702) von seinen Söhnen veröffentlicht. Das Buch enthält auch eine Lebensbeschreibung A.s von seinem Sohne Jakob und das Testament A.s. Auch wird ihm ein zweites halachisches Werk „Sefer ha-Sichronot" zugeschrieben, das anonym erschienen ist (Prag, nach 1631). Handschriftlich hat er noch einige Predigten und ein „Kizzur Mischne Tora" hinterlassen. Eine Elegie auf seinen Tod, die später in der Gedichtssammlung „Kos Tanchumim" (Venedig 1707) veröffentlicht wurde, schrieb Josua Josef b. David ha-Levi. Mit dem Vater A.s kamen noch die anderen Söhne Jakob und Josef nach Italien; der jüngste Isaak wurde erst in Italien geboren. Dieser hinterließ Glossen zu den talmudischen Traktaten der Ordnung Kodaschim. Samuel hatte vier Söhne: 1. Abraham, Nachfolger des Vaters als Rabbiner von Venedig. 2. David, welcher die meisten Geldmittel zum Druck der Responsen seines Vaters zur Verfügung stellte. 3. Jakob, Rabbiner von Venedig (s. Aboab, Jakob b. Samuel). 4. Josef, Verfasser von Dezisionen zu den vier Turim „Chiddusche Soferim", Livorno 1792. In Abwesenheit seines Vaters war er dessen Stellvertreter, nach dessen Tode wanderte er nach Palästina aus und starb in Hebron. — David hinterließ einen Sohn Samuel, geboren 1692, Rabbiner in Venedig und Verfasser einer Abhandlung über eine Frage des priesterlichen Reinheitsgesetzes u. d. T. „Tikkun Soferim". — Zur Familie A.s gehören noch u. a. die Brüder Abraham und Isaak, Drucker in Venedig um 1590; Abraham (1655–1669) und dessen Sohn Jakob (1669–1683), gleichfalls Drucker in Venedig. — Jakob b. Josef A., Anfang des 18. Jhts., steuerte zum Drucke hebräischer Bücher in Venedig bei. — Abtalion b. Isaak A .war Buchdrucker in Mantua in der zweiten Hälfte des 18. Jhts.

Löwenstein, Die Familie Aboab, MGWJ 1904, 674-682.

E. U. C.

ABOAB, IMMANUEL (ca. 1555–1628), Autor, Enkel des Abraham b. Isaak Aboab II. Früh verwaist, wurde er im Hause seines Großvaters in Oporto aufgezogen. Später floh er aus Portugal, um der Inquisition zu entgehen, kam nach Pisa, von wo er jedoch bald nach Korfu ging, kehrte dann nach Italien zurück und lebte hier in verschiedenen Städten, um sich endlich bei Verwandten in Venedig dauernd niederzulassen. 1603 hielt er dort in Anwesenheit des Dogen und der Senatoren eine Rede über den Patriotismus der Juden. 1625 vollendete er sein Werk „Nomologia o discursos legales" (spanisch), das die Wahrheit der mündlichen Überlieferung beweisen und Angriffe auf sie entkräftigen will. A. starb bevor das Werk im Druck erschien, Amsterdam 1629 (in einer 2. Auflage ibid. 1727, revidiert durch R. Isaak Lopez). Das Werk zeugt von der Gelehrsamkeit des Verfassers auf dem Gebiete der jüdischen und der profanen Wissenschaft. Es zerfällt in zwei Teile. Im ersten charakterisiert A. die mündliche Lehre und versucht, den Nachweis zu bringen, daß sie unentbehrlich zur Beobachtung der schriftlichen Lehre sei und ferner, daß die überlieferte Chronologie der Juden zutreffe; er erläutert auch die hermeneutischen Regeln von R. Ismael. Im zweiten Teil schildert er den Gang der Überlieferung von Mose bis zu seiner Zeit, streift aber nebenher verschiedene andere Themen, z. B. die der Angelologie, der Bibelübersetzungen usw. Wichtige Nachrichten gibt er auch über das Leben der spanisch-jüdischen Gelehrten. Ungeklärt ist, ob das Buch ganz oder teilweise gegen Uriel Acosta gerichtet ist, der gerade in Venedig bei den Rabbinern auf starke Feindschaft stieß. A. plante noch andere Werke: einen ewigen Kalender, ein Werk „Propugnaculum veritatis" oder „Fortalitium", in dem alle Angriffe gegen den Talmud zurückgewiesen werden sollten, eine Abhandlung über den Wert der Proselyten. Er hatte auch den Plan, nach Palästina zu übersiedeln, wurde jedoch durch seinen plötzlichen Tod im J. 1628 daran verhindert.

Kayserling, Jeschurun (Frankfurt a. M.) IV, 572; V, 643; *idem*, Geschichte der Juden in Portugal 271–273; *idem*, Bibl. Esp. 2; *Cat. Bodl.* 1055; *Blau*, Leo Modenas Briefe und Schriftstücke, deutscher Teil, 91; *Löwenstein*, Die Familie Aboab, MGWJ, 1906, 666–668.

E. U. C.

ABOAB, ISAAK I., Verfasser der populären ethischen Schrift „Menorat ha-Maor", lebte nach der Annahme Zunz' und anderer Forscher um 1300 in Spanien. Näheres über sein Leben ist nicht bekannt, doch scheint aus der Vorrede zu seinem Buche hervorzugehen, daß er Kaufmann war und sich erst in vorgerückten Jahren literarischen Arbeiten zuwandte. A. schrieb nach seinen eigenen Angaben noch zwei weitere Werke, die aber verloren gegangen sind: 1. Aron ha-Edut, über Ritualgesetze in 10 Abschnitten (דבורים) gemäß der Einteilung des Dekalogs; 2. Schulchan ha-Panim, über Gebete und Segenssprüche, aus 12 Kapiteln (פנים) bestehend. Das großangelegte religiös-ethische Sammelwerk „Menorat ha-Maor" enthält eine Zusammenstellung und volkstümliche Bearbeitung aller das religiöse Pflichtenleben und die ethischen Grundsätze der jüdischen Lehre behandelnden agadischen Stellen des Talmuds und der Midraschim, nach Stoffgruppen geordnet. Das Buch ist, wie es in der Vorrede heißt, „für Junge und Alte, Gelehrte und Unwissende, Männer und Frauen" bestimmt und hat in der Tat weiteste Verbreitung und allgemeine Beliebtheit erlangt, wie u. a. aus den zahlreichen Druckausgaben und den verschiedenen Übersetzungen und Bearbeitungen hervorgeht. Es besteht aus sieben Hauptabschnitten („die sieben Lichter" genannt); diese zerfallen wieder in Grundregeln, Abteilungen und Kapitel. Das Buch zeichnet sich nicht gerade durch übersichtliche Anordnung aus, was jedoch der großen Volkstümlichkeit der Schrift keinen Abbruch zu tun vermochte. Es erschien zum erstenmal in Konstantinopel 1514, hierauf in Venedig 1544 und in zahlreichen Neuauflagen an verschiedenen Orten, u. a. auch mit spaniolischer Übersetzung, Livorno 1657, mit jüdisch-deutscher Übersetzung und dem Kommentar „Nefesch Jehuda", beides von R. Mose Frankfurt, Amsterdam 1701 und anderwärts. Eine deutsche Übertragung von Rafael Fürstenthal und Benzion Behrend erschien Krotoschin 1844-1846, eine neue deutsche Bearbeitung von S. Bamberger Hamburg 1923, eine neue jiddische Übersetzung Wilna 1880. Spätere Autoren benutzten die Darlegungen des „Menorat ha-Maor" in ausgiebiger Weise. So zeigt sich u. a. Samuel Zarza in seinem Pentateuchkommentar „Mekor Chajim" vielfach von A. abhängig. Meir Aldabi hat in seinen „Schebile Emuna" einen größeren Abschnitt aus A.s „Menorat ha-Maor" ohne Quellenangabe entlehnt. Elijahu Vidas unterläßt es, in sein ethisches Buch „Reschit Chochma" einen Abschnitt über das Torastudium einzufügen, „weil das meiste hierüber bereits im ‚Menorat ha-Maor' gesagt ist". A. teilt nach dem Vorbilde Saadjas und anderer jüdischer Religionsphilosophen die Vorschriften der Tora in Offenbarungs- und Vernunftgebote (auch praktische Gebote genannt) ein. Jene haben den Zweck, „uns den Glauben an das Dasein des

Schöpfers einzuprägen und richtige Vorstellungen über diese Grundlehre zu verbreiten"; diese sollen „unsere Sitten veredeln und das Gemeinwohl dauernd sicherstellen". A. war in Spanien einer der ersten Gelehrten, die auf den hohen ethischen und volkserzieherischen Wert der Agada hinwiesen. Er tadelt in seiner Vorrede die zeitgenössischen Gelehrten, die ihre Kräfte ausschließlich dem Studium des Gesetzesteiles der Tora und den kasuistischen Diskussionen des Talmuds weihen, die Pflege der Agada aber ganz vernachlässigen: Wenn uns in der Agada Stellen begegnen, die uns als Übertreibung oder als den Naturgesetzen widersprechend erscheinen, so liegt dies in der Unzulänglichkeit unseres Geistes, nicht aber in den Aussprüchen der Weisen selbst. A. lebte in einer Zeit des Niederganges der philosophischen Studien und der Ausbreitung der kabbalistischen Lehre in Spanien. Die beiden gegensätzlichen Richtungen kreuzen sich in seinem Buche. Einerseits legt er großen Wert auf rationelle Bibelexegese und zitiert vielfach die Erklärungen Ibn Esras, Maimonides und Jakob Anatolis; andererseits findet er in der Heiligen Schrift „Mysterien und geheime Andeutungen anderer Art, die ins Unendliche reichen" und neigt der mystischen Erklärungsweise des Nachmanides zu. Er führt auch den philosophischen Kabbalisten Isaak Ibn Latif an. Insbesondere sucht er „geheime Weisheit" und einen verborgenen Sinn in den für das vernunftgemäße Denken rätselhaften agadischen Aussprüchen. Gleich den meisten Sittenlehrer des Mittelalters spricht A. dem irdischen Dasein jeden höheren Wert ab und redet der Askese das Wort. Man soll für die Bedürfnisse des Leibes nur soweit sorgen, „daß man seine Gesundheit bewahre und befähigt bleibe, zu lernen und zu lehren". Die Zweckbestimmung des Menschen im irdischen Leben ist die Vervollkommung in der Lehre und in guten Werken. A. vergleicht die wahre Liebe zur Tora mit der Liebe zwischen Mann und Weib. Das Studium hat nur Wert, soweit es zu frommen Taten führt. A. unternimmt eine Dreiteilung der menschlichen Tugenden in Anlehnung an das Wort des Psalmisten: „Meide das Böse, übe das Gute, suche den Frieden." Die Tugenden der Friedensliebe und der Eintracht schätzt A sehr hoch.

Elijahu Vidas, Reschit Chochma, Vorwort; *S. A. Horodezky*, Jizchak Aboab I., ha-Goren, Bd. 2; *Brüll*, Jahrb. II, 166ff.; *Zunz*, Ritus 204-210; *Baeck*, JE I, 73-74; *Zinberg*, Jewr. Enz. I, 111-112; *Löwenstein* in MGWJ 1925.

K. S. A. H.

ABOAB, ISAAK II. (1430—1493), Rabbiner in Toledo, genannt „der letzte Gaon Kastiliens", geb. in Spanien 1430, gest. in Oporto (Portugal), 1493. A. war Schüler und Amtsnachfolger des Isaak Campanton und galt im Zeitalter der Vertreibung der Juden aus Spanien als einer der hervorragendsten Rabbiner des Landes. Josef Karo erwähnt ihn im Sch. Ar., Orach Chajim, Nr. 141 mit der Bezeichnung: „Großer seines Zeitalters"; auch führt er A. im „Bet Jossef" an mehreren Stellen an und nennt ihn: „unser großer Lehrer". An A.s Einäugigkeit knüpfen sich interessante Anekdoten, die u. a. von Josef Sambari und von David Conforte ausführlich erzählt werden. — Als am 31. März 1492 das Edikt zur Vertreibung der spanischen Juden erlassen worden war, reiste A. mit 30 angesehenen Juden nach Portugal, um von dem König João II. die Erlaubnis zur Niederlassung eines Teiles der ausgewiesenen Juden auf portugiesischem Gebiet und zur Durchreise der übrigen zu erlangen. Es gelang ihm auch, einen verhältnismäßig günstigen Vertrag mit dem König abzuschließen (Immanuel Aboab, Nomologia II, 27). Er ließ sich in Oporto nieder, starb aber schon sieben Monate nach der Vertreibung der Juden aus Spanien. Sein Schüler, der Astronom und Geschichtsschreiber Abraham Zacuto, der damals in Oporto weilte, hielt die Gedächtnisrede. A. hatte einen Sohn Jakob, der der Stammvater einer weitverzweigten Rabbinerfamilie in Amsterdam und Italien wurde.

A. schrieb folgende Werke: 1. Subkommentar zum Pentateuchkommentar des Nachmanides (Konstantinopel 1525; Venedig 1548). 2. Nehar Pischon, Homilien zur Bibel und zu verschiedenen Talmud- und Midraschstellen (Konstantinopel 1538; Zolkiew 1806). 3. Novellen (שיטות) zu mehreren Talmudtraktaten, von denen ein Teil (enthaltend Erklärungen zu Beza) der Responsensammlung des R. Mose Galanti (Venedig 1608) sowie den talmudischen Novellen des R. Jedidja Galanti (Wilhermsdorf 1716) beigedruckt ist. A.s Novellen zu Kid. sind handschriftlich in der Bodleiana vorhanden. 4. Subkommentar zu Raschis Pentateuchkommentar, nicht ediert. 5. Erläuterungen zu R. Jakob b. Aschers Turim. Der Kommentar zu Tur Orach Chajim lag Josef Karo handschriftlich vor, der ihn im „Bet Jossef" mehrfach zitiert (s. oben). Auch Azulai kannte eine Handschrift dieses Kommentars. Der Kommentar A.s zu Tur Jor. D. ist in der Responsensammlung des R. David b. Salomo Abi Simra (רדב"ז) III, 590 erwähnt. 6. Responsen, von Josef Sambari in seiner Chronik erwähnt (vgl. auch die Responsensammlung des R. Mose b. Josef di Trani III, 58).

Zu A.s Schülern gehörten außer dem bereits genannten Abraham Zacuto u. a. R. Mose Danon, Verfasser einer handschriftlichen Methodologie des Talmuds, und, wie Azulai nach dem Hören-

sagen berichtet, auch R. Jakob Be-Rab, der Lehrer Josef Karos. Vgl. auch „Kessef Mischne" des Josef Karo zu Hilchot Berachot 3, 8, wo erwähnt wird, daß u. a. Isaak Abravanel im Lehrhause A.s in Toledo studierte. A. starb in Oporto (Portugal) im Februar 1493.

Juchassin, ed. Filipowski-Freimann 226; *Azulai*, s. v.; *Conforte*, Kore ha-Dorot, ed. Walden 50f.; *Med. Jew. Chr.* I, 142; *Benjacob* 176, Nr. 292; 179, Nr. 349; 392, Nr. 31; 475, Nr. 607; *Graetz* VIII[3], 218, 330, 348; *Weiß*, Dor V, 240f.; *Fünn*, Kenesset 583.

J. N. S.

ISAAK DA FONSECA ABOAB
(Aus der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde Berlin)

ABOAB, ISAAK DA FONSECA (1605–1693), Rabbiner, geb. 1605 in Castro d'Aire (in Spanien). Als siebenjähriger Knabe floh er mit seinem Vater David und seiner Mutter Isabel vor der Inquisition und kam nach San Juan de Luz an der französischen Grenze. Dort starb sein Vater, und in der Gesellschaft seiner Mutter begab er sich nach Amsterdam, wo er zusammen mit Manasse b. Israel von R. Isaak Usiel erzogen wurde. Er war so hoch begabt, daß er bereits im 21. Lebensjahre zum Chacham der Amsterdamer sefardischen Gemeinde gewählt wurde. In Gesellschaft von mehreren jüdischen Familien begab er sich 1642 nach Pernambuco in Brasilien, das damals holländisch war. Aber schon nach einigen Jahren wurden die Juden von dort vertrieben, und A. kehrte nach Amsterdam zurück, übernahm das Rabbinat und wurde zugleich Leiter der talmudischen Hochschule. 1656 gehörte er zum Rat, der über Baruch Spinoza den Bann aussprach. Auch unterzeichnete er einen Begrüßungsbrief, der von vielen Amsterdamer Juden an Sabbatai Zebi abgeschickt wurde. A. war ein hervorragender Prediger und beteiligte sich auch an der Gründung des großen sefardischen Tempels, der 1675 vollendet wurde. Der Jesuit Antonio Vicyra, der den Predigten A.s und Manasse b. Israels beiwohnte, soll gesagt haben: „Manasse sagt, was er weiß, A. aber weiß, was er sagt". A. bekleidete sein Amt fast 70 Jahre. Ein Freund Abraham de Hereras, übersetzte A. aus dem Spanischen ins Hebräische dessen kabbalistische Schriften „Casa di Dio" (בית אלהים) und „Puerto del Cielo" (שער השמים) (Amsterdam 1655). Nachdem er die Kämpfe der Portugiesen und Holländer in Brasilien miterlebt hatte und Zeuge des Martyriums der Juden gewesen war, verfaßte er darüber Poesien unter dem Titel „Secher assiti le-Nifleot El" (ha-Goren III, 155–174). Auch ein Weihelied zur Eröffnung des Tempels wurde von ihm verfaßt (Amsterdam 1688). Von seinen Handschriften, die er hinterlassen hat, sind zu nennen: Novellen zum Traktat Kidduschin sowie „Nischmat Chajim" (über Lohn und Strafe). Seine Übersetzung zum Pentateuch erschien in Amsterdam u. d. T. „Parafrasis Comentada sobre el Pentateucho" (1681). Die Predigten A.s und seine sonstigen Schriften sind bei Kayserling, Bibl. Esp., S. 4 u. 5 angeführt. Seine große Bibliothek wurde verkauft und der Katalog zu derselben 1693 in Amsterdam gedruckt.

Graetz X, passim; *de Castro*, Keur van Grafsteenen, p. 69 ff.; *Wolf*, Bibliotheca III, 537–39; *Publ. Am. Jew. Hist. Soc.* III. u. V.

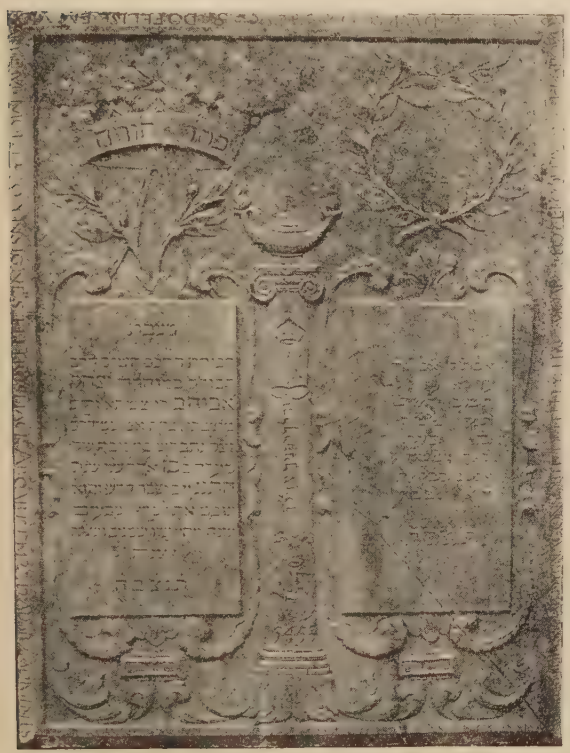
J. N. S.

ABOAB, ISAAK BEN MATTITJAHU, Rabbiner, lebte im 17. und 18. Jht., geb. in Amsterdam, jüngerer Zeitgenosse des Isaak da Fonseca, mit dem er oft verwechselt wird. A. war Chacham der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam. Er verkehrte mit Surenhusius, dem Übersetzer der Mischna ins Lateinische. Für seinen Sohn verfaßte er eine Morallehre in portugiesischer Sprache (Amsterdam 1680). Mehrere Werke A.s sind im Ms. erhalten, darunter eine Komödie über

Josef „Comedia de la vida, y successos de Josseph", ferner „Compendio de diferentes materias" (ein Ms. von 84pp.), im J. 1682 geschrieben (von B. Senior), enthaltend eine große Zahl Abhandlungen über religionsphilosophische Fragen, die den jüdischen Glauben gegen Angriffe der christlichen Theologie verteidigen sowie eine Genealogie der Familie Aboab und anderer mit ihr verwandten Familien bis zum J. 1719. Das Ms. befindet sich im Archiv der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam. — A. starb nach 1719.

Kayserling, Bibl. Esp. 3–4, 55, 81, 110.

J. N. S.



Grabstein des Isaak da Fonseca Aboab in Amsterdam

ABOAB, JAKOB BEN SAMUEL, Rabbiner in Venedig, Nachfolger seines Vaters im Amte. Er lebte in der 2. Hälfte des 17. und in den ersten Jahrzehnten des 18. Jhts. 1729 war er noch am Leben. Er war ein hervorragender Talmudgelehrter, Mathematiker, Astronom und Bibliograph. R. Abiad Sar-Schalom Basilea rühmt ihn in seiner Schrift „Emunat Chachamim" als großen, scharfsinnigen und kenntnisreichen Talmudisten und hervorragenden Mathematiker, der mit seinem umfassenden Wissen im ganzen Lande einzig dastehe. A.s halachische Gutachten finden sich in den Werken seiner Zeitgenossen: den Responsen „Schemesch Zedaka" des R. Simson Morpurgo, „Majim Rabbim" des R. Rafael Meldola und in der talmudischen Enzyklopädie „Pachad Jizchak" des R. Isaak Lampronti. A. hat das Responsenwerk seines Vaters „Debar Schemuel" herausgegeben (Venedig 1701) und beschreibt im Vorwort das Leben und Wesen seines Vaters. A. approbierte Abiad Basileas Werk „Emunat Chachamim" (1729). Er korrespondierte über biographische und bibliographische Fragen der jüdischen Literaturgeschichte mit bedeutenden christlichen Gelehrten, die sich an ihn um Auskunft wandten. A.s Briefwechsel mit dem Pastor Chr. Theophil Unger in Herrenlaurschütz (Schlesien) lag dem Bibliographen Wolf vor, der die Briefe an sechzig Stellen seiner „Bibliotheca Hebraea" zitiert. Die Briefe befinden sich urschriftlich in der Stadtbibliothek in Hamburg (Nr. 335). Auch mit dem Orientalisten Hiob Ludolf in Frankfurt a. M. korrespondierte A. Diese Briefe befinden sich in der Frankfurter Stadtbibliothek. Nach Wolf schrieb A. die noch unedierten Werke „Mafteach" zum Jalkut Schimeoni und „Samemane ha-Ketoret" über die Bestandteile des Räucherwerks im Tempel und andere archäologisch-naturwissenschaftliche Fragen. Ein Gutachten A.s über die Vortragsweise des Priestersegens findet sich in der Sammelschrift „Meziz u-Meliz", Venedig 1716.

Wolf, Bibliotheca III, 437; *Zunz*, ZG 245; *Fünn*, Kenesset 529–530; *Wiener*, KM 254, Nr. 2066; *MGWJ* 1904, 689–701.

M.

ABOAB, JOSEF, als jüngster Sohn Samuel Aboabs in Venedig um 1640–1650 geboren, wanderte um 1700 nach Palästina aus und starb in Hebron. Gegen 1690 leitete er vorübergehend das Lehrhaus seines Vaters, während sich dieser auf einer Reise befand, ein Beweis, daß er als Kenner des talmudischen Schrifttums anerkannt war. Von seinen Schriften hat sich nur eine Sammlung kurzer Entscheidungen in religionsgesetzlichen Fragen erhalten, die „Chiddusche Soferim" betitelt ist und von Chajim Josef David Azulai in den zweiten Teil seines Responsenwerks „Chajim Schaal" aufgenommen wurde.

Samuel Aboab, Debar Schemuel, Einleitung; *Kayserling*, Bibl. Esp. 3.

B.

ABOAB, SAMUEL BEN ABRAHAM s. Aboab (Familie).

ABODA (עבודה), älteste Bezeichnung für die siebzehnte Benediktion des Achtzehngebetes, die mit רצה beginnt und in der gegenwärtigen Fassung die Bitte um gnädige Aufnahme der Opfer neben

der um die Wiederherstellung des Tempeldienstes und des Opferkultus enthält. Die A. wird bereits unter diesem Namen in der Mischna erwähnt (R. H. IV, 5; Joma VII, 1; Tam. V, 1), sie reicht in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels zurück und war in ihrer ursprünglichen Fassung eine Bitte um wohlgefällige Aufnahme des Opfers. Eine Rekonstruktion der früheren Fassung läßt sich nach dem Midrasch vornehmen und ergibt etwa folgenden Text: רצה אלהינו ושכון בציון (מהרה) יעבדוך בניך (Lev. r. VII, 2; בירושלים] Pessik. R. K. XXV) mit der Eulogie בא"י שאותך לבדך (נירא ו)נעבוד (j. Joma VII, 44b; j. Sota VII, 22a). Eine andere Formel rekonstruiert Raschi Ber. 11b und etwas variiert in Joma 68b: רצה (ד' אלהינו) בעמך ישראל, ותרצה העבודה בדביר ביתך, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, בא"י המקבל עבודת עמו ישראל ברצון oder ebenfalls mit obiger Eulogie שאותך usw. Nach der Zerstörung des Tempels hat man das Wort ותרצה (nimm gefällig auf) durch והשב (setze wieder ein) ersetzt, ohne jedoch den folgenden Satz, der ebenfalls um gefällige Annahme der Opfer bittet, wegzulassen, wodurch der Widerspruch in der heutigen Fassung entstanden ist, den Tossaf. Men. 110a zu beheben sich bemüht. Es gibt von A. zahlreiche Varianten aus verschiedenen Zeiten und Riten. Aus einer solchen, die noch heute in Verbindung mit dem Priestersegen üblich ist (אנא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון) stammt der heutige Schlußsatz ותחזינה עינינו בשובך לציון, der gedanklich nicht hierher paßt. Im Anschluß an ihn ist die Eulogie in המחזיר שכינתו לציון geändert worden, während vor dem Priestersegen שאותך üblich ist. In den Reformgebetbüchern ist die Erwähnung des Opferkultes weggelassen, und die Eulogie שאותך usw. wieder eingeführt.

Elbogen, Gottesd. 57–59; *Ozar ha-Tefillot*, Wilna 1914, S. 352–57.

E.

ABODA (Gottesdienst) s. Gottesdienst.

ABODA (des Versöhnungstages) s. Jom Kippur (Liturgie).

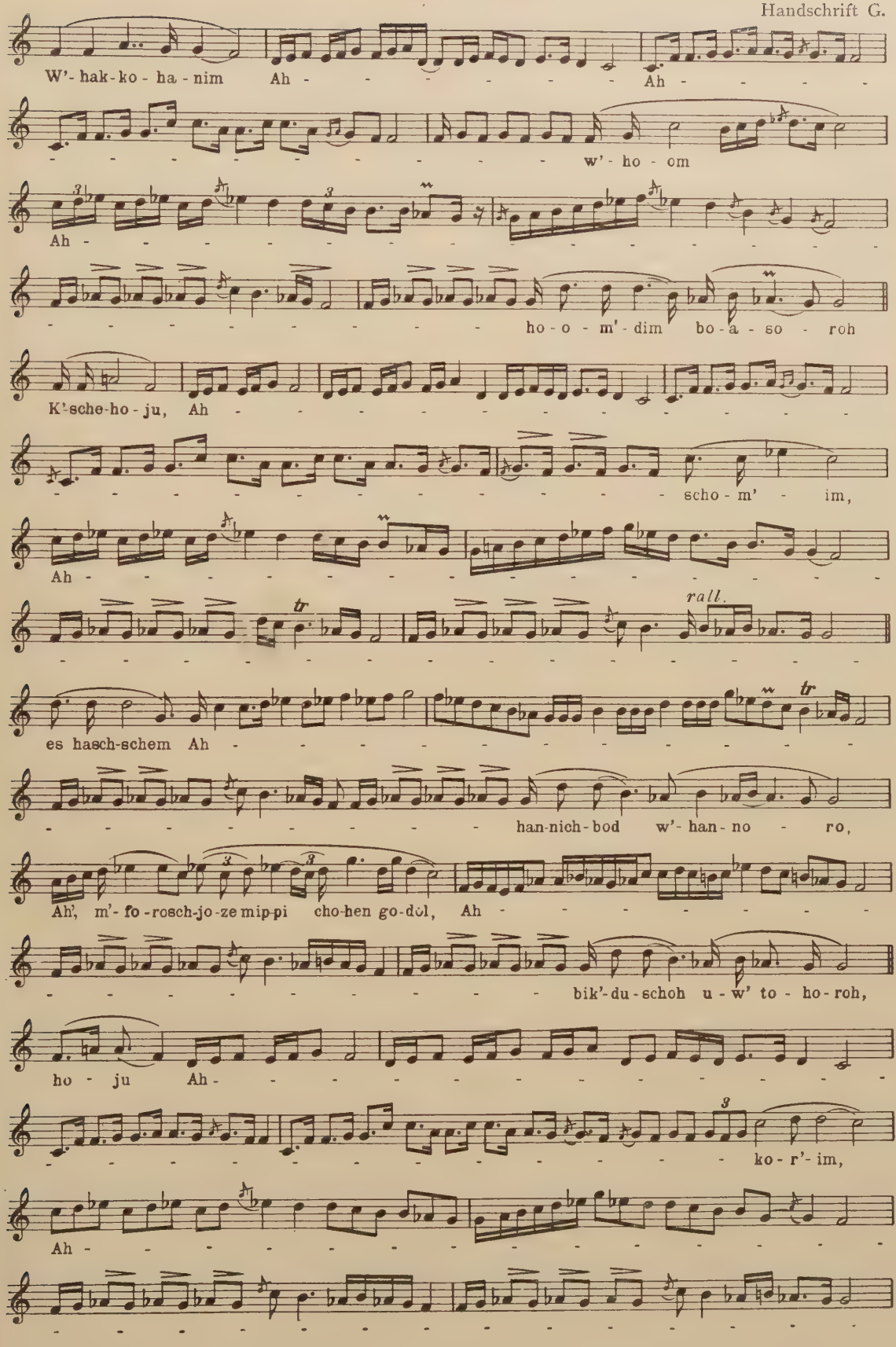
Aboda des Versöhnungstages (Melodie). Die auf Sp. 353–354 wiedergegebene Melodie zu „weha-Kohanim", dem ersten Abschnitt der A., wird zum ersten Male veröffentlicht. Neben dem meditativen Element zeigt das „weha-Kohanim" auch noch ein anderes wesentliches Kennzeichen der synagogalen Musik: den Wechsel der Tonarten (F-dur, D-moll, C-dur, F-dur, C-moll, G-Phrygisch, unmittelbar darauf wieder F-dur usw.). Der Grundcharakter der Melodie ist wahrscheinlich uralt. Dennoch dürfte sie ihre heutige Gestalt erst im 17. Jht. erhalten haben. Dafür spricht der ganze „moderne" Stil, der sich wahrscheinlich von der Instrumentalkunst ableitet. Von anderen bekannten Fassungen der A. bringt die erste bedeutende jüdische Sammlung von Chormelodien (Münchner Terzett- und Chorgesänge, 1839) neben einer reformatorischen Komposition von Hessel eine andere, vornehme Bearbeitung, die dadurch noch besonders interessant wird, daß sie, wohl einzig in ihrer Art, in Moll beginnt. Sulzer bringt nur den Anfang traditionell, verläßt aber die ihm offenbar nicht zusagende Ausmalung und setzt im Chor seine eigene ruhige Weise fort. Musikalisch schöner verwendet Naumbourg den Chor, indem er durchweg in klassischer Manier seiner Gestaltung den alten Gesang zugrunde legt; ähnlich verfährt Weintraub. Lewandowskis Bearbeitung weist zwar eine sehr kultivierte Form auf, hat aber den Nachteil, daß sie die Hauptphrasen der Orgel zuteilt. Moritz Deutsch geht, wie Sulzer, gern der traditionellen Melodie aus dem Wege. Von Israel Lovy, der gewiß „weha-Kohanim" traditionell auf polnische Weise solistisch vortrug, bringen die nach seinem Tode erschienenen „Chants religieux" eine mustergültige Chorweise für „we-chach haja omer", während der Pariser bedeutende Komponist Samuel David, wahrscheinlich denselben Intentionen folgend, nur die Schlußgesänge der A.: „Mare Kohen" und „Aschre Ajin" für Chor komponiert. In den „Brüsseler Gesängen" findet man eine entstellte Weise, die kaum die Tradition erkennen läßt. Baer, im „Baal Tefilla", bringt eine verworrene, aber nicht uninteressante Diktion. Bemerkenswert sind noch die Bearbeitungen von Bachmann (für Kantor und Chor) und von Schorr, der alle Teile der A. in gediegener Form darstellt.

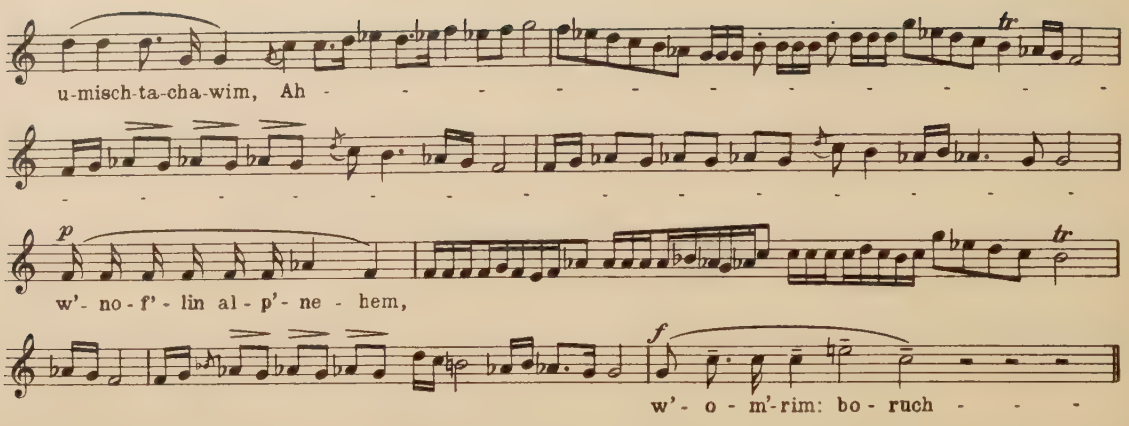
Von den sefardischen Weisen tritt bei Consolo (italienischer Nussach) „weha-Kohanim" ebensowenig hervor wie bei den persischen, babylonischen und jemenitischen Juden (Idelsohn). Nur in einer der beiden wiedergegebenen Melodien der morgenländischen Sefardim (Nr. 281) findet sich sowohl Verwandtschaft mit der polnischen Art als auch eine Darbietung des Vorganges überhaupt, während die sonst genannten Morgenländer und Italiener nicht über eine gewisse Haggadamanier hinausgehen.

A. E.-N. N.

ABODA SARA (עבודה זרה, fremder Dienst, Götzendienst), talmudischer Traktat in der Ordnung Nesikin. Der Name des Traktates liegt bereits im Talmud als gegeben vor (vgl. Mo. Kat. 10b; Ab. Sar. 13a). Der Traktat handelt von den Problemen Götzendienst und Heiden und legt die Stellung der Juden zu diesen Fragen fest. Das erste der fünf Abschnitte beschäftigt

Handschrift G.





sich zunächst mit den Festen der Heiden und zählt die Handlungen auf, die, als diese Feste fördernd, den Juden verboten sind. Als Beispiel werden die römischen Feste genannt, wie Kalendae, Saturnalia usw., sowie lokale Festlichkeiten, wie z. B. eine in Skythopolis (Bet-Schean) in Palästina. Des weiteren wird alles untersagt, was auch sonst zur Stärkung des Götzendienstes beitragen kann; so der Verkauf bestimmter pflanzlicher Produkte und Tiere an Heiden, die Mitarbeit beim Bau verschiedener öffentlicher Gebäude und die Vermietung oder Veräußerung von Häusern und Feldern. Im zweiten Kapitel wird der soziale Verkehr zwischen Juden und Heiden im einzelnen geordnet: die Benutzung ihrer Ställe, Hilfeleistung bei Geburten, Krankheiten usw. Es werden Nahrungsmittel und Gegenstände aufgezählt, die, wenn von Heiden hergestellt, absolut verboten sind, auch zum mittelbaren Genuß, so Wein, Essig, Käse usw.; ferner solche, bei denen nur der unmittelbare Genuß verboten ist, wie Milch, Brot, Öl; schließlich auch zum Genuß erlaubte, wie z. B. Honig. Im dritten Kapitel ist die Rede von den Götzenbildern und heiligen Stätten der Heiden: Tempeln, Tälern, Hügeln, Hainen und einzelnen Bäumen (Aschera). Das vierte Kapitel spricht vom Dienst des Markulis (Merkur); es enthält auch eine Disputation über das Wesen des Götzendienstes und sein Verhältnis zum Monotheismus. Der Rest des Kapitels und das fünfte enthalten die Bestimmungen über den Wein und den Opferwein der Heiden. — Die Mischna erwähnt von den älteren Tannaiten der zweiten Generation (der nach der Tempelzerstörung) nur R. Gamaliel II., R. Elieser b. Hyrkanos und R. Josua b. Chananja; von den jüngeren R. Akiba, R. Ismael und R. Jose ha-Gelili. Auch werden des öfteren Tannaiten der dritten Generation (der nach dem Falle Betars) genannt, so: R. Jehuda b. Ilai, R. Jose b. Chalafta, R. Meir, R. Simeon b. Jochai und R. Simeon b. Eleasar. Rabbi, der Redaktor der Mischna, selbst erscheint zweimal im Texte; genannt wird noch Boethos b. Sonin (s. d.).

Mischna A.

Die Tossefta zu A. enthält älteres und auch mehr Material als die Mischna und schildert die religiösen und sozialen Verhältnisse, die in der Zeit vom Bar-Kochba-Aufstand bis zur Redaktion der Mischna herrschten, mit größerer Treue als die Mischna. Dies gilt besonders für die auf die Samaritaner bezüglichen Halachot, die die Mischna gar nicht berücksichtigt; und zwar wird das eine Mal ein Unterschied zwischen Samaritanern und Heiden gemacht (III, 1), ein anderes Mal werden sie auf die gleiche Stufe gestellt (II, 4, 8; III, 13). Auch gibt die Tossefta Vorschriften über das Verhältnis zum ungelehrten Mann (Am-ha-Arez, Tossef. III, 8), worüber die Mischna nichts aussagt. Die Tossefta schließt mit der Aufzählung der noachidischen Gebote (III, 4ff.) — Rabbi wird in der Tossefta fünfmal erwähnt; ob aber Rabbi hier nicht einige Male als nomen appellativum gebraucht wird, bei dem nur der dazugehörige Name ausgefallen ist, ist noch ungeklärt.

Tossefta A.

Die jer. und die bab. Gemara gehen bei der Beschreibung des Götzenwesens noch mehr ins einzelne. Während die Mischna und die Tossefta, wie auch die in den Talmuden erwähnten Baraitot, vorwiegend die griechischen und römischen Kulte und Religionen vor Augen haben, werden in der Gemara auch die orientalischen Religionen, wie die von Babylonien, Persien usw. herangezogen (z. B. j. Ab. Sar. I, 39c). Außerdem erhalten wir manche Nachricht über das Verhältnis zu den Samaritanern, Gnostikern (Minim) und zu dem im Entstehen begriffenen Christentum. Der jüngere bab. Talmud

Jer. und bab. Talmud

hat auch Quellen benutzt, die im jer. nicht erwähnt werden, z. B. die Dialoge R. Gamliels und R. Akibas mit Philosophen, besonders mit Zenon (Ab. Sar. 54b, 55a; s. ZENON). Besonders ausführlich sind dann auch die Mitteilungen über heidnische Gebräuche, über Moral und Unmoral (z. B. Perversität) der Heidenwelt. Die Tendenz ist, jeder Gefahr heidnischen Einflusses auf das jüdisch-religiöse Leben entgegenzuwirken und die Juden von den drei Untugenden des Heidentums: Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, möglichst fernzuhalten; alles, was nur im geringsten den reinen Monotheismus zu trüben geeignet wäre, sollte gemieden werden. Daß diese Maßregeln zeitgemäß gewesen sind, dafür finden sich in A. Beweise zur Genüge; und wenn noch im Zeitalter der Tannaiten und Amoräer von „götzendienerischen Israeliten" gesprochen wurde, so war das nicht nur Theorie. Überhaupt ist es ein Irrtum zu glauben, daß mit dem Entstehen des Christentums der Kampf und die Propaganda gegen das Heidentum im Judentum völlig aufgehört hätten. Bis ins vierte und fünfte Jahrhundert erheben sich in Synagoge und Lehrhaus Stimmen gegen jegliche Art von Götzendienst.

Der Traktat A. enthält auch agadische Bestandteile, die von Götzenanbetung und -verehrung erzählen. So werden alte Dialoge und Dispute zwischen Juden und Heiden überliefert, ebenso eine Reihe von Zeugnissen über den Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden (Heiden, Gnostikern, Christen, Philosophen). Der Traktat ist auch eine Quelle für die Geschichte der Juden und der Nachbarvölker in den ersten fünf Jahrhunderten der christl. Zeitrechnung. — Für das Verhältnis der Juden und Heiden zueinander seien einige Beispiele und Daten aus dem Traktat A. angeführt. Es gab Orte in Palästina, wo die heidnische Bevölkerung in der Mehrzahl war, und Orte außerhalb Palästinas, wo es mehr Juden als Heiden gab (Tossef. IV, 3). Es wird berichtet, daß manchenorts Juden und Heiden in freundschaftlichem Verkehr miteinander standen und sich gegenseitig grüßten (Tossef. I, 3; III, 14), wo sie zusammen an einem Tisch speisten (Tossef. V, 5) und auch gemeinsam Wein tranken (bab. 59a, 70a), wie dies letztere R. Jassa in Tyrus beobachtet hat (j. IV, 44b). In Sidon beschäftigte sich ein Heide mit dem Abschreiben von heiligen Schriften, und es wurde gestattet, sie zu gebrauchen (Tossef. III, 4). Dem Patriarchen R. Judan wurde von einem Ducenar eine Schüssel voll Denare verehrt (j. I, 39b); andererseits hat R. Jonathan an einen heidnischen Hauptmann, der die Stadt besuchte, Geschenke gesandt (j. II, 41d). Zu vergleichen sind ferner die Berichte über das gute Verhältnis zwischen R. Judan und den Nichtjuden in Chamta di Geder (j. II, 40d; V, 45d). — Juden verdingten sich oft als Tagelöhner bei Heiden (Mi. V, 1 und Tossef. I, 3; j. IV, 43d). Es kam vor, daß sie gemeinsam einen Handel betrieben (Tossef. III, 17). Juden besuchten die fremden Märkte, besonders die von Tyrus, Ptolemais, Gaza und Botna (j. I, 39b); die Ansichten darüber, ob es recht sei, die heidnischen Vergnügungsstätten, wie Theater und Zirkus, zu besuchen, waren geteilt (bab. 18b; j. I, 18b). Interessant ist die im Talmud aufgeworfene Frage, ob die heidnischen Religionen nicht milder seien als die jüdische (j. I, 39a).

Beispiele

In bezug auf den Götzendienst selbst gab es keine Nachsicht. Der Abgott eines Heiden war unter allen Umständen zu jeglicher Benutzung verpönt, der eines Juden nur dann, wenn er bereits angebetet worden war (Mi. IV, 4). Das bloße Vorhandensein von Statuen in den verschiedenen Städten verursachte manchem Gelehrten Gewissenspein (j. III, 43a). Die Verheißung war, dereinst würden die Götzen selbst ihre Anbeter verlachen und die Herrschaft Gottes anerkennen (j. IV, 44a). Im 3. Jht. verschärfte sich übrigens auch der Gegensatz zu den Samaritanern, besonders in Caesarea (j. V, 44d). Aus derselben Zeit wird uns noch von götzendienerischen Juden berichtet, hauptsächlich von solchen, die, um Verfolgungen zu entgehen, heidnische Bräuche übten (j. V, 45a). Die Schilderungen des bab. Talmuds, die vor allem auf persische Verhältnisse Bezug nehmen, geben ein ähnliches Bild; wenn z. B. von der Stellung der Juden zum König Schabor erzählt wird (Ab. sar. 76b), von der Statue in der Synagoge in Nehardaa (43b), von dem Krieg in Nehardaa (70b), von Raba (65a) und von Bar-Scheschach.

Von wirtschaftsgeschichtlichem Interesse sind die Nachrichten über Vermögen, Güter und Schiffe der Patriarchenfamilie (j. V, 44d und II, 41d). Einen breiten Raum in dem Traktat A. nimmt das Verbot des Weins der Heiden ein, welche Frage wegen der sakralen Bedeutung des Weins besonders wichtig schien (s. hierüber ausführlich K. Kircher in den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten, IX, 2, 1910). Sehr zu beachten sind die Traktate Tertullians über Schauspiele und Götzendienst, die sachlich und auch im Geist dem Traktat A. sehr nahekommen.

R. Elieser der Große hatte keine Kopie des Traktates A. (s. Siddur Raschi XVI; Berliner, Beiträge zur Geschichte der Raschicommentare,

MGWJ 1887, S. 503.). Es gab auch einen apokryphen Traktat A., der aus vierhundert Kapiteln bestanden haben soll (s. Schalscheleth ha-Kabbala, ed. Amst., p. 2a).

Kommentare zu A.

Kommentare zu Traktat A. besitzen wir von R. Chananel b. Chuschiel, Raschi, R. Samuel b. Meir, Tossaf. des Samuel b. Salomo aus Falaise und des Elchanan b. Isaak aus Dampierre, Nachmanides, Jom Tob b. Abraham aus Sevilla, Jesaja di Trani, Nissim Gerundi; ferner noch mehrere handschriftliche (s. A. Freimann קונטרס המכריע השלם, p. VII f. und XIX, in תהלה לדוד, Berlin 1914, hebr. Teil 112, 124). Über die Gottheiten der Aegypter und Syrer (Apis, Serapis, Madbachos, Neith-Phre, Arneris und Isis) im Traktat A. vgl. S. Krauss in Semitic Studies in memory of Rev. Dr. Alex. Kohut, Berlin 1891, pp. 338–346; über die babylonischen und persischen Feste im jer. und bab. Talmud vgl. Alex. Kohut, Les Fêtes Persanes et Babyloniennes, in REJ XXIV, 1892, pp. 256–271.

Übersetzungen

Übersetzungen des Traktates A.: F. Chr. Ewald, Abodah Sarah oder der Götzendienst, Ein Traktat aus dem Talmud, 1856; H. Blaufuß, Römische Feste u. Feiertage n. d. Traktaten über fremden Dienst 1909; idem, Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst 1910; P. Krüger, Abodah Zarah übersetzt 1907; H. L. Strack, Aboda Zarah 1909; W. A. L. Elmsley, The Mishna on Idolatry ed. with translation, vocabulary and notes 1911.

M. G. A. M.

ABONY, Großgemeinde und Hauptort des Bezirks A. im Komitat Pest, Ungarn. Juden sind in A. seit 1756 ansässig. Die „Chewra Kadischa" wurde vor 1788 gegründet. Der erste Rabbiner der Gemeinde war R. Mose b. Jakob Pollak (Lichter); er stammte aus Böhmen und wirkte in A. 60 Jahre (1771–1830). 1822 wurde die Synagoge erbaut. 1863 fand in A. eine Rabbinerversammlung statt, die den Beschluß faßte, die österreichisch-ungarische Gemeinde כולל אב ואם in Jerusalem zu gründen (א = Österreich, ב = Böhmen, א = Ungarn, ם = Mähren). Von den Rabbinern, die in A. nach 1830 wirkten, sind u. a. zu nennen: Jakob Herzog (1836–1858), Verfasser der talmudischen Novellen „Peri Jaakob" (Ofen 1830); Chajim Reichman (1860–1865); Israel Kunstadt (1866–1881), Verfasser der Schrift „Luach Ereṣ", später Rabbiner in Großwardein und Radautz (1887); Dr. Béla Vajda, Verfasser der „Geschichte der Juden in A." später Rabbiner in Losoncz und Dr. Naftali Blumgrund (1901–1916), Verfasser einer Schrift über „Leben und Werke des Saadja Ibn Danan" in ungarischer Sprache, Preßburg 1900. Die jüdische Gemeinde A. zählte 1920 mit dem Rabbinatsbezirke 150 Steuerzahler.

Vajda, Az abonyi zsidók története 1896; *A. Singer,* Gesch. d. jüd. Gemeinden u. Rabbiner in Ungarn (Ms.).

W. L. S.

ABOT, erste Benediktion des Achtzehngebetes, so genannt wegen der in ihr enthaltenen Berufung auf die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob. Der Name A. findet sich bereits in Mi. R. H. IV, 5. Im Mittelalter nannte man die Benediktion vielfach auch „Magen", nach dem Schluß מגן אברהם. Insbesondere wurden die Einschaltungen der liturgischen Dichter in den Text der Benediktion A. „Magen" genannt. Der Anfang des Segensspruchs ist in Mech. zu Ex. 13, 3 zitiert, der Schluß im Talmud (Pes. 117b) erwähnt; ob der Schluß immer nur Abraham genannt, oder sich auf die drei Patriarchen bezogen hat (s. Magen Abot), läßt sich nicht mehr feststellen. Der Wortlaut des Segensspruchs ist in allen Riten ähnlich, doch weicht der palästinische Text (Elbogen 517) im zweiten Teile erheblich von den üblichen Texten ab; sie hat auch den hymnischen Charakter reiner gewahrt. Eine Häufung der Attribute Gottes über die biblische Wendung הגדול הגבור והנורא hinaus wird im Talmud (Ber. 33a; Meg. 25a; j. Ber. IX, 1) getadelt, woran Maimonides (im „More") seine für die jüdische Religionsphilosophie entscheidenden Gedanken über die göttlichen Attribute knüpft. An den zehn Bußtagen wird eine Bitte, mit זכרנו beginnend, eingeschoben, die aber späteren Ursprungs ist. Sie findet sich zwar schon im Siddur des R. Amram, wird aber noch von Hai Gaon abgelehnt. Maimonides kennt die Einschaltung nur als einen Brauch Einzelner; heute ist sie allgemein üblich.

Elbogen, Gottesd. 31, 43, 213; *Ozar ha-Tefillot,* ed. Wilna 1914.

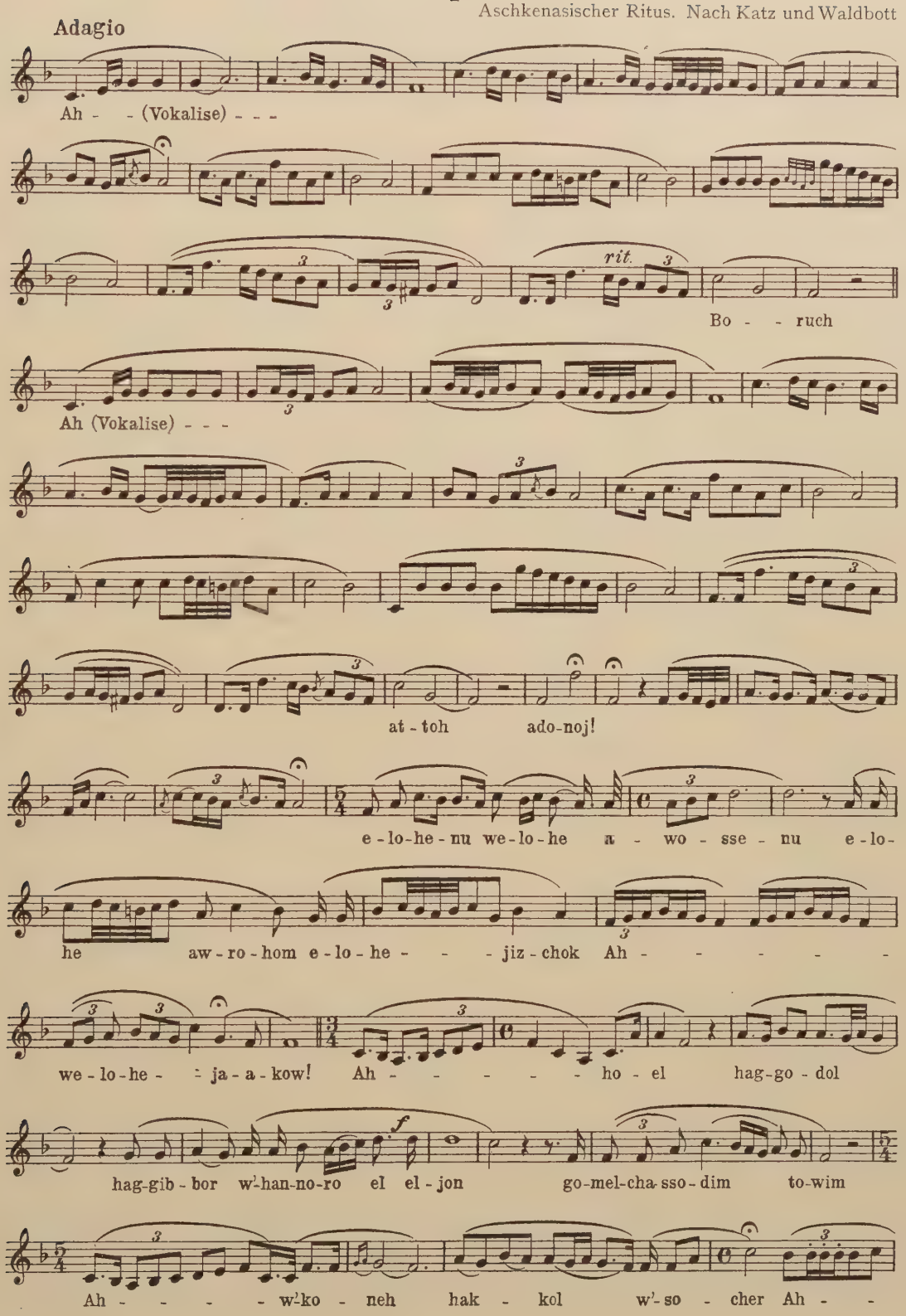
E.

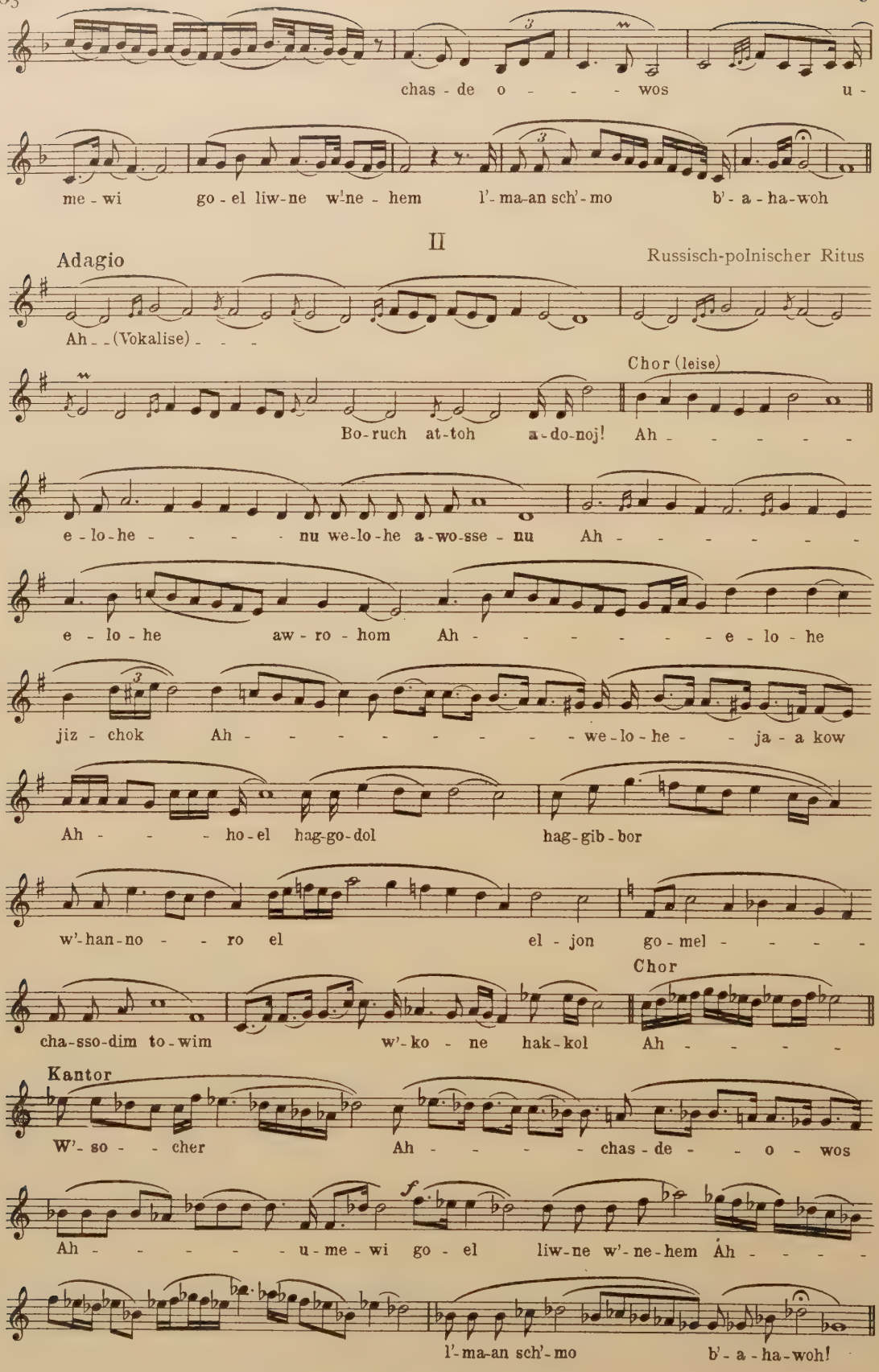
Abot (Melodie). Während die Abotweise an Wochentagen und im Morgengebet am Sabbat sich wenig hervorhebt, obgleich auch hier der Ton gehoben und die melodische Intention (besonders im polnisch-aschkenasischen Ritus) gesteigert ist, heben sich die A. bei „Geschem" und „Tal", am Mussaf der Hohen Feiertage sowie bei Neila auffällig von den sonstigen Rezitationen ab. Motive aller Klagen werden hier miteinander in Beziehung gebracht (Echa, Kol Nidre u. a.), bis zum feierlichen Abschluß, dessen übliche Rezitationsart vom Kol Nidre

ABOT

I

Aschkenasischer Ritus. Nach Katz und Waldbott




chas - de o - - - - wos u -
me - wi go - el liw - ne w'ne - hem l'- ma-an sch'- mo b'- a - ha - woh
II
Adagio
Russisch-polnischer Ritus
Ah - -(Vokalise) - - -
Chor (leise)
Bo-ruch at-toh a-do-noj! Ah - - - - - -
e - lo - he - - - - nu we-lo-he a-wo-sse - nu Ah - - - - - - -
e - lo - he aw - ro - hom Ah - - - - - - - e - lo - he
jiz - chok Ah - - - - - - - - - we-lo-he - - ja - a kow
Ah - - - ho-el hag-go-dol hag-gib-bor
w'-han-no - - ro el el - jon go - mel - - - -
Chor
cha-sso-dim to-wim w'-ko - ne hak-kol Ah - - - -
Kantor
W'- so - - cher Ah - - - - chas - de - - o - wos
f
Ah - - - - - u - me - wi go - el liw-ne w'-ne-hem Ah - - - -
l'-ma-an sch'- mo b'- a - ha-woh!

her bekannt ist. Bedeutsam sind die wortlosen melodischen Einleitungen der Abot, wie sie ähnlich nur noch vor dem Borchu der Hohen Feiertage üblich sind. — Die bekannten, im allgemeinen modernisierten Notenwerke haben die Vokalisation fast durchweg gestrichen. Nur David (Paris) behält sie teilweise bei; sonst sind die Notierungen der A. oft unklar, da das übliche freie Nebeneinander der Tonarten ausgeschaltet wird (vgl. Fassung I der Beilage, die zwar stilecht, aber dennoch durch viele Tonarten sich bewegt, so daß sie in G-dur anfängt und in Gesdur schließt); oft wird der Chor zu Hilfe genommen, wie bei Sulzer, David, Bachmann, Weintraub, Löwenstamm, Goldstein, der das Rezitativ auf die einfachste Linie bringt, u. a. — Die orientalischen Juden singen im Gegensatz zu den Aschkenasim die A. ziemlich unauffällig, besonders die orientalischen Sefardim (Idelsohn, Band 4, Nr. 225; ibid., die vorangehenden Nummern, etwa 198 usw.). Charakteristisch in allen A.-Melodien der Juden Europas ist jener spontane, schreckhafte Anruf des Gottesnamens, der fast immer durch die Oktave wiedergegeben wird. Bezeichnend dafür, daß von jeher die meditative Einleitung üblich gewesen sein muß, ist die Schlußnuance der beiden Worte „Boruch" und „attoh" in den A. der Hohen Feiertage. Bei Neila hat man gleich mit dem Anruf angefangen; daher wird die Anfangswendung auf der Quinte gebraucht.

Die Notenbeilage bringt unter I eine neue (aschkenasische) Fassung nach Katz und Waldbott, ergänzt nach mündlicher Mitteilung, unter II eine (russisch-polnische) Fassung von Naftali Saphierstein nach mündlicher Mitteilung.

A.E.–N. N.

ABOT (פרקי אבות, מסכת אבות, משנת חסידים), letzter Traktat der vierten Ordnung (Nesikin) des bab. Talmud und vorletzter in der Ordnung der Mischna. Der Traktat enthält Sprüche der bedeutendsten Träger und Übermittler der mündlichen Lehre; die Sprüche behandeln die Vorzüge der Tora, die geeignetste Art, sie zu lernen, die ethischen Pflichten, die mit dem Studium der Lehre verbunden sind, die Lebensführung und den Wandel der Gelehrten und ihrer Schüler, das Verhalten der Lehrer dem Volke gegenüber, dessen Wegweiser und Richter sie waren. Die hervorragendsten Männer wurden schon sehr früh „Väter der Welt" genannt (Sir., Genisa, Kap. 44); so auch Schammai und Hillel (Eduj. I, 4), R. Ismael und R. Akiba (j. R. H. I, 56d). (Auch die ältesten Kirchenlehrer wurden „Väter" genannt). Daher der Name des Traktates. Dem Inhalte nach zerfällt A. in vier Teile: 1. Wert, Pflicht, Ethik des Lehrens und Lernens (I, 2. 5; II, 2. 5–9 usw.); 2. Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler (I, 1. 4. 11; IV, 1 usw.); 3. das sittliche Verhalten der Gelehrten (I, 4. 12; 5, 7. 11 u. a. St.); 4. der Richter und die Parteien (I, 9. 18; IV, 7. 8 u. a. St.). In die Lehren dieser vier systematischen Hauptteile sind zahlreiche Aussprüche über allgemeine Morallehre eingereiht. A. ist mit den anderen Traktaten des Talmuds, deren wesentlicher Inhalt halachischer Natur ist, nicht zu vergleichen und zählte deshalb in den Lehrhäusern nicht zu den üblichen Gegenständen des Studiums, weshalb zahlreiche verschiedene Lesarten, speziell in Babylonien, entstanden (Vgl. Z. H. Chajes, Imre Bina). Im bab. Talmud werden die aus dem Traktate A. zitierten Stellen in den weitaus meisten Fällen nicht immer mit dem den mischnischen Ursprung kennzeichnenden Terminus תנן, sondern auch mit תניא oder תנא eingeleitet. Diese Stellen weichen auch in der sprachlichen Fassung oft von der des Traktats A. ab; anders im jer. Talmud. — Es gibt zur Mischna A. keine bab. und keine jer. Gemara. A. umfaßte ursprünglich fünf Abschnitte, zu denen später ein sechster hinzugefügt wurde, eine Baraita, A. im Inhalt verwandt, die den Titel קנין תורה führt. Diese Einteilung wird von manchen auf den Brauch, die einzelnen Abschnitte von A. an den Sabbaten zwischen Pessach und dem Wochenfeste zu lesen, zurückgeführt, weswegen auch in Safed die Sitte entstand, ein Kapitel aus dem Traktat Der. Er. Suta zu lesen, wenn sieben Sabbate zwischen diesen Festen lagen (Abudarham, Amst. 90b). Im 6. Abschnitt sind die Schwankungen der Lesarten noch erheblicher als in den übrigen Teilen von A. (vgl. ed. Strack). — Im ersten Abschnitt wird die Kette der Tradition von Mose bis Hillel und Schammai aufgezählt (die Ältesten, die Propheten und die Männer der Großen Synagoge werden natürlich nur als Gesamtheit genannt); dann folgen die Aussprüche von Hillel und Schammai, darauf die der einzelnen Mitglieder des hillelitischen Patriarchenhauses, dann wieder, bis II, 9, Aussprüche Hillels und — in absteigender Linie — R. Jochanan b. Sakkais usw. bis zu R. Tarfon. Daraus glaubte Hoffmann (Erste Mischna III) schließen zu dürfen, daß ursprünglich bloß eine Liste der hervorragendsten Lehrer vorhanden war, und daß man nach und nach bei jedem Lehrer den ausgezeichnetsten Ausspruch, der ihm zugeschrieben wurde, hinzufügte. Der dritte und vierte Abschnitt enthalten die Aussprüche der verschiedensten Tannaiten mehrerer Epochen in einem Zeitraum von vierhundertfünfzig Jahren, von Simeon dem Gerechten bis zum Abschlusse der

Mischna. Der fünfte Abschnitt trägt ein eigenes Gepräge. Alle in ihm enthaltenen Aussprüche stützen sich auf Zahlen, die Autoren werden fast durchweg nicht genannt. Da die Sentenzen von der achtzehnten Mischna des fünften Abschnitts an in Ab. R. N. nicht enthalten sind, so wird daraus gefolgert, daß sie eine spätere Ergänzung darstellen. Nicht nur als besonders bekannte Sprüche der größten Meister wurden die in A. enthaltenen Mischnajot kodifiziert, sondern durch ihren bedeutsamen sittlichen Gehalt ist A. zur Grundlage und zum Paradigma der Ethik des Judentums geworden. In ihrer eindrucksvollen Prägnanz gleichen manche ihrer Aussprüche denen der Prov. Ihr Schwerpunkt liegt in den Lehren der Menschenliebe, der Liebe zur Tora und der Gerechtigkeit. Nach Raba kann nur derjenige einen Gott und Menschen gefälligen Lebenswandel führen, der sich in die Lehren der A. versenkt hat (B. Kam. 30 a). Das regelmäßige Lesen dieses Traktates, dessen ursprünglicher Name משנת חסידים (Mischna der Frommen) lautete, wurde hauptsächlich zur Gewinnung der Ungebildeten für das Studium der Lehre angeordnet. In der Tat übte sein Inhalt stets eine große Anziehungskraft nicht nur auf die ganze jüdische Diaspora, sondern auch auf Nichtjuden aus. A. wurde in verschiedene Sprachen, vor allem ins Lateinische, die Sprache der christlichen Gelehrten des Mittelalters, übertragen. Außer den Kommentaren des Maimonides, Bartenora und Lippmann Heller sind noch zu erwähnen jene des Josef Ibn Aknin, des Schülers des Maimonides (ed. Bacher, Berlin 1910), des Menachem ha-Meiri (Wien 1854), des Simeon Duran (Livorno 1773 und 1785), „Midrasch Schemuel" von Di Uceda, viele Erklärungen Meir Abulafias enthaltend (Venedig 1579), ferner der Kommentar von Abravanel (Konstantinopel 1545), Chasde Abot von Isaak Jabez (ibid. 1583), Derech Chajim des Hohen Rabbi Löw aus Prag (Krakau 1589) und besonders der Kommentar des Elieser b. Nathan aus Mainz sowie der im Machsor Vitry 561–64. Es kommen noch viele hinzu, die aus späterer Zeit stammen. Von Übersetzungen sind zu nennen: lateinische von Paulus Fagius (Isny 1541), Sebastian Münster (Basel 1552), Di Aquino (Paris 1620), Taylor (London 1651); italienische von Isaak Scholem (mit hebräischen Lettern, Mantua 1588), Di Aquino (mit lateinischen Lettern, Paris 1629; spanische von Mose Belmonte (Amsterdam 1664); deutsche von Georg Heinrich Lehmann (Leipzig 1680, mit Anmerkungen). Auch ins Jüdisch-Deutsche wurde A. öfters übertragen (Krakau 1586 u. ö.). Bischoff hat nicht weniger als achtundsiebzig Übersetzungen aufgezählt (Krit. Gesch. d. Talm.-Übersetz. 45–53). A. ist auch in die Liturgie aufgenommen worden. — Schon R. Amram Gaon erwähnt, daß die Abschnitte im Sabbat-Mincha-Gottesdienste zitiert werden; im „Sefer ha-Pardes", Raschi zugeschrieben (§§ 4, 56, 73) und in „Schibbole ha-Leket" (Sab. § 127) wird dies im Namen des Sar Schalom Gaon gebracht. In Spanien wurde A. während des Samstag-Morgen-Gottesdienstes zitiert (Tur Orach Chajim 292). Verschiedene ähnliche Bräuche werden auch Zunz, Rit. 85 ff. aufgezählt. Von wissenschaftlichen Editionen des Traktates A. sind zu nennen: Charles Taylor „Sayings of the Jewish Fathers", Cambridge 1897 (hebr. u. engl.), Strack „Pirke Aboth", wo sämtliche Ausgaben genau aufgezählt werden. Charles hat sie in seine Sammlung „Aprokrypha and Pseudepigrapha" II aufgenommen.

Ch. Taylor, An appendix to the Sayings of the Fathers, Cambridge 1900; *R. Travers Herford*, Pirke Aboth, New York 1925; *Geiger*, Nachg. Schriften IV, 28 r ff.; *Frankel*, MGWJ 1852, 202 ff., 402 ff.; *Bacher*, MGWJ 1905–6; *M. Guttmann*, Deutsche Literaturzeitung 1927, Heft 17.

M. G.

ABOT DE-RABBI NATHAN (אבות דרבי נתן), der erste der sogenannten „kleinen Traktate", die in sämtlichen Ausgaben des bab. Talmud der Ordnung Nesikin, beigedruckt sind. A. führt verschiedene Titel: Massechet-, Mischnat-, Baraita-, Tossefta-, Agada de-R. Nathan, Perusch Rabbi Nathan und jeder Titel hat insofern Berechtigung, als er gewisse Züge des Traktats charakterisiert. A. wurde dem Tannaiten R. Nathan, der aus Babylonien stammte, zugeschrieben, weil er den Traktat mit einem Ausspruch einleitet (ähnlich wie Midr. Tanch. dem R. Tanchuma, Gen. r. dem R. Hoschaja usw.). — Über das Verhältnis von Traktat Abot zu A. ist folgendes zu bemerken: dem Redakteur der A. haben Pirke Abot in einer anderen Fassung vorgelegen, als sie auf uns gekommen sind. Folgende Unterschiede sind grundlegend: aussprüche der Pirke-Abot werden in veränderter, meistens erweiterter Form und in veränderter Reihenfolge angeführt; so die Reihenfolge der ersten Mischna von Abot, wo die drei Aussprüche der Männer der großen Synode erwähnt werden. Der Ausspruch Abtalions (I, 11) ist in Abot viel kürzer, ja lückenhaft. Die chronologische Reihenfolge (insbesondere die Folge der Tannaiten) ist in A. exakter als in Abot. In einer Reihe von Fällen werden in A. bei manchen Autoren ganz andere Aussprüche als in Abot tradiert, z. B. bei R. Chanina Segan ha-Kohanim (Ab. III, 2), Ben Asai (IV, 2). A. verweilt auch viel ausführlicher bei den Gründern der sadduzäischen Richtung und

den Mystikern. Die Erwähnung alles Gnostischen bzw. Häretischen wird in A. sorgfältig vermieden; nur Elischa b. Abuja wird in A. genannt. Aber ebenso wie Pirke Abot enthält A. auch Aussprüche über Moral, Ethik sowie Aussprüche Einzelner, von den Tannaiten bis auf die Amoräer. Schon im 12. Jht. war bekannt, daß es zwei verschiedene Texte der A. gibt, einen ausführlichen und einen gekürzten, und schon damals wurde (in dem sog. Kommentar Raschis zu Abot) zwischen einem palästinensischen und einem in Frankreich bekannten Text unterschieden. Die Amoräer hatten schon unseren Text von A. vor sich. Auch jetzt gibt es zwei voneinander abweichende Texte, einen kürzeren in einundvierzig und einen längeren in achtundvierzig Abschnitten. Während Ch. Horowitz annimmt, daß die eine Fassung den spanischen Juden, die andere den französischen angehört, weist Schechter wohl mit Recht die kürzere einer älteren, die längere einer jüngeren Zeit zu. Auch soll der kürzere in Palästina, der längere in Babylonien entstanden sein. Beide entstammen der ursprünglichen Fassung von A., die nicht auf uns gekommen ist; selbst in der zweiten Fassung fehlt manches Material, das die erste enthält; beide aber ermangeln mancher Teile, die der Urtext enthielt, was daraus hervorgeht, daß frühe Autoren Stellen der A. zitieren, die in beiden Texten fehlen. In dieser Hinsicht gleicht das Schicksal von A. dem des Pirke R. El. Trotz verwandten Inhalts weicht A. in Stil und Struktur vom Traktate A. ab. In beiden Traktaten werden Patriarchen nach Abschluß der Mischna und auch einige Amoräer erwähnt, ohne daß man wüßte, ob sie durch den Redaktor oder durch den Abschreiber später eingefügt wurden. Der erste Teil der A. enthält die Abfolge der Gelehrten und ihre Aussprüche; das Einteilungsprinzip des zweiten folgt bestimmten Zahlen: 10, 7, 6, 4, 3. — Rapoport hält Abot für eine gekürzte Fassung der A. im Stil der Mischna. Frankel sieht A. als eine Art Tossefta zu Abot an. Weiss setzt die Redaktion spät an, da der Begriff des „Olam katan" vorkommt; doch ist dieser alt und wird schon R. Josse ha-Gelili zugeschrieben. Hoffmann schließt sich Rapoport an. Schechter wagt keine Entscheidung hinsichtlich der Zeit der Redaktion. In MGWJ 1887, 374–83 wird die Redaktion von A. vor der des Talmud angesetzt, doch sei später noch viel hinzugefügt worden. Manche im Talmud mit תנו בשם ר' נתן eingeleiteten Abschnitte finden sich in A. A. ist den Amoräern der dritten Generation bekannt und muß also vorher redigiert gewesen sein. Schechter hat eine vollständige Liste sämtlicher Gelehrter bis Asarja de Rossi zusammengestellt, die diesen Traktat zitieren. Im British Museum findet sich ein Ms. eines Gelehrten aus England aus der Zeit vor der Vertreibung (vielleicht des Jom-Tob aus Bristol), das fast ein Drittel von A. enthält. Das Ms. ist für die Erforschung der A. sehr wertvoll. A. wurde immer den einzelnen Ausgaben des Talmuds beigedruckt. Außerdem ist A. als selbständiges Buch in mehreren Ausgaben mit verschiedenen Kommentaren veröffentlicht worden; textkritisch von S. Taussig, München 1872, von S. Schechter, Wien 1887 und Ch. Horowitz in בית עקד אגדות (1–3); mit lateinischer Übersetzung von S. Taylor unter dem Titel „Tractatus de Patribus Rabbi Nathan auctore in linguam Latinam translatus", London 1654; mit deutscher von Ch. Hillelson (Pollak) unter dem Titel: „Rabbi Nathans System der Ethik und Moral", Budapest 1905. Kommentare zu A. finden sich in folgenden Werken: 1. Abot ha-Rosch von R. Rachamim Nissim Isaak Palagi, Saloniki und Smyrna 1860–84; 2. Ahabat Chessed von R. Abraham b. Simson 1777; 3. Esor Elijahu von Elijahu ha-Kohen, Saloniki 1847; 4. Ben Abraham von Elijahu b. Abraham aus Deliatiz, 1833; 5. Binjan Jehoschua von Josua Falk, Dyhernfurth 1788; 6. Kisse Rachamim von Ch. J. D. Azulai, Ungwar 1868; 7. Magen Abot von Jomtob b. Mose Zahalon (Ms.); 8. Komm. von Elieser Lipman b. Menachem Mendel aus Zamosc, Zolkiew 1723; 9. Kommentar von Nathan b. Nechemja aus Lissa, Altona 1728; 10. Regel jeschara von Gedalja b. Israel Lipschütz, Dyhernfurth 1777; 11. Tumat Jescharim von Benjamin b. Abraham Motal.

Zunz, GV 186, 358; *Rapoport*, Ker. Chem. III, 166; VI, 98, 117; *Frankel*, Mischna 201; *idem*, MGWJ 1858, 419; Orient 1848, 822; *Milsahagi*, ראבי"ה 1835, Abschn. 6; *HB* XII, 75; *Weiß*, Dor II, 224; *Hoffmann*, Die erste Mischna; *Brill*, Jhrb. IX, 139; *Ezechiel Levi*, Bikkoret ha-Talmud 1863, S. 15; *H. Chajes*, Responsen 13; *Guttmann*, Mafteach I, 135; *Suwalski*, Kenesset ha-Gedola I, 91.

M. G. A. M.

ABRABALIA, JOSEF UND MOSE, Staatsmänner in Aragonien in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. Josef war Finanzminister König Pedros III. (1276–1285). Von Salomo Ibn Adret wurden sie als die „fürstlichen Brüder: die großen Führer R. Josef und R. Mose, die im Staatsdienst stehen", bezeichnet. Ein eigenartiger Vorfall hat ihnen einen Platz in der jüdischen Geschichte gesichert. In den letzten Regierungsjahren des Königs Jaime I. von Aragonien erschien am königlichen Hofe ein jüdischer Denunziant, der von verschiedenen Sei-

ten veranlaßt wurde, die Juden zu verleumden. Als dann im Jahre 1276 Pedro III. den Thron bestieg, ließ er die Vertreter der jüdischen Gemeinden vorladen, um sie über die Beschuldigungen, die der Denunziant gegen die Juden vorgebracht hatte, zu vernehmen. Josef A. verteidigte seine Stammesbrüder so überzeugend, daß der König den Verleumder den Juden zur Aburteilung übergab. Der Angeber wurde hierauf von einem jüdischen Gericht unter dem Vorsitz des R. Jona b. Josef Gerondi zum Tode verurteilt und um 1281 in Barcelona von den staatlichen Behörden hingerichtet. Nach dem Tode Josefs (nach Kaufmann etwa 1283) wurden die jüdischen Richter von den Verwandten des Angebers beschuldigt, das Todesurteil ohne gesetzliche Grundlage gefällt zu haben. Die Gemeinde Gerona wandte sich an Salomo Ben Adret um eine gutachtliche Äußerung, und dieser stellte im Einvernehmen mit angesehenen französischen Rabbinern und R. Meir von Rothenburg fest, daß das vom Gerichtskollegium gefällte Urteil durchaus begründet gewesen sei. Der Brief Salomo Ibn Adrets an die französischen Rabbiner und das Responsum R. Meirs wurden von D. Kaufmann in JQR VIII, 222 ff. veröffentlicht. — Ob der von Isaak b. Scheschet in einem Responsum erwähnte Mose A. mit dem Bruder Josefs identisch ist, wird bezweifelt. Der Name A. kommt auch sonst vor. Ein Don Samuel A. war Mitglied der 1418 zum Papst Martin V. entsandten Abordnung (Graetz VIII³, 60, 128). Ein Salomo A. lebte als Drucker in der ersten Hälfte des 16. Jhts. in Saloniki.

D. Kaufmann, JQR VIII, 222; *Cat. Bodl.* 9076.

J. N. S.

ABRABALIA, MOSE s. Abrabalia, Josef und Mose.

ABRABANEL, DAVID (auch Manuel Martinez Dormido genannt), Maranne, Gemeindeältester in London, lebte im 17. Jht. Er stammte aus Andalusien, war vermögend und hatte das Amt eines spanischen Zoll- und Steuereinnehmers inne. Von 1627 bis 1632 wurden A. und seine Familie von der Inquisition verfolgt. Sie wurden eingesperrt und gefoltert. Es gelang A. jedoch, nach Bordeaux zu entfliehen; sodann ging er nach Amsterdam und bekannte sich zum Judentum. Dort wurde er einer der „Ältesten" der Synagoge. Er trieb einen schwungvollen Handel mit Brasilien; als aber die Holländer im J. 1654 Pernambuco an die Portugiesen verloren, erlitt A. große Verluste und übersiedelte nach England. Es ist möglich, daß sein Schwager, Manasse b. Israel, ihn zu gleicher Zeit mit den Verhandlungen über die Wiederzulassung der Juden in England betraute. A. traf 1654 in London ein, wo er eine Petition an Cromwell überreichte, in der er um die Erlaubnis bat, in England wohnen zu dürfen, sowie um Intervention beim König von Portugal für die Wiedererstattung seiner Verluste in Brasilien ersuchte. In einer zweiten Petition bat er um Zulassung der Juden nach England. Cromwell nahm beide Petitionen günstig auf, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil A. ihm wichtige Dienste in Amsterdam erwiesen hatte, und richtete an den König von Portugal ein Schreiben zugunsten A.s, der sich in London niederließ und eine führende Stellung in der bald darauf entstandenen Gemeinde einnahm. Als David A. unterzeichnete er 1656 die Petition an Cromwell, ebenso die ersten Ascamot (Gemeindegesetze) im J. 1664. Er war der erste Vorsteher (Parnas) der Gemeinde „Schaar ha-Schamajim". Ein zeitgenössischer Engländer schildert ihn als den „obersten Herrn der Gemeinde, einen sehr reichen Kaufmann, einen großen, dunklen, grimmigen und strengen Mann", vor dem die Gemeindemitglieder „Ehrfurcht und Schrecken empfanden, wie Schuljungen vor ihrem Lehrer". Aus Anlaß eines Erpressungsversuches gegenüber der Gemeinde, der 1664 unter Karl II. vom Earl of Berkeshire unternommen wurde, richtete A. eine Petition an den König, der am 22. August 1664 die portugiesische Gemeinde seiner Gunst und seines Schutzes versicherte. A. starb 1667 und wurde auf dem ältesten portugiesischen Friedhof in London beigesetzt.

D. Bueno de Mesquita, The Historical Associations of the Ancient Burial-Ground of the Sephardi Jews, Transact. Jew. Hist. Soc. X (1924), p. 51, 235–237; *M. Gaster*, History of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews, p. 3–5; *Transact. Jew. Hist. Soc.* III, p. 88–93.

W.

ABRACADABRA, auch Abrakadabra, heute Bezeichnung für sinnloses Wortgeklingel, war ursprünglich ein Zauberwort oder eine Zauberformel, die als Beschwörungsmittel gegen Krankheit, speziell gegen Wechselfieber gebraucht wurde. Zur Bekämpfung der Krankheit ließ man den Patienten ein Amulett mit der Aufschrift dieser Formel auf dem Halse oder der Brust tragen. Das Wort wurde in elf Zeilen in Form eines gleichseitigen Schriftdreiecks wie folgt ausgeschrieben:

A B R A C A D A B R A
A B R A C A D A B R
A B R A C A D A B
A B R A C A D A
A B R A C A D
A B R A C A
A B R A C
A B R A
A B R
A B
A

Es kommen auch andere Schreibweisen vor, z. B. in 6 Zeilen mit Abnahme von je 2 Buchstaben in jeder Zeile. Zuerst wurde diese Formel vom gelehrten Römer und Hofmedicus Qu. Serenus Sammonicus (200 p.) in seinem Lehrgedicht „De Medicina Praecepta" als Mittel gegen alle Krankheiten empfohlen.

Das Wort A. hat verschiedene Interpretierungen erfahren, je nach den Buchstaben des gebrauchten Alphabets. Unter gleichzeitiger Verwendung hebräischer und griechischer Buchstaben gaben ihm die christlichen Mystiker folgende Auslegung:

ABRA (אבר"ה) = אב בן רוח הקודש
CAD = Σωτηρία Ἀπὸ Δόξης
ABRA (אבר"ה) = אב בן רוח הקודש

Das soll bedeuten: Rettung, ausgehend vom (mittlere Linie) Vater, Sohn und Heiligen Geist (obere und untere Linie; Hoefer I, p. 236, Anm.). Diese Deutung beweist, daß auch ein hebräisches A. existierte. Es wurde auch versucht, obgleich mit wenig Glück, die Etymologie dieses Wortes aus der hebräischen Sprache zu erklären. King (The Gnostics, p. 317) leitet es, nach Geiger, von ha-beracha (הברכה = der Segen) und dabber (דבר = sprich) ab. Barzilai (Gli Abraxas, p. 12–13) macht daraus: אברה־כת, die Gruppe d. Geflügelten (אברה = Flügel, כת = Gruppe), d. h. der Engel, indem er es mit Abraxas (s. d.) in Zusammenhang bringt. Haben auch diese Erklärungen wenig Wahrscheinlichkeit für sich (bezüglich der ersteren s. Kraus, Realencykl. d. christl. Altertümer p. 7), so deutet doch manches darauf hin, daß A. jüdischen Ursprungs ist. Es gibt drei Möglichkeiten für die hebräische Transkription dieses Wortes: 1. אברא־קד־אברא, wobei der Zahlenwert des Wortes dem Zahlenwert von קדחת (Fieber) gleichkommt, 2. אברה־קד־אברה; die oben angeführte Auslegung der christlichen Mystiker spricht dafür, daß im Hebräischen Abra mit ה geschrieben wurde; 3. אברה־כת־אברה (nach Barzilai), wobei aber אברה nicht Flügel bedeutet, sondern den Namen eines Geistes, Engels oder Dämons darstellt. Vielleicht ist unter אברה der Namen des Engels einer bestimmten Jahreszeit zu verstehen, denn wir finden im Buche Rasiel (ס' רזיאל המלאך, Ed. Jozefow 1873, S. 8b) als Namen eines Engels des zweiten Kreislaufes (תקופה), wenn auch nicht אברה, so doch אברהו"ן (Abrahun). Die Buchstaben אבר (Abr) finden sich auch in den Namen der Engel אברכי"אל (Abrachiel; ibid., S. 56b) und אברי"ה (Abrajah; ibid., S. 65a). Vielleicht ist auch statt אבר"א (Engelname, ibid., S. 56a) אבר"א (Abra) zu lesen. Es ist aber auch möglich, daß A. eine Korruption von: אברך ד' אברך „ich segne Gott, ich segne" (in Anlehnung an Ps. 26, 12) ist, indem im Laufe der Zeit die drei Worte zu einem zusammengezogen wurden, wobei der Abbreviationsstrich vom ד' und das letzte ך weggelassen worden sind.

Auch die Schreibweise von A. (Wiederholung des Zauberwortes mit Abnahme von je einem Buchstaben bis zur Erschöpfung des Wortes) wurde bei den Juden für andere Zauberworte praktiziert. So wird bereits im Talmud (Ab. Sar. 12b; Pes. 112a) folgende Beschwörungsformel gegen den Dämon der Blindheit שברירי (Schabriri) empfohlen: N., Sohn der N., es sprach zu dir deine Mutter: hüte dich vor

ש ב ר י ר י = Sch(a) b r i r i
ב ר י ר י = b r i r i
ר י ר י = r i r i
י ר י = i r i
ר י = r i

Auch im obengenannten Buche Rasiel werden verschiedene Zauberformeln in dieser Schreibweise angeführt, u. a. ein Gottesname מאברית (Mabrit), in dem also die Buchstaben אבר (Abr) vorkommen, und der so ausgeschrieben wird: מאברית, אבריה, ברית, ריה, יה, ת = Mabrit, Abrit, brit, rit, it, t (Rasiel, S. 55a und 65).

Eine Korruption von A. bildet wahrscheinlich das Zauberwort Ablanathalba od. Ablanathanalba, das auf Jaspisgemmen, die als Talismane dienten, in derselben Form wie A. eingraviert, gefunden worden ist. Die Ableitung des Wortes vom Hebräisch-Aramäischen: אב לן את (Du bist unser Vater) hat sehr wenig für sich. Das Buch Rasiel führt übrigens als Namen eines Engels des zweiten Kreislaufes auch נתלב"א (Natalba) an (ibid., S. 6b). Erwähnt sei noch, daß A. in jüdischen Kreisen auch mit ע gelesen und folgendermaßen gedeutet wurde: עברה קד'(חת) עברה (vorüber ist das Fieber, vorüber).

G. Barzilai, Gli Abraxas, Trieste 1873; *C. W. King*, The Gnostics and their remains, London 1887; *F. Hoefer*, Histoire de la chimie, Paris 1886, I; *E. Bischoff*, Die Elemente der Kabbala 1920, II.

K. B. S.

ABRAHAM, der Urvater des Volkes Israel, die zentrale Figur der Erzvätererzählungen der Genesis.

Die biblischen Berichte

Neben dem Hauptbericht über A. in Gen. 11,26–25,11 sind biblische Überlieferungen über A. auch an anderen Stellen des Hexateuchs und auch außerhalb des Hexateuchs enthalten.

Im Hauptberichte erscheint A., zunächst unter dem Namen Abram, als erstgeborener Sohn Terachs, des neunten Nachkommens Noahs durch Sem. Aus Ur, in Chaldäa, mit seinem Vater nach Charan in Mesopotamien ausgewandert, verläßt A., 75 Jahre alt und kinderlos, sein Vaterhaus auf Befehl Gottes, der ihm verspricht, ihn zum Stammvater eines großen Volkes

zu machen und zum Segen aller Geschlechter der Erde werden zu lassen. Aus Charan begibt sich A. mit seiner Frau Sarai, seinem Neffen Lot und vielen Angehörigen in das Land Kanaan, das Gott ihm in Sichem als Besitz seiner Nachkommenschaft verheißt. In Kanaan lebt er als halbnomadischer Stammfürst und Herdenbesitzer, schließt oft Bündnisse und Verträge mit den Einwohnern, erscheint aber selten als Krieger. Religiös hat er mit den Kanaanäern nichts Gemeinsames, sondern weilt unter ihnen als der Verkünder eines neuen Gottesglaubens. An mehreren Stellen (in Sichem, bei Bethel, in Hebron) erbaut er Gott Altäre und begründet so seinen Kult an den betreffenden Stätten. Viele schwere Prüfungen soll er aber überstehen. Während einer Hungersnot weilt er eine Zeitlang in Ägypten. Er fürchtet von den Ägyptern erschlagen zu werden, wenn sie die Schönheit seines Weibes Sarai gewahren würden, und gibt daher sein Weib als seine Schwester aus. Der König von Ägypten nimmt sie jedoch zu sich und entschädigt A. durch reiche Geschenke. Gott straft aber den Pharao mit schweren Plagen, bis er A. sein Weib zurückgibt. (Eine parallele Erzählung berichtet an anderer Stelle dasselbe von Abimelech, dem König von Gerar, dem gegenüber A. seine Frau ebenfalls als seine Schwester ausgegeben hatte.) Nach Kanaan zurückgekehrt, trennt er sich von Lot, um Streit um die Weideplätze zu vermeiden; Lot zieht nach der Jordanebene, A. bleibt in Kanaan. Als Lot von Kedorlaomer, dem König von Elam, und dessen Verbündeten auf seinem Feldzug in Palästina gefangen genommen wird, befreit A. ihn mit Waffengewalt und verfolgt Kedorlaomer bis Choba, nördlich von Damaskus. Malkizedek, der Priesterfürst von Jerusalem, segnet ihn bei seiner Rückkehr, und A. gibt ihm den Zehnten von all seiner Habe. Um diese Zeit wird A. eine Offenbarung zuteil: in einer Vision erscheint ihm Jhwh und verkündet ihm die ägyptische Knechtschaft, den Auszug aus Ägypten und die Besitznahme Kanaans. Die ihm zuteil gewordenen göttlichen Verheißungen, als deren Zeichen Gott seinen Namen Abram in A. und den seiner Frau in Sara ändert und den Brauch der Beschneidung einsetzt, bleiben viele Jahre hindurch unverwirklicht. Eine ägyptische Sklavin, Hagar, gebar ihm einen Sohn Ismael, als er 86 Jahre alt ist. Bei den Terebinthen Mamres in Hebron verheißt Gott ihm nochmals einen Sohn von Sara; danach verkündet er ihm die Zerstörung von Sodom und Gomorra. Beim Untergang dieser Städte wird nur Lot, der dort lebte, gerettet. Erst mit der Geburt Isaaks, des Erbsohnes, fünfundzwanzig Jahre nach der Einwanderung in Kanaan, beginnt die Verwirklichung der Verheißungen. A. übersteht auch die schwerste aller Prüfungen, indem er dem an ihn ergangenen Befehl Gottes, seinen heißersehnten Sohn zu opfern, in unerschütterlichem Gottvertrauen Folge zu leisten bereit ist. Bald darauf stirbt Sara in hohem Alter zu Hebron, und A. kauft von dem Hettiter Efron die Höhle Machpela als Erbbegräbnis für sein Geschlecht. A. nimmt nochmals ein Weib, Ketura; diese schenkt ihm sechs Söhne. Diese werden die Stammväter zahlreicher Völker, darunter der Midianiter und Sabäer. Im Alter von 175 Jahren stirbt A. und wird in der Höhle Machpela begraben. Von Isaak, dem Erwählten

Ausschnitt aus dem Verzeichnis der von Pharao Schoschenk eroberten Städte (auf der Südmauer des Tempels von Karnak) mit dem Ortsnamen „Das Feld Abrams"

von den Söhnen A.s, werden zwei Söhne erzeugt, und von Jakob, dem Erwählten unter diesen zwei Söhnen Isaaks, stammt das Volk Israel. So wird A. zum Urvater des Volkes Israel.

An anderen Stellen des Hexateuchs wird A. noch mehrmals erwähnt, und zwar als Erkenner und Bekenner Gottes, der daher „A.s Gott" heißt (Gen. 26, 24; 28, 13; 31, 42. 53; 32, 10; Ex. 3, 6. 15-16; 4, 5), als treuer Beobachter der Befehle Gottes (Gen. 26, 5), als Gottes Diener (Gen. 26, 24; 32, 13; Deut. 9, 27), dem Gott erschien (Ex. 6, 3), mit dem Gott seinen Bund schloß (Gen. 26, 4; Ex. 2, 24; 32, 13; Lev. 26, 42; Deut. 29, 12) und dem die göttliche Verheißung des Besitzes des Landes zuteil wurde (Gen. 26, 4; 35, 12; Ex. 6, 4. 8; 32, 13; 33, 1; Num. 32, 11; Deut. 1, 8; 6, 10; 9, 5; 30, 20; 34, 4). Die von

ihm gegrabenen Brunnen und die von ihm erworbene Machpelahöhle, in der er begraben wurde, werden mehrmals erwähnt (Gen. 26, 18; 49, 30–32; 50, 13). Seine Geschichte wird in Jos. 24, 2–3 kurz skizziert, mit ausdrücklicher Hervorhebung der Tatsache, daß seine Väter jenseits des Euphrats heidnische Götter verehrten.

Szenen aus dem Leben Abrahams
Aus der Machsor-Handschrift der Leipziger Universitätsbibl. (14. Jht.)
Links: Nimrod thronend. Rechts: Rettung Abrahams aus dem Kalkofen
(Mit Genehmigung des Rimon-Verlages, Berlin-London)

Außerhalb des Hexateuchs wird A. in folgenden Zusammenhängen erwähnt: A.s Gott (I. Kön. 18, 36; Ps. 47, 10; I. Chr. 29, 18; II. Chr. 30, 6); Gottes Bund mit ihm (II. Kö. 13, 23; Ps. 105, 9, 42; I. Chr. 16, 16); A. als Diener Gottes (Ps. 105, 6, 42); als Freund Gottes (Jes. 41, 8; II. Chr. 20, 7); A. von Gott erlöst (Jes. 29, 22); A. als Israels Urvater (Jes. 51, 2; 63, 16); und zwar als einziger Urvater (Jes. 51, 2; Ez. 33, 24); Israel als A.s Same (Jes. 41, 2; Jer. 33, 26; Ps. 105, 6; II. Chr. 20, 7). Einmal wird sein Name wohl zur Bezeichnung des Volkes gebraucht (Micha 7, 20); seine und seiner Nachkommen Genealogie wird in I. Chr. 1, 27 ff. dargelegt, seine Geschichte in großen Zügen in Nech. 9, 7–8 geschildert.

Außerbiblische Überlieferungen

Wahrscheinlich erzählte die alte Überlieferung über A. weit mehr, als wir heute in den oben angeführten biblischen Texten finden; viele in ihnen enthaltene Andeutungen lassen vermuten, daß nicht alle über ihn vorhanden gewesenen Erzählungen in die erhaltenen alten Bücher aufgenommen wurden. Vielleicht ist etwas von jenen Überlieferungen noch heute in den Nachrichten enthalten, die wir über A. in den Apokryphen, im Neuen Testament und in der rabbinischen Literatur finden. — Die Inschrift des Pharao Schoschenk über seinen Zug nach Palästina in Rechabeams Zeit nennt unter den von ihm eroberten Örtlichkeiten „p'hkr 'brm", d. h. das Feld Abrams. Es ist anzunehmen, daß dieser Name mit dem des Patriarchen A. identisch ist; demnach hätten wir hier eine im 10. Jht. urkundlich bezeugte Überlieferung über einen ihm zugeschriebenen Erdbesitz; vielleicht war es dasselbe Feld in der Nähe von Hebron, wo die Terebinthen Mamres, die in Verbindung mit A. in der Genesis erwähnten heiligen Bäume, standen.

M. S. U. C.

A. in Talmud und Midrasch.

A. wurde im Jahre 1948 der Weltära (nach R. Elieser im Tischri, nach R. Josua im Nissan, R. H. 10 b f.) geboren (Seder Olam, Kap. 1). 20 Geschlechter waren seit Adam, 10 Geschlechter seit Noah vergangen (Ab. V, 2). Seine Mutter hieß Amatlai, Tochter des Karnabo (B. Bat. 91 a). Sein Vater Terach, Sohn des Nachor, war der

Feldherr Nimrods (Sefer ha-Jaschar). Ohne Anleitung eines Lehrers forschte A. ununterbrochen nach der Wahrheit, bis ihm die Erkenntnis zuteil wurde, daß es einen Gott gibt, der die Welt erschaffen hat (Gen. r. 61,1). — Nimrod, der sich selbst für einen Gott hielt, las einst in den Sternen, es würde ein Mann geboren werden, der ihm entgegentreten und ihn entthronen werde. Er ließ deshalb sämtliche schwangeren Frauen einschließen und alle männlichen Kinder bei der Geburt töten. Amatlai verbarg ihren Zustand selbst vor Terach und gebar A. in einer Höhle (Bet ha-Midrasch, ed. Jellinek I, 25). Mit allen Mitteln versuchte A., seine Zeitgenossen vom Götzendienste fernzuhalten (Sed. Elijahu r. 5). Wegen seines Kampfes gegen den Götzendienst war er 10 Jahre im Gewahrsam (B. Bat. 91a) und wurde schließlich von Nimrod in einen Kalkofen geworfen (Pes. 118a), nahm aber keinen Schaden. Um dieses Wunders willen schenkte ihm der König seinen Sklaven Elieser (Pirke R. El., Kap. 16). A. war ein Schüler Sems, von dem er u. a. die Berechnung der Schaltjahre erlernte (ibid., Kap. 5). — Mit 25 Jahren (Sed. Elijahu r. 18; vgl. Sajit Raanan zu Jalk. Gen. 15, 18) heiratete er Sarai, die mit Jiska, der Tochter seines Bruders Haran, identifiziert wird (Meg. 14a). — An der Sünde der Generation, die den Turm zu Babel baute, hatte A. keinen Anteil (Ab. Sar. 18bf.). Amrafel, den A. besiegte, war kein anderer als Nimrod (Erub. 53a); der Flüchtling, der ihm die Gefangennahme Lots mitteilte, war Og, König von Baschan (Gen. r. 42, 8). Durch den selbstlosen Verzicht auf seinen Beuteanteil nach dem Sieg über die Könige heiligte A. den Gottesnamen (Sed. Elijahu r. 25). Als Malki-Zedek, der König von Schalem, zuerst A. segnete und erst danach Gott pries (Gen. 14, 19–20), wurde ihm die Priesterwürde entzogen und A. verliehen (Ned. 32b). Im Schmerz über seine Kinderlosigkeit berief sich A. Gott gegenüber auf seine Frömmigkeit; Gott sicherte ihm Nachkommenschaft zu (Gen. r. 44, 5). Doch glaubte A. auf Grund der Konstellation der Sterne (er wird als hervorragender Astrolog geschildert), daß ihm keine Kinder beschieden sein würden. Da tadelte ihn Gott wegen seiner astrologischen Untersuchungen, denn das Schicksal Israels sei nicht von den Gestirnen abhängig (אין מזל לישראל, Sab. 156a). Beim „Bund zwischen den Fleischstücken" war A. 70 Jahre alt. In Charan, wohin er dann übersiedelte, erschien ihm Gott in einer Pessachnacht und zeigte ihm die vier Weltreiche, denen Israel einst im Exil dienstbar sein sollte (Pirke R. El., Kap. 28).

Geburt und Jugend

A.s Kämpfe; Bund mit Gott

A. fand Gefallen an Kanaan, da es ihm für den Ackerbau geeignet schien; am Stufengang von Tyrus (an der Grenze Palästinas) stehend und die emsige Tätigkeit der Landleute beobachtend, sprach er: „O daß ich auch Anteil an diesem Land hätte" (Gen. r. 10). Gott schickte A. auf die Wanderung, um allen Völkern seine hervorragenden Eigenschaften kundzutun (vgl. das Gleichnis von dem in die Ecke gestellten und verschlossenen Balsamfläschchen, ibid. 39, 2).

Die erste Versuchung in Kanaan war die Hungersnot, die A. zwang, zeitweise nach Ägypten auszuwandern. Größer war die Gefahr, die ihm infolge der Schönheit seiner Frau drohte. „Nirgends in Mesopotamien", sprach er zu ihr, „sind wir einer Frau begegnet, die an Schönheit dir gleich wäre. Sind wir in Ägypten angelangt, wo die Menschen schwarz und häßlich sind, mußt du sagen, du seiest meine Schwester" (ibid. 40, 4). Auf das Verhalten A.s dem Pharao gegenüber wird die Versklavung seiner Nachkommen zurückgeführt (R. Josua b. Levi, Sota 46b). Nachmanides (zu Gen. 12, 2) tadelt A. wegen der Gefahr, in die er seine Frau brachte, und erklärt die ägyptische Knechtschaft als Strafe für diese Handlung. A. nannte Lot seinen Bruder, weil er ihm ähnlich sah (Gen. r. 41, 7). Der Streit der Hirten A.s mit denjenigen Lots war ein Streit um ethische Grundsätze. A. ließ sein Vieh nicht auf fremden Äckern weiden, im Gegensatz zu Lot und daraus entstanden Zwistigkeiten, die zur Trennung führten. Solange A. mit Lot zusammen wanderte, erschien ihm Gott nicht (Tanch., Wajeze 10). — Wegen der Verbindung mit Hagar, die nach dem Midrasch eine Tochter Pharaos war (Gen. r. 45, 2), wird A. getadelt, obwohl er nur den Wunsch der Sara erfüllte (Gen. r. 71, 7; Jalk., Wajescheb).

Lot und Hagar

Die Beschneidung war die dritte Versuchung, die an A. herangetreten war (Pirke R. El., Kap. 29). Die Umwandlung des Namens Abram in Abraham deutet der Talmud, in dem er die einzelnen Buchstaben der Worte אב המון auslegt: zum Vater, zum Auserwählten, zum Liebling, zum König, zum Mächtigsten, zum Treuesten aller Nationen habe ich dich eingesetzt (Sab. 105a). Er gilt von nun an als Stammvater sämtlicher Nationen, weswegen auch Proselyten Erstlinge darbringen und hierbei vorschriftsmäßig den Satz lesen dürfen: „Das Land, das du unseren Vorfahren gegeben hast" (R. Jehuda, j. Bik. I, 64a). — Die Offenbarung in Elone Mamre ward A. wenige Tage nach der Beschneidung zuteil. Der eine der drei Engel, die ihn besuchten, war Michael, der zweite Ga-

Beschneidung; Namensänderung; Erscheinung der Engel

Abraham und die drei Engel
(aus der Amsterdamer Haggada)

briel, der dritte Rafael. Michael sollte der Sara die Geburt eines Sohnes ankündigen, Rafael A. heilen, und Gabriel Sodom und Gomorra zerstören (B. Mez. 86b). Sie verhielten sich während ihres Aufenthaltes bei A. wie Sterbliche, und erkundigten sich bei A. nach dem Ergehen seiner Frau, bei ihr nach dem Befinden A.s (Gen. r. 48, 16).

Eingehende Behandlung findet in der Exegese die Fürbitte A.s für Sodom und Gomorra. A. sprach zum Herrn: Du hast geschworen, keine Sintflut mehr über die Erde zu bringen. Nun willst du nicht durch eine Wasserflut, wohl aber durch Feuer die Städte zerstören. Weswegen setzest du dich über den Sinn deines Schwurs hinweg? . . . Willst du die Welt erhalten, so verzichte auf das strenge Recht; ist es dir aber nur um dieses zu tun, so kann die Welt nicht bestehen. Wie willst du denn den Strick an beiden Enden anfassen? (Gen. r. 39, 6; 49, 20). Nach einem andern Midr. habe A. Gott auf den Unterschied zwischen irdischem und göttlichem Urteilsspruch hingewiesen; da dieser unumstößlich sei, sollte Gott selbst kein Recht sprechen (ibid. 49, 19). — Die Engel, die A. mittags verlassen hatten, trafen in Sodom erst am Abend ein, weil sie Mitleid mit Sodom hatten und hofften, A. würde in seiner Unterredung mit Gott doch etwas Triftiges zur Rettung der sündigen Stadt vorbringen (ibid. 50, 1). Lot wurde durch das Verdienst A.s gerettet (ibid. 50, 10). Als A. von der Blutschande Lots hörte, verlegte er seinen Wohnsitz und traf nie mehr mit ihm zusammen (ibid. 52, 5).

Fürbitte für Sodom; Rettung Lots

Als A. den Bund mit Abimelech schloß, sprachen die Engel zu Gott: „Der einzige Mensch, den du auserwählt hast, hat einen Bund mit den Heiden geschlossen." Darauf antwortete Gott: „Ich habe A. zu hundert Jahren einen Sohn geschenkt und werde ihm jetzt gebieten, ihn mir zum Opfer darzubringen. Tut er es, so hat jener Bund mit den Heiden keinerlei Bedeutung; tut er es aber nicht, so habt ihr mit eurer Anklage recht" (Elijahu r.). Der Bund mit Abimelech war Gott nicht wohlgefällig, weil er nur von seiten A.s beachtet wurde. Gott sprach zu A.: „Gegen meinen Willen hast du Abimelech sieben Schafe gegeben. Deswegen sollen sieben Geschlechter von deinen Nachkommen dahingehen, bevor sie Ruhe finden; deshalb sollen sieben hervorragende Israeliten durch die Philister getötet werden (Chofni, Pinechas, Simson, Saul und drei seiner Söhne); deshalb sollen sieben heilige Stätten von den Heiden zerstört werden (die Stiftshütte, die Heiligtümer in Gilgal, Nob, Gibeon und Silo und die beiden Tempel in Jerusalem), und die Bundeslade sieben Monate bei den Philistern verbleiben (Gen. r. 54, 5).

A. und Abimelech

Von den beiden Söhnen A.s nimmt Isaak eine Vorzugsstellung ein. Als Isaak entwöhnt wurde, höhnten die Völker: „Ein Greis und eine Greisin haben einen Findling von der Straße aufgelesen, sagen, er sei ihr Sohn, und veranstalten noch ein großes Festmahl." A. lud deshalb die angesehensten Zeitgenossen ein, Sara deren Frauen, und sie stillte in deren Gegenwart auch andere Säuglinge. Die außerordentliche Ähnlichkeit Isaaks mit A. zwang alle zu dem Geständnis, daß er wirklich A.s Sohn sei (B. Mez. 87a; Gen. r. 53, 10). A. achtete den Wunsch der Sara und entfernte Ismael aus seinem Hause. Gott billigte die Vertreibung Ismaels, weil dieser mit seinem ungezügelten Wesen dem frommen Isaak ein verderbliches Beispiel hätte geben können (Ex. r. 1, 1). Der Auftrag zur Opferung Isaaks, die schwerste Prüfung, wurde A. noch zu Lebzeiten Saras zuteil. Diese starb vor Schreck und Gram, noch bevor sie von der glücklichen Errettung erfahren konnte (Gen. r. 58, 5).

Isaak und Ismael; Opferung Isaaks

Die Höhle Machpela wählte A. als Erbbegräbnis, weil er einst das junge, für das Mahl der Engel bestimmte Rind, das ihm entlaufen war, in dieser Höhle wiederfand, in der Adam und Eva im Todesschlaf ruhten, mit brennenden Kerzen zu Häupten ihrer Lagerstätte. Ein Wohlgeruch erfüllte die Höhle, und A. beschloß, diesen heiligen Ort als Erbbe-

Die Höhle Machpela

gräbnis zu erwerben (Pirke R. El. 37). Die Machpela kaufte er von den Hettitern, deren Hauptstadt, das alte Jerusalem, Jebus hieß (deswegen nannten sie sich Jebusiter). Sie überließen A. die Höhle erst nachdem er geschworen hatte, daß seine Nachkommen einst bei der Eroberung des Landes ihre Hauptstadt Jebus nicht gegen den Willen der Bewohner erstürmen würden. Die Jebusiter überließen darauf A. die Höhle, errichteten aber in ihrer Stadt eherne Tafeln, auf denen der Schwur A.s eingegraben war. Als die Israeliten später in Palästina eindrangen, konnten sie Jebus, im Hinblick auf A.s Schwur, nicht gewaltsam in Besitz nehmen (ibid.). Die endgültige Eroberung erfolgte erst unter König David. — A. war der erste Mensch, der sichtbare Merkmale des Alters aufwies; er selbst hatte Gott darum gebeten, damit man Isaak nicht ständig mit ihm verwechsle (Sanh. 107b).

A. als Greis; seine zweite Ehe; Versuchungen

Nach Isaaks Vermählung heiratete A. Ketura (nach Rab Jehuda, Gen. r. 61, ist diese mit Hagar identisch, die A. zum zweitenmal heiratete) und gab damit ein Beispiel, daß man zuerst die erwachsenen Kinder verheiraten müsse, bevor man eine zweite Ehe eingeht (Gen. r. 60, 16). — Nach der rabbinischen Tradition traten an A. zehn Versuchungen heran (sie sind fast alle im Text erwähnt). Gottes Segen wurde ihm in vollem Maße zuteil, nachdem er diese zehn Versuchungen heldenhaft bestanden hatte (Num. r. 15, 9).

A.s Tod; sein hohes Ansehen

A. starb in glücklichem Alter (שיבה טובה), ein Vorzug, der nur noch Gideon und David zuteil ward (Gen. r. 62, 6). Alle Völker beklagten seinen Tod und sprachen: „Wehe der Welt, die ihren Führer verloren hat; wehe dem Schiff, dessen Steuermann dahin ist“ (B. Bat. 91a). Er hätte, wie Isaak, hundertundachtzig Jahre alt werden sollen; doch starb er fünf Jahre früher, um nicht die Entartung seines Enkels Esau miterleben zu müssen (Gen. r. 63, 16).

Von den vielen Namen und Bezeichnungen, die die Tradition A. beilegt, seien folgende erwähnt: „Gottes Liebling“ (Num. r. 16, 3; Sifre Deut. 6, 5 u. ö.), „Der Eine, Einzige“ (Gen. r. 80, 1), „Etan ha-Esrachi“ (Lev. r. 9, 1), „Der Vollkommene“ (Mak. 24a), „Der Gewaltige unter den Riesen“ (M. Sofer. 21, 9), „Das Licht aus dem Osten“ (Gen. r. 2, 3), „Der Erlesene“ (Ab. R. N.), „Die herrliche Frucht“ (Pessik. 184, 1). „Herr A.s“ wurde eine stehende Bezeichnung Gottes. In das tägliche Gebet sind die Wendungen: „Gott A.s“ und „Schild A.s“ übergegangen. A. hat das Morgengebet eingeführt (Ber. 26b). Auch manche Psalmen werden ihm zugeschrieben (B. Bat. 14b). An den Fasttagen wurde in die Liturgie der Satz eingeschaltet: „Der den A. auf dem Berge Morija erhörte, der möge auch euer Flehen am heutigen Tage erhören“ (Taan. 11, 4). Als Mose auf den Sinai kam, um die Tora zu empfangen, verlieh ihm Gott das Aussehen A.s, damit die Engel Ehrfurcht vor ihm empfänden (Ex. r. 28, 1).

Beer, Das Leben Abrahams nach der Auffassung der jüdischen Sage 1859, passim; *Guttmann*, Mafteach, s. v.

M. G.

A. in der jüdischen Exegese. A.s Persönlichkeit wird in der nachbiblischen Literatur in erster Reihe als die des Verkünders des reinen Gottesgedankens geschildert. Ohne Lehrer, ohne Wegweiser, mitten in der heidnischen Welt mit ihren sichtbaren Göttern hat sich A. selbst, aus eigenen Kräften, zur Erkenntnis eines unsichtbaren Gottes durchgerungen (Jos. 24, 2; Abraham Ibn Esra, gangbarer Kommentar zu Ex. 3, 6; Maimonides, Mischne-Tora, Abh. v. Götzendienst I, 3; s. oben: A. im Talmud usw. Übrigens will Menachem Asarja aus Fano, ein Kabbalist aus dem 16. Jht., in seinem „Kanfe Jona“ [II, § 86] Terach mit Hiob identifizieren). Die Sonne und die Gestirne, von den meisten seiner Mitbürger als Gottheit angebetet, waren es gerade, die durch ihren Auf- und Untergang A. von der Unselbständigkeit aller sichtbaren Wesen überzeugten. Er sah ein, daß sie unter der Herrschaft eines höheren unsichtbaren Wesens stehen müssen (Maimonides a. a. O.; Sohar, Gen. 86a, als Deutung des Verses in Jes. 41, 2). Wegen dieser Art seiner Erkenntnis wurde A. von Gott אהבי (der mich liebt) genannt (Jes. 41, 8 und Raschi zur Stelle). In M. Sofer. (XXI, 9) wird auf ihn der Vers: האדם הגדול בענקים (der Mann, der groß war unter den Riesen; Jos. 14, 15) angewendet; seine Höhe sei der Höhe von vierundsiebzig Mann gleichgekommen. R. Elijahu aus Wilna deutet den Vers so, daß seine Verdienste denjenigen von Mose, Aaron, Nadab, Abihu und den siebzig Ältesten gleichgekommen seien. Die Bibel erzählt: „Abraham zog immer weiter nach dem Südland zu“ (Gen. 12, 9); dies soll bedeuten: A. hat bei seinem Suchen und Forschen nie haltgemacht, er stieg von Stufe zu Stufe, bis er die für ihn höchst erreichbare (נגב) erklommen hatte (Sohar, Gen. 80a). Als Niederschlag dieses Forschens wollte man das „Sefer Jezira“ ansehen (während Saadja am Anfang seines Kommentars

A.s Gotteserkenntnis

zu diesem Werke es vorsichtig nur als ein A. zugeschriebenes bezeichnet, trägt Jehuda ha-Levi — und nach ihm viele andere — kein Bedenken, A. in seinem Kusari IV, 25 positiv als Verfasser des Werkes zu nennen). Da A. als Heide geboren war, wurde er (Sukkot 49b; s. auch Raschi zu Ps. 47, 10) als erster Proselyt angesehen; daher die Benennung der Proselyten bei den Juden nach A. Nur suchte man die Dauer seines Heidentums möglichst abzukürzen, so daß, einer Meinung nach, A. bereits mit 3 J. zur Gotteserkenntnis gelangt wäre (Ned. 32a). Die späteren Autoren haben diese Annahme verschiedenartig interpretiert. Isaak Arama (Akeda zu Gen. 12, 13) erklärt sie unter Hinweis auf Lev. 19, 23 dahin, daß A. noch vor der Beschneidung zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangt sei. David Messer Leon, ein Religionsphilosoph des 15. Jhts., deutet die 3 Jahre als die drei Erkenntnisfaktoren: Erfahrungswissenschaft, Physik und Metaphysik, deren sich A. bei seinem Forschen bedient habe. A.s Gotteserkenntnis war aber nicht nur spekulativer Art; sie durchdrang sein ganzes Wesen, so daß er ihretwegen auch kein Opfer scheute. Jehuda ha-Levi sieht den Unterschied zwischen dem Gott A.s und dem des Aristoteles darin, daß dieser keine Märtyrer erzeugt habe (Kusari IV, 16). A. konnte sich deshalb auch nicht damit begnügen, für sich selbst die Wahrheit zu besitzen; er wollte sie allgemein verbreitet sehen. A. war der erste Verkünder des Gottesgedankens. Doch bediente er sich bei seiner Verkündung weder der Beweise der Vernunft noch der flammenden Rede der späteren Propheten. Seine Wirkungsform war indirekt und anschaulich. Sein Haus war im buchstäblichen Sinne für jeden offen (Gen. r. 48, 9). Seinen Gästen erwies er Freundschaft in solchem Maße, daß jene ganz unter dem Einfluß seines Verhaltens standen. Als sie beim Abschied dem angebeteten Gastgeber ihre tiefe Dankbarkeit ausdrücken wollten, pflegte er ihnen zu sagen: „Nicht ich bin hier Eigentümer; es gibt einen Gott, der die Welt geschaffen, dem wir alle für unsere Existenz und Nahrung Dank schuldig sind" (Raschi zu Gen. 21, 33). Die Bekehrung vollzog sich darum mühelos. A.s Überzeugung wurde auch seines Gastes Überzeugung. Auf solche Weise warb er „Seelen" für seine Lehre (Raschi zu Gen. 12, 5; Abraham b. Chija in seinem Megillat ha-Megalle, Berlin 1924, 39[27]).

A. als Vorbild

Nun sind die Erlebnisse, Ereignisse und Handlungen der Erzväter nicht zufällige oder lediglich persönliche Angelegenheiten; sie sind vielmehr Symbole von der allergrößten Bedeutung auch für die ferne Zukunft. „Die Handlungen der Urväter sind Vorbild und Vorzeichen für ihre Kinder", das ist das Hauptprinzip, von welchem die ganze jüdische Exegese — im weiteren Sinne des Wortes, also auch Talmud und Midraschim — beherrscht wird. Die Patriarchen sind also nicht bloß Urväter, sie sind zugleich Prototypen des von ihnen abstammenden Volkes; was ihnen begegnet, ist bezeichnend für die Ereignisse, die sich während der ganzen Dauer der Existenz des Volkes zutragen werden. Es wird daher jedes von den Erzvätern ausgesprochene Wort, jede von ihnen vollbrachte Tat verschiedenartig gedeutet und in ihnen ein tiefer geheimnisvoller Sinn gesucht. Da A. unter den Patriarchen eine besondere Stellung einnimmt, — wird doch im Achtzehngebet z. B. der erste Segen nur mit seinem Namen beschlossen (Raschi zu Gen. 12, 5), — so wurden die Worte und Taten A.s in erhöhtem Maße Gegenstand der Interpretation. So soll z. B. für seine Uneigennützigkeit, die sich in seinen an den König von Sodom gerichteten Worten ausdrückte: „Nicht einen Faden, einen Schuhriemen, überhaupt nichts, was dir gehört, nehme ich an" (Gen. 14, 23), seine Nachkommenschaft mit den Geboten über Zizit und Tefillin gesegnet worden sein (Sota 17a). Väter und Söhne sollten sich in solchem Maße gleichen, daß man nicht nur die Handlungen der Söhne, sondern auch ihre Lebensart auf die Väter zurückprojizierte: A. soll z. B. den Vorsitz in einem Lehrhause geführt haben (Joma 28b); die Vorschrift von „Erub Tabschilin" habe A. bereits erfüllt (ibid.; s. auch Raschi zu Gen. 26, 5). Abraham b. Chija in seinem erwähnten Werke (31[21]) macht darauf aufmerksam, daß in Gen. 26, 5 das Wort Tora zum erstenmal vorkommt.

Der Bundesvertrag mit A.

Beim Bundesvertrag, den Gott mit A. schloß, hat Gott die Vertragsbedingungen seinem Partner im voraus mitgeteilt. Nicht nur die unmittelbar bevorstehende Unterdrückung in Ägypten, sondern auch sämtliche Bedrücker seiner Nachkommenschaft, worüber im Buche Daniel (Kap. 7) ausführlich berichtet wird, wurden ihm in jener Vision gezeigt (Gen. r. 44, 15. 17; s. auch Raschi zu Gen. 15, 12; auch die Auferstehung der Toten soll ihm gezeigt worden sein, vielleicht nur als Zeichen zur Bekräftigung der ihm gegebenen Verheißungen (Saadja übersetzt nämlich ibid. V. 11: וישב אתם אברם „A. hat sie in Bewegung gesetzt", d. h. er hat sie belebt; s. auch die gegen Saadja gerichtete „Kritik des Dunasch b. Labrat", ed. Schröter, § 7 und [das vermeintliche] „Sefat Jeter" des Abraham Ibn Esra, § 7).

Es wird eine Parallele zwischen A. und Noah (wie auch Adam) gezogen. Dieser habe die Welt

vor dem physischen Untergang, jener vor dem geistigen Verderben bewahrt (Abraham b. Chija, im Zusammenhang mit der oben erwähnten Stelle, ibid. S. 35[7]). Vielleicht gehört hierher auch das Wort Abraham Ibn Esras (zu Gen. 6, 9): A. war 58 J. (נח) alt als Noah starb, d. h. nach Noahs Tode ersetzte ihn A. Noch in mancher Hinsicht wird A. als Erster bezeichnet: An ihm ist zum erstenmal das hohe Alter auch äußerlich zum Vorschein gekommen (s. oben: A. in Talmud und Midrasch); er ist der erste, der vielleicht als König (Tanna de-Be Elijahu, ed. Friedmann, S. 28 mit Hinweis auf Gen. 23, 6) eine Münze geprägt hat (ibid.; B. Kam. 97b; Gen. r. 39, 11). In der Tat wird zum ersten Male bei seinem Kauf der Höhle Machpela eine Münze in der Bibel erwähnt.

A. und Noah

Von den Themen, mit denen die Exegeten sich in bezug auf A. befaßt haben, seien hier erwähnt: 1. A.s Geburtsort, 2. seine Erlebnisse, insbesondere in Ur-Kasdim, 3. seine Sprache, 4. seine Familienverhältnisse, 5. A.s Eiche (אשל), 6. Die Opferung Isaaks.

1. Ur-Kasdim wird mit Bestimmtheit bloß als die Geburtsstätte seines jüngeren Bruders Haran in der Bibel (Gen. 11, 28) angegeben. Allein die betreffende Stelle hinterläßt den Eindruck, als ob auch A. in Ur-Kasdim geboren wäre. Tatsächlich haben es Raschi (zu Gen. 24, 7), Abraham Ibn Esra (ibid. V. 26), wahrscheinlich auch Jehuda ha-Levi (Kusari II, 13. 68) und Maimonides (l. c.) so aufgefaßt. Nachmanides zu Gen. 11, 28 macht zuerst auf die Ungereimtheit aufmerksam, den Geburtsort A.s nach Babylonien zu versetzen, da er samt seinen Eltern als aus dem Lande jenseits des Stromes (Euphrat) stammend bezeichnet wird (Gen. 14, 13; Jos. 24, 2. 3). Auch ist Elieser, der Knecht A.s, als dieser ihn nach seiner Heimat geschickt hat, nicht nach Babylonien, sondern nach Aram Naharajim gezogen (Gen. 24, 4; Raschi und Abraham Ibn Esra fassen dort ארצי und מולדתי als zwei verschiedene Begriffe auf; ארצי deuten sie als Wohnort). Nach der Meinung des Nachmanides seien A. und Nachor in Kuta (II. Kön. 17, 24. 30) geboren; erst nach ihrer Geburt zog Terach mit seiner Familie nach Babylonien, wo ihm Haran geboren wurde (zu Gen. 11, 28; 12, 1). Er stützt sich dabei unter anderem auf eine talmudische Mitteilung, wonach A. in Kuta eingekerkert war (B. Bat. 91a), beachtet aber nicht, daß der Talmud (l. c.) Kuta mit Ur-Kasdim identifiziert (der Meinung des Talmud ist auch wahrscheinlich Maimonides, der in Mischne Tora l. c. von Ur-Kasdim, in seinem More III, 29 aber von Kuta als vom Orte, wo A. erzogen wurde, spricht), und hält, auf Grund von Aussagen mehrerer seiner Schüler aus jener Gegend Kuta irrig für eine große Stadt, die zwischen Aram Naharajim und Palästina liege. Ihm folgen Bachja b. Ascher u. a.; Isaak Abravanel dagegen meint, daß Ur-Kasdim selbst eine Ortschaft in Aram Naharajim gewesen sei, die aus irgendeiner Ursache so genannt wurde. Vielleicht dachte auch Abraham Ibn Esra, als er Kasdim von Kessed (ein Sohn Nachors) abgeleitet wissen wollte, an etwas Ähnliches. Allerdings meint David Kimchi (zu Jes. 23, 13), daß das heutige Babylonien zuerst von der Nachkommenschaft Kesseds besiedelt worden wäre. Was Ur betrifft, so gibt es Saadja in seiner Übersetzung, der traditionellen Auffassung gemäß, mit atun, d. h. Ofen wieder, wofür er in seinem Kommentare zum „Sefer Jezira" (ed. Lambert, S. 104) Belege aus der Bibel bringt. Der Name, meint er, rühre daher, weil A. dort von Nimrod in einen Feuerofen geworfen wurde; er sei also dem Orte erst nachträglich beigelegt worden. Menachem b. Saruk, den Ibn Dschanach und Raschi zitieren, deutet dieses Wort in seinem „Machberet" (s. v. אר) als Tal; er meint nämlich, es sei dasjenige Tal, wo sich die Turmerbauer versammelt haben (Gen. 11, 2). Interessant ist Ibn Dschanachs Bemerkung dazu: es sei nicht die Annahme abzuweisen, daß die Hebräer, wenn sie אור כשדים sagten, die (obenerwähnten) beiden Bedeutungen damit ausdrücken wollten (Buch der Wurzeln, s. v. אור, nach der sehr plausiblen Emendation W. Bachers, in seinem „Leben und Werke des Abulwalid" usw. S. 102). Abraham Ibn Esra meint, am ehesten bedeute das Wort Land (zu Jes. 24, 7). Auch die Septuaginta gibt אור mit χώρα wieder.

A.s Geburtsort

2. Abraham Ibn Esra (zu Gen. 11, 3), der die Turmerbauer ihrer Eintracht wegen preist, zählt A. ihnen zu. Zwar führt er „Seder Olam" als Gewährsmann an, doch ist dort aber nur angegeben, daß A. zur Zeit des Turmbaues 48 J. alt war; von seiner Beteiligung am Turmbau ist dort keine Rede. — Über die Version mit dem Feuerofen, die auch Saadja und Raschi (zu Gen. 11, 28) erwähnen, s. oben: A. in Talmud und Midrasch. Abraham Ibn Esra verhält sich jedoch skeptisch dazu: ein solches Wunder, meint er, würde die Bibel nicht verschwiegen haben. Nachmanides erwidert entrüstet, daß in den Bibelworten Gen. 15, 7 (dieser Beleg befindet sich bereits bei Saadja a. a. O.) und Nech. 9, 7, die an Ex. 20, 2 erinnern, wirklich eine Andeutung auf besondere Erlebnisse A.s in Ur-Kasdim enthalten sei; nur brauchten diese Erlebnisse nicht übernatürlicher Art gewesen zu sein; es sei auch wohl möglich, daß A. dort auf natürlichem Wege gerettet wurde (sachlich stimmt er also Ibn Esra bei), wobei er Maimonides' Zitat (More III, 29) aus dem

A.s Erlebnisse

syrischen Werke: Die Agrikultur der Nabatäer (in den Druckausgaben des Kommentars עבודת האיברים statt עבודת האכרים), dessen arabische Übersetzung Maimonides vorlag, bringt. Es heißt dort: der König von Kuta, in der Furcht, daß A.s Rednergabe und Einfluß ihn um sein Land bringen könnte, habe A. aus seinem Lande ausgewiesen, wodurch er gerettet wurde (ähnlich Maimonides in Mischne Tora a. a. O.).

3. Jehuda ha-Levi (Kusari II, 68) meint, daß A. in Ur-Kasdim zwei Sprachen gesprochen habe: aramäisch, die Sprache des Landes, als profane und hebräisch als heilige Sprache. Ob Jehuda ha-Levi es nur auf A. bezieht, oder hebräisch überhaupt bloß als heilige Sprache auffaßt, können seine Kommentatoren nicht entscheiden. Allerdings fassen Abraham Ibn Esra (zu Jes. 19, 18) und Nachmanides (zu Gen. 54, 12; in den Druckausgaben ist die Stelle verkürzt) das Hebräische als die alltägliche Sprache der Bewohner Kanaans auf, worauf Moscato in seinem Kommentare zur Stelle hinweist.

A.s Sprache

4. Über die traditionelle Annahme, Jisska (Gen. 11, 29) sei Sara, die auch Raschi, z. St. zitiert, äußert sich Abraham Ibn Esra skeptisch. Die von einigen in der Agada vertretene Meinung, daß בכל (Gen. 24, 1) eine Tochter bedeute oder der Name der Tochter A.s sei, wird von Abraham Ibn Esra zur Stelle mit der Bemerkung abgefertigt: es müßte dann בבכל heißen, was ihm seitens Nachmanides, der in diesem Talmudspruch einen tiefen Sinn sieht, eine äußerst scharfe Rüge einbringt. — Gegen die traditionelle Annahme erklärt Abraham Ibn Esra, daß Ketura nicht identisch mit Hagar sei; der Vers ולבני הפילגשים (Gen. 25, 6) beweise, daß A. mehr als ein Nebenweib gehabt hätte. Den Versuch zur Abschwächung dieses Beweises seitens der Agada, die auf die defektive Schreibung des Wortes (הפילגשם) hinausläuft (in unseren Versionen plene), hält Abraham Ibn Esra offenbar nicht einmal der Erwähnung wert. — Daß A. zu hundert Jahren ein Kind geboren wurde, ist nach Nachmanides' Meinung (zu Gen. 46, 15) an und für sich kein Wunder: man dürfe dabei nicht das absolute, sondern das relative Alter als Maßstab nehmen. Nun seien Männer im allgemeinen bis zu drei Viertel ihrer Lebensdauer jung; bei A., der hundertfünfundsiebzig J. lebte, machten hundert J. weniger als zwei Drittel seiner Lebensdauer aus. Das Ungewöhnliche liege seiner Meinung nach vielmehr darin, daß A. und Sara erst nach einem langen kinderlosen Zusammenleben ein Kind erzeugt haben (ibid. 17, 17).

A.s Familienverhältnisse

5. Es heißt Gen. 21, 33 von A.: ויטע אשל. Dieses Wort kommt noch zweimal in der Bibel vor: I. Sam. 22, 6; 31, 13. In der Parallele zur zweiten Stelle heißt es: אֵלָה (I. Chr. 10, 12), womit bewiesen wird, daß damit ein Baum gemeint ist. Allein die Erklärung des Wortes in diesem Verse bot Schwierigkeiten; die Pflanzung eines Baumes wäre nicht so wichtig, um in der Bibel erwähnt zu werden; die zweite Hälfte dieses Verses, die besagt, daß A. dort den Gottesnamen verkündet habe, steht mit der Pflanzung eines Baumes scheinbar in keinem Zusammenhange (wird doch A. nicht eine אשרה gepflanzt haben). Bereits im Talmud wird daher versucht, dieses Wort zu deuten (Sota 10a). Nach dem einen soll es einen Park bedeuten, wo A. sich einsam seinen Gedanken hingeben konnte; nach dem zweiten — ein Gasthaus, da sich ויטע auch mit Haus konstruieren ließe, wie in Dan. 11, 45. Einer dritten Meinung nach (Gen. r. 54, 6) bedeutet das Wort hier und I. Sam. 22, 6 Synedrion. Mit der zweiten Deutung im Zusammenhang steht das bekannte Notarikon: אשל = אכילה שתיה לויה (Raschi zu Sota, a. a. O. und Midraschim). Jehuda Ibn Koreisch, ein älterer Zeitgenosse Saadjas, benutzt dieses Wort als Exempel dafür, daß ein hebräisches ש sich manchmal im arabischen einem th entspricht und übersetzt es mit athl = eine Art Tamariske. Saadja selbst übersetzt es wie Targum mit Pflanze. Ibn Dschanach in seinem „Buch der Wurzeln", s. v. bringt außer der Deutung Ibn Koreisch' als „Auffassung der meisten Exegeten" noch eine andere, laut welcher es einen Kollektivnamen für alle Arten von Bäumen darstelle. Auch für letztere Bedeutung bringt er ein arabisches Analogon. Ibn Barun in seinem „Kitab al-Muwasana" (ein Buch über die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen; [Kokowzoff, Nowyje Materialy etc.] Bd. II, S. 158, des hebr. Teiles, s. v.) bringt außer diesen beiden Bedeutungen (von welchen er die zweite verwirft), das Wort auch in Zusammenhang mit dem arabischen asal = Palmdorn.

6. Die Opferung Isaaks, die für das jüdische religiöse Leben eine so hohe Bedeutung gewann, wurde von verschiedenen Gesichtspunkten aus diskutiert.

Die Opferung Isaaks

a) Anlaß. In der Bibel steht die Opferung in keinem sichtbaren Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. In den Worten ויהי אחר הדברים האלה (Gen. 22, 1), womit diese Erzählung beginnt, wollte man aber eine Andeutung dieses Zusammenhanges finden. Die einen sahen in der Opferung eine hinterlistige Tat Satans, der, ähnlich wie bei Hiob, aus Anlaß des bei Isaaks Entwöhnung veranstalteten Mahles, A. vor Gott anklagte, daß er ihm kein Opfer dargebracht habe. Nach anderer Auffassung wäre die Opferung die Folge eines Zwiegespräches zwischen

Ismael und Isaak, wobei Ismael behauptete, seinem Bruder, der am achten Tage beschnitten wurde, überlegen zu sein, da er als 13jähriger seine freiwillige Zustimmung dazu gegeben habe, worauf Isaak seine Bereitwilligkeit äußerte, sich auf Gottes Befehl sogar opfern zu lassen. Beide Meinungen, die sich im Talmud (Sanh. 89b) finden, werden von Raschi zur Stelle zitiert. Raschbam sieht in diesem Befehle Gottes ein Zeichen seines Unwillens gegen A., der mit Abimelech ein Bündnis geschlossen und ihm sieben Lämmer zum Geschenk gegeben hatte.

b) Die Absicht Gottes. Gott bedurfte nicht der Prüfung A.s, um sich von dessen Treue und Gehorsam zu überzeugen. Er wollte vielmehr dadurch den Weltbewohnern die Gesinnung A.s manifestieren. Dieser Meinung Saadjas, der כי עתה ידעתי (ibid. V. 12) wie הודעתי übersetzt, welcher Ibn Dschanach in seinem „Kitab al-Luma" (arab. Orig., S. 45, hebr. Übersetzung, ed. Goldberg-Kirchheim, S. 18) folgt, schließen sich Nachmanides, Gersonides, Bachja b. Ascher, Isaak Arama, Abravanel und andere an. Nur Abraham Ibn Esra hält Saadja entgegen, daß niemand, nicht einmal sein Diener, zugegen war, als A. seinen Sohn auf dem Altar band; dieser Akt sei also nicht geeignet gewesen, A.s Frömmigkeit kundzutun. Auch zitiert er widerlegend eine anonyme Erklärung, laut welcher נסה (ibid. V. 1) soviel als נשא (od. auch נסה Ps. 4, 7) sei, also erhöhte, nicht versuchte, bedeute. Eine ähnliche Deutung (von נס) findet sich auch in Gen. 55, 1. Geiger (Urschrift, S. 287) teilt mit, daß auch Symmachus in seiner griechischen Übersetzung das Wort so wiedergibt. Raschbam, im Zusammenhang mit seiner oben mitgeteilten Meinung, deutet נסה als reizen, quälen.

c) Abrogation. Große Schwierigkeiten verursachte den Exegeten und Religionsphilosophen die Frage, wie es denn möglich sei, daß Gott seinen Befehl, Isaak zu opfern, aufhob. Auch haben die christlichen, besonders aber die mohammedanischen Theologen diese Aufhebung zu einem Einwand gegen die jüdische Religion benutzt. Sie behaupteten nämlich, daß das jüdische Gesetz wohl göttlichen Ursprungs sei, aber zugunsten der christlichen bzw. der mohammedanischen Lehre aufgehoben worden sei. Als einer ihrer stärksten Beweise gegen die jüdischen Leugner dieser Behauptung galt ihnen der in der Tora berichtete Widerruf des Befehls zur Opferung Isaaks (und zwar liegt hier ein besonderer Fall vor, wo der Befehl, ehe er noch zur Geltung kam, aufgehoben wurde). Diese Kontroverse hat eine solche Bedeutung gehabt, daß für die Aufhebung eines göttlichen Befehls durch Gott selbst in der mohammedanischen theologisch-polemischen Literatur ein spezieller Terminus nas'ch, lateinisch abrogatio, geschaffen worden ist. Diesem Angriff tritt Saadja entgegen. In seinem Werke „ha-Emunot weha-Deot" (Krakau III, S. 94), meint er, daß der Befehl Gottes (ibid. V. 2) nur auf die zum Opfern notwendigen Anstalten Bezug hatte. Ibn Dschanach belegt diese Erklärung (l. c.) mit dem Vers in Jer. 35, 2, wo doch gewiß nicht gemeint sei, daß der Prophet die Bene Jonadab zwangsweise Wein trinken lassen solle, und es sich dort vielmehr nur um die Vorbereitungen zum Trinken handle. Ibn Dschanach führt daselbst noch eine andere Modifikation der Saadjanischen Deutung an. Er bringt sie in Zusammenhang mit den verschiedenen Funktionen der sogenannten servilen Buchstaben. Er meint nämlich, daß das servile Lamed in לעלה zwei Bedeutungen haben könne: erstens sei es nach der nächstliegenden Deutung ein Lamed objecti (statt des Akkusativs, s. II. Kön. 3, 27) und der Sinn sei: opfere ihn daselbst zum Ganzopfer und so habe es auch A. aufgefaßt; zweitens sei העלהו nicht Imperativ, sondern nomen verbi, der Lamed sei ein Lamed des Ersatzes wie in Gen. 11, 3, und der Sinn sei: das Hinaufbringen des Isaak daselbst wird als Ganzopfer angesehen, und dies wäre die Absicht Gottes gewesen. Doch habe Gott gewußt, daß A. seinen Befehl in ersterem Sinne auffassen und doch bereit sein werde, ihm Folge zu leisten. Dieser Erklärung in einer der beiden Modifikationen haben sich alle Exegeten angeschlossen. A. Geiger findet auch bei Raschi die erste Modifikation dieser Deutung. Wiederum ist es Abraham Ibn Esra, der an der Aufhebung eines Befehls Gottes durch Gott selbst keinen Anstoß nimmt, um so mehr, als die Forderung Gottes hier nur eine Scheinforderung war. Überhaupt nimmt hier Ibn Esra eine ganz originelle Stellung ein. Nachdem er die unter (b) angeführte Erklärung von נסה widerlegt, fährt er fort: Die Männer der Vernunfterwägung (die Philosophen) sagen, daß es zwei Arten von Wissen gebe, ein Wissen um das Zukünftige und ein Wissen um das Gegenwärtige. Danach erklärt sich der Ausdruck „Gott versuchte" einerseits und „nun weiß ich" (V. 12) anderseits. Nachher zitiert er die hier dargelegten Meinungen und widerlegt sie. Er scheint also die oben erwähnte Ansicht (b) Saadjas nicht geteilt zu haben; seiner Meinung nach mußte Gott A. versuchen, um zur zweiten Art des Wissens zu gelangen und A. dann dafür zu belohnen.

d) Warum kommt das Verdienst des Gehorsams bloß A. zu? In der Bibel wird Isaak nur als Objekt der Opferung erwähnt. Abraham Ibn Esra zieht daraus den Schluß, daß dieser nicht,

wie es die Tradition annimmt, zur Zeit seiner Opferung siebenunddreißig J. alt gewesen sei; in diesem Falle, meint Abraham Ibn Esra, würde Isaaks Verdienst doch viel größer gewesen sein als dasjenige A.s. Man könne Isaak aber auch nicht, fährt er fort, ein zu junges Alter (von etwa fünf Jahren, wie es andere tun) zuschreiben, da er doch imstande war, eine Last zu tragen. Am ehesten, meint er, müßte man ihm ein Alter von ungefähr dreizehn J. zuschreiben, d. h. ein Alter, wo man zwar physisch entwickelt, geistig aber noch unselbständig ist. Abraham Ibn Esra wählte vielleicht die Zahl dreizehn, um damit Ismael für seine Beschneidung, die doch auch in diesem Alter stattfand, jedes Verdienst abzusprechen (s. oben a).

e) Die Opferung Isaaks als Verdienst A.s. Im Talmud (Taan. 4a) wird der Vers Jer. 19, 5 folgendermaßen gedeutet: „und was mir nicht in den Sinn kam" — dies bezieht sich auf A.s Sohn Isaak. Eleasar Kalir aber sagt deutlich in einer Keroba, daß A. darum des Empfanges der Tora nicht gewürdigt worden sei, weil er trotz seiner Kenntnis der göttlichen Barmherzigkeit bereit war, Isaak zu opfern (Jubelschrift zum 90. Geburtstage L. Zunz', P. F. Frankl, S. 213 des hebr. u. S. 170 des deutschen Teils). Sonst wird als die Ursache des Nichtempfanges der Tora durch A. die Erzeugung von Ismael angegeben.

f) Die Vollstreckung der Opferung. Bereits in Gen. r. 56, 11 wurde die Nichterwähnung Isaaks bei der Rückkehr vom Berge Morija (V. 19) als Schwierigkeit empfunden, die sich vielleicht noch dadurch steigert, daß beim Hingang A. von der Rückkehr beider sprach (V. 5) und dies als unwillkürliche Prophetie gedeutet wird (s. Raschi, zur Stelle). Um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, läßt der Midrasch Isaak nach dem Lehrhause Sems, Abraham Ibn Esra ihn in die Fremde wandern. Letzterer bringt aber eine anonyme Meinung, laut welcher Isaak wirklich geopfert und erst nachdem ihn A. verlassen hatte, wieder zum Leben erweckt worden sei. Zwar widerlegt Abraham Ibn Esra diese Meinung als der Bibel widersprechend; es bleibt jedoch die höchst merkwürdige Tatsache unerklärt, wie es jemandem in den Sinn kommen konnte, nur um die Schwierigkeit in diesem Verse zu beseitigen, den ganzen Bericht von der Widerrufung des Befehls der Opferung Isaaks und von dem Ersatz durch den Widder zu leugnen. Dieses psychologische Rätsel wird gelöst, wenn man annimmt, daß diese Meinung eine Äußerung seitens derer sei, die die Juden überhaupt und die Rabbaniten insbesondere absichtlicher Fälschungen der Bibel beschuldigten (s. Steinschneider, Polemische u. apologetische Literatur, S. 320). Es wäre also der in der Bibel ursprünglich enthaltene Bericht von der Vollstreckung der Opferung Isaaks von den Juden aus irgendwelchen Gründen geändert worden; nur hätten sie es nicht fertig gebracht, alle anderen darauf in der Bibel bezüglichen Stellen in Einklang mit der vorgenommenen Änderung zu bringen, so daß eben dieser Vers die Juden Lügen strafe.

W. Bacher, Leben und Werke des Abulwalid usw., Leipzig 1885; *L. Ginzberg*, The Legends of the Jews, Philadelphia 1909; *B. Beer*, Das Leben Abrahams nach der Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859; *J. Guttmann*, Die Religionsphilosophie des Saadja, Göttingen 1882; *Jubelschrift zum 90. Geburtstage L. Zunz'; D. Kassel*, Kommentar zum Kusari, Leipzig 1853; *J. Moscato*, Kol Jehuda (Kommentar zum Kusari), Venedig 1594; *M. Sachs*, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung II, Berlin 1854; *M. Schreiner*, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern, ZDMG, XLII, S. 591-675; *M. Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur, Anhang VII, § 13, Leipzig 1877.

K. M. W-y.

A. in der mohammedanischen Legende. Von allen Gestalten der Bibel hat für die moh. Leg. A. die höchste Bedeutung. Gilt er doch dem Islam als Stifter der Kaaba, des mekkanischen Heiligtums, als Begründer der „millat Ibrahim", des Glaubens, den Mohammed nur erneuert hat. Ibrahim war weder Jude noch Christ, sondern Hanif (fromm) und Muslim (Sure III, 60). A. gilt ferner als Chalil (Freund) Aliahs (Sure IV, 124), auch als Imam (Führer) der Gläubigen (Sure II, 118). Es gilt ein Gesamtbild A.s aus den einzelnen Zügen in der mohammedanischen Legende zu entwerfen und dann festzustellen werden, welche Züge der älteren Agada entlehnt sind und welche hingegen die jüngere Agada beeinflußt haben.

Kindheitsgeschichte und Gotteserkenntnis

A. wird schon vor der Geburt verfolgt. Nimrod nämlich, der sich als Gott anbeten läßt, wird durch eine ominöse Erscheinung in Schrecken versetzt (allgemein durch einen Stern, im Antar-Roman durch zehn Vorzeichen: sein Thron stürzt zusammen, Tiere, selbst Götzenbilder, verkünden den Gott Abrahams usw.). Nimrod läßt zehntausend Säuglinge töten und verfolgt die schwangeren Frauen. Asar (der biblische Terach, Vater A.s) liefert dem König statt des eigenen Kindes den gleichzeitig geborenen Sohn einer Sklavin aus, Nimrod zerschmettert den Säugling. Uscha, Asars Frau, zieht sich in eine Höhle zurück. Als A. geboren wird, erstrahlt die Höhle in wunderbarem Glanz. Der Engel Gabriel schneidet die Nabelschnur ab. Die Nahrung saugt A. aus seinen Fingern, aus je einem Honig, Wein, Milch, Öl und Wasser. Aus Angst vor den Spähern überläßt Uscha ihren Sohn dem

Schutze Gottes. Kaum einige Tage alt, geht und spricht A. schon, bald bringen ihm die Engel ein Kleid aus dem Paradies. A. geht den Erscheinungen auf den Grund. „Wer ist dein Herr?" fragt er seine Mutter. — „Asar." — „Wer ist Asars Herr, ?" — „Nimrod". — „Wer ist Nimrods Herr?" Der gefährliche Frager läßt sich nicht zum Schweigen bringen. In einer Nacht bringt ihn der Wechsel der Gestirne zu der Erkenntnis, es müsse über den auf- und untergehenden Himmelskörpern ein unwandelbarer Gott walten. Als Kind von vier Jahren verkündete er: Es gibt keinen Gott als Allah, Ibrahim ist sein Gesandter, sein Freund. Asar möchte A. zum Götzenpriester erziehen. Er soll zunächst Götzen verkaufen; doch er verspottet sie derart vor den Käufern, daß diese die bezahlten Götzen zurückgeben. Asar befürchtet, A. könnte ihn ins Verderben stürzen. Da klagt er selbst seinen Sohn beim König an. Nimrod läßt das Kind vor sich kommen.

Kampf gegen Nimrod

A. verkündet unerschrocken Gott. Nimrod tut, als ob er gegen ein Kind nicht kämpfen wollte und entläßt ihn. A. bekehrt nun eine Frau zum Gottesglauben, Nimrod läßt sie töten; A. erweckt sie wieder zum Leben. Bald bekehrt sich auch der Torwart Nimrods und viele andere. Nimrod wirft sie wilden Tieren vor, diese tun ihnen nichts zuleide. Nimrod wird mehrfach durch Zeichen gewarnt, bleibt aber verstockt. Er rühmt sich vor A. seiner großen Macht. Da übt A. Wunder, beschämt und demütigt Nimrod. Dieser läßt A. ins Gefängnis unter Schlangen und Skorpionen werfen. Hier übt A. neue Wunder. Viele bekehren sich. Nimrod läßt eiserne Walzen über sie rollen, sie bleiben unverletzt. Nimrod verbannt A. und dessen Anhänger. Sie ziehen in die Wüste. Dort leiden Nimrods Leute Hunger; für A.s Getreue hingegen wandelt sich der Wüstensand in Getreide. Nimrod ist ohnmächtig gegen A. Er gestattet seine Rückkehr, ladet ihn zu einer Feier. A. schützt vor, er sei krank (Dreimal bediente sich A. einer reservatio mentalis: 1. er sagte, er sei krank, und meinte, der Götzendienst kränke ihn; 2. als er die Götzen zerschlug, sagte er, der Große habe sie zerschlagen, und meinte den großen Gott; 3. als er von Sara sagte, sie sei seine Schwester, meinte er: seine Schwester im Islam). Da läßt Nimrod A. gefesselt in einen glühenden Ofen werfen; doch nur seine Stricke verbrennen, A. bleibt unversehrt. Jetzt läßt Nimrod einen gewaltigen Scheiterhaufen aufschichten. In dem Wahn, Gottgefälliges zu leisten, tragen alle Bewohner, Weiber und Kinder, das Holz herbei. Sobald der Scheiterhaufen angezündet ist, vermag keiner in der Nähe zu bleiben, so daß es unmöglich wird, A. auf den Scheiterhaufen zu legen. Da erbaut Iblis (der Satan) eine Wurfmaschine, mit deren Hilfe A. auf den Scheiterhaufen geschleudert wird. Die Engel bieten sich A. zum Schutze an, doch A. vertraut bloß auf Gott. Gott befiehlt dem Feuer: Werde kühl und heilsam. Nach acht Tagen erlischt das Feuer; A. wird zwischen Rosen und Narzissen gefunden, neben ihm rieselt ein Bach, die Bäume hängen voller Früchte: hier im Glühofen hat A. die schönsten Tage seines Lebens verbracht. Nimrod, der sich in seinem Wahne vermißt, Gott im Himmel anzugreifen, läßt sich von Adlern in die Lüfte tragen, stürzt jäh ab und findet (ähnlich wie Nebukadnezar und Titus) einen qualvollen Tod durch eine Mücke.

Schon im Koran wird die Gründung des Heiligtums in Mekka auf A. zurückgeführt (Sure II, 119, 121; III, 91; XXII, 27). Die spätere Legende weiß mehr Einzelheiten zu erzählen:

Gründung der Kaaba

Als A. Hagar und Ismael vertreiben muß, vergißt er in seinem Schmerz, ihnen Wasser mitzugeben. Gott läßt für sie die Quelle Semsem bei Mekka hervorsprudeln. Wie Hagar suchend umherirrt, wie sie den Satan mit Steinen bewirft, wurde für den Ritus der Mekkapilger zum Vorbild. A. sehnt sich nach Ismael. Er reitet zu ihm auf dem Wunderroß al-Borak. Als er zu Ismaels Haus kommt, ist Ismael auf der Jagd, sein Weib empfängt A. unfreundlich. A. läßt seinem Sohne sagen: er möge die Schwelle seines Zeltes austauschen. Ismael folgt dem Wink und verstößt sein erstes Weib. A. kommt ein zweites Mal, Ismaels neues Weib empfängt den Gast ehrerbietig und bewirtet ihn reichlich. Ein drittes Mal kommt A. und gründet nun mit Ismael das Heiligtum der Kaaba. Dieses Heiligtum hatte eigentlich schon zur Zeit Adams bestanden. Doch im Zeitalter der Sintflut wurde es in den vierten Himmel entrückt und der schwarze Stein durch Gabriel verborgen (Thalabi). A. erhält den göttlichen Auftrag, das Heiligtum zu erneuern; doch er weiß nicht, wo er es stiften soll. Die Sakina (= Schechina) weist ihm und Ismael den Weg dahin.

Der Koran (Sure XXXVII, 98–110) erzählt die Opferung Isaaks im wesentlichen nach der Bibel, nennt aber den Namen des Geopferten nicht.

Das Kindesopfer (die Akeda)

Wohl lehrt auch die alte mohammedanische Tradition, daß es Isaak war, der sich opfern lassen wollte. Doch später mußte Isaak dem Ruhme Ismaels weichen. Dem Ibn Abbas wird die Äußerung zugeschrieben: Wohl stimmen die Ahl al-kitab (die Leute der Schrift = Juden und Christen) überein, der Geopferte sei

Isaak gewesen, doch die Ahl al-kitab lügen (Ibn al-Athir berichtet: die Ahl al-kitab leugnen sogar A.s prophetische Sendung). Die spätere mohammedanische Legende widmet ein Kapitel der Opferung Isaaks, ein anderes der Opferung Ismaels. Wenn Isaak der zu Opfernde war, stand der Altar unweit von Jerusalem. Wenn es Ismael war, ward der Altar in Mekka errichtet. Der zu Opfernde bat, sein Gesicht der Erde zuzuwenden, damit A. sich ob der verzerrten Züge des Opfers nicht entsetze. Ismael wünsche, daß sein Kleid seiner Mutter Hagar zum Troste übergeben werde. Gott ließ durch Gabriel den Widder, der zur Opferung bestimmt war, aus dem Paradiese holen; es war derselbe, den Abel geopfert hatte.

Die zehn Prüfungen und A.s Tod

Auch die mohammedanische Legende nimmt zehn Prüfungen A.s an; doch, grundverschieden von der Agada, läßt sie A. fünf Prüfungen am Kopfe (z. B. das Stutzen des Schnurrbartes, den Gebrauch der Zahnbürste u. a.) fünf am Leibe (z. B. Abschneiden der Nägel, Beschneidung) ertragen. A. erbittet sich von Gott, nicht eher zu sterben, als bis er sich selbst den Tod wünschen würde. Da kommt der Todesengel in Gestalt eines Greises zu A., der ihn bewirtet; doch der Greis führt die Speisen, anstatt zum Munde, ins Gesicht, ins Auge. Mitleidsvoll fragt ihn Abraham nach seinem Alter. Der Todesengel gibt an, zwei Jahre älter als Abraham zu sein. Da ruft A. aus: „O Gott, laß mich sterben, ehe es mit mir so weit kommt." Da holt ihn der Todesengel.

Biblische Bestandteile

Die moh. Leg. geht oft auf die Bibel zurück. Schon die Bezeichnung A.s als Chalil, als Freund Gottes, findet sich in der Bibel (Jes. 41, 8; II. Chr. 20, 7). Die Legende, wie A., um den Glauben an die Auferstehung zu bekräftigen, Vögel zerstückelt und neu belebt, gründet sich auf die biblische Erzählung vom Bunde zwischen den Fleischstücken (Gen. 15). Die Erzählung von Sara im Harem Pharaos wird weitergeführt: Pharaos Hand verdorrt, als er nach Sara greift. Die Beziehungen A.s zu Abimelech (Gen. 21, 22–34) gestalten sich ganz eigenartig: A. gräbt in Beer-Scheba einen Brunnen, aus dem reines Wasser sprudelt. Als man ihn verfolgt, verläßt er die Stadt. Da versiegt der Brunnen, und A. wird gebeten zurückzukehren. Das darf er nicht, doch schickt er ihnen sieben Ziegen; wie diese zum Brunnen niedersteigen, quillt das Wasser neu hervor. Auch sonst wird in der moh. Leg. der biblische Stoff vielfach als Vorbild benutzt. Besonders stark erinnert die Legende vom Scheiterhaufen an die Erzählung von Chananja, Mischael und Asarja in Dan. 3.

Die mohammedanische Legende und die spätere Agada

Die Einwirkung der Agada auf die mohammedanische Legende haben A. Geiger, M. Grünbaum und Bern. Chapira untersucht. Bei der Geburt A.s wird die Höhle vom Glanz erfüllt, wie bei Moses Geburt das Haus (Sota 12a). A. saugt aus seinen Fingern Honig, Wein, Milch, Öl, Wasser, ähnlich wie in Ägypten die auf dem Felde verlassenen jüdischen Säuglinge aus einem Kiesel Öl, aus einem anderen Honig saugen (Sota 11b). Schon der Koran erzählt, wie A. die Götzen zerstückelt und die Schuld dem größten Götzenbilde zuschiebt. Die spätere Legende malt diese Szene mit Behagen aus, wie bereits Gen. r. 18. Nimrod hält sich wie Pharao für Gott. Er wird durch eine Mücke gestraft, wie Titus in der bekannten Agada (Git. 56b). Sein vermessener Himmelsflug und sein jäher Sturz sind ebenfalls der Agada nachgebildet, die gleiches von Nebukadnezar erzählt (Chag. 13a). Selbst daß A. fünf Prüfungen an seinem Leibe besteht, erinnert an die Agada (Ned. 32b).

Der Einfluß der moh. Leg. auf die spätere Agada tritt insbesondere zutage im palästinensischen Targum (Pseudo-Jonathan), in den Pirke R. El., im Midr. ha-Gadol, im Pseudo-Sed. Elijahu Suta, im Sefer ha-Jaschar, in der Chronik des Jerachmeel und im „Schebet Mussar". Die Agada strebt eine Entislamisierung der A.-Legende an. In der moh. Leg. irrt Hagar umher, damit der Ritus des Laufes zwischen Safa und Marwa, später auch die Errichtung der Kaaba, erklärt werde. Dagegen heißt es im Pseudo-Jonathan zu Gen. 21, 15: Als Hagar mit Ismael in die Wüste kamen, verfielen sie dem Götzendienst; da wurde Ismael mit Fieberglut gestraft und trank das ganze Wasser im Schlauche aus. Hagar rief vergeblich die Götzen ihres Vaterhauses an. Ganz ähnlich auch in den Pirke R. El. 30. Daran knüpft sich die Erzählung vom Besuch Abrahams bei Ismael. Pseudo-Jonathan zu Gen. 21, 21 nennt Ismaels erste Frau Ajischa, die zweite Fatima; Pirke R. El. haben die gleichen Namen, doch verschweigen sie das Lob, das A. der zweiten spendet; Midr. ha-Gadol nennt sie überhaupt nicht; Sef. ha-Jaschar hat nur für die erste einen Namen: Meriba (Gezänke). Von der dritten Fahrt Abrahams zu Ismael, welche zur Gründung der Kaaba geführt haben soll, schweigt die Agada vollkommen.

Die Tendenz dieser Aggadot scheint sich auch gegen die moh. Auffassung zu kehren, Ismael wäre der geopferte Sohn. Allerdings konnte diese Polemik sich schon auf den Ausspruch des Amoräers Levi stützen: „Ismael brüstete sich vor Isaak: Ich bin dir an Verdienst überlegen, denn

du wurdest mit acht Tagen beschnitten, ich — mit dreizehn Jahren. Isaak erwiderte: Wegen eines Gliedes eiferst du mit mir; wenn Gott mir sagte: opfere mir dein Leben, ich würde es tun" (Sanh. 89b). Im Pseudo-Jonathan zu Gen. 22, 1 fügt Ismael hinzu, Isaak hätte sich mit dreizehn Jahren gewiß gegen die Beschneidung gewehrt. In den polemischen Agadot sind Ismael und Elieser die Diener, die A. und Isaak auf dem Wege zur Opferung begleiten; unterwegs streiten sie darüber, wer nach Isaaks Opfertod A.s Erbe antreten werde. Keiner von beiden sieht die Feuersäule, die an der Opferstätte bis zum Himmel steigt, während Isaak sie deutlich wahrnimmt, ebenso auch A. (Midr. ha-Gadol, ed. Schechter 319, 320; Pirke R. El. 31; Sefer ha-Jaschar, ed. Goldschmidt 76, 77).

Auch in den polemisch gefärbten Agadot bricht die Würdigung Ismaels und Hagars durch, wohl unter unbewußter Einwirkung der moh. Legende. Pirke R. El. und Midr. ha-Gadol stellen die Vertreibung Hagars und Ismaels als die schwerste Prüfung A.s hin. Sefer ha-Jaschar würdigt Hagars Vorzüge: keine der Tugenden ging ihr ab, die ihr Sara beibrachte. Sefer ha-Jaschar entlehnt der moh. Legende noch weitere Züge: das Zartgefühl Ismaels, der seiner Mutter sein Kleid zum tröstenden Andenken schicken will, wird auf Isaak übertragen, der seine Asche für Sara bestimmt. Nimrod tötet den Sohn einer Sklavin Terachs in der Annahme, es sei A. Dasselbe erzählt auch Pseudo-Sed. Elijahu Suta und folgt auch darin der moh. Leg., daß A. Nimrod auffordert, er solle, wenn er Gott sei, die Sonne im Westen auf-, im Osten niedergehen lassen. — Der Islam, vorzüglich der Schiitismus, neigt zum Traditionalismus: Auserlesenes wird in langer Vererbungskette bis auf Adam zurückgeführt. Adams Paradieseskleid vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht, bis es Nimrod an sich bringt. Dieser Zug ist auch ins Sefer ha-Jaschar (Wochenabschnitt Noah) eingedrungen. Die moh. Legende knüpft das Widderopfer A.s an Adams, Abels und Noahs Opfer an; Midr. ha-Gadol 321, 322 läßt A. auf demselben Altar opfern, auf dem Noah, Kain und Abel sowie Adam geopfert hatten.

Die Chronik des Jerachmeel erzählt von A. ähnliches wie die moh. und spätjüdische Legende. Für das „Schebet Mussar" des R. Elijahu ha-Kohen aus Smyrna hat M. Grünbaum eine eingehende Analyse gegeben, aus der hervorgeht, daß darin eigentlich die moh. Legende über A. bearbeitet und teilweise übersetzt ist. Wenn wir zum Schluß noch hervorheben, daß die sinnige Legende, wie A. aus dem Wandel der Himmelserscheinungen auf den unwandelbaren Gott schließt, aus der jüdischen Überlieferung in den Koran (Sure VI, 75–79), aus dem Koran in die spätere moh. Legende, aus dieser in die spätere Agada gedrungen zu sein scheint, dann werden uns die vielfachen Wechselwirkungen zwischen mohammedanischer Legende und Agada klar.

Arabische Quellen: *Korankommentare*, vorzüglich zur 2., 3., 4., 6., 21., 37. Sure; *Tabari*, Annales, ed. Leiden I, 252–351; *Ibn al-Athir*, Tarich al-kamil I; *Thalabi*, Kairo 1325, 46–63; *Al-Kissai*, ed. Eisenberg 127–145, Abraham-Midrasch am Anfang des Antarromans. — Hebräische Quellen: *Pseudo-Jonathan* zu Gen. 21, 22; *Pirke R. El.* 30, 31; *Midr. ha-Gadol*, Wochenabschnitte Lech lecha, Wajera; *Sefer ha-Jaschar* von Noah bis Chajje Sara; *Pseudo-Sed. Elijahu Suta*, ed. Friedmann 47–49; *The Chronicles of Jerahmeel*, ed. Gaster 71–79; *Schebet Mussar*, abgedr. bei Jellinek, Bet ha-Midrasch I, 25–34. — Neuere Literatur: *Geiger*, Was hat Mohammed usw.; *Beer*, Leben Abrahams 1859; *M. Grünbaum*, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 89–132; *Richard Gottheil*, JE I, 87–90; *Eisenberg-Wensinck*, Enz. Isl. I, 458 bis 460 (mit reichen Literaturangaben); *I. Lévi*, REJ LIX (1910), 1–13; *B. Chapira*, REJ LXIX (1919), 86–107; LXX (1920), 37–43; *J. Horovitz*, Koranische Untersuchungen, S. 19, 38, 39, 86, 87. Über die Opferung Isaaks oder Ismaels s. *Goldziher*, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung 79–81; über die Gründung der Kaaba s. *Heller*, MGWJ LXIX (1925), 47–50.

G. W. B. H.

A. in der modernen Bibelkritik. Die in der Genesis enthaltene Abrahamerzählung stellt nicht die älteste Form dar, in der die Abrahamgeschichte erzählt wurde, und setzt ältere Quellen voraus. Schon die häufig vorkommenden Doppelberichte genügen, um es zu beweisen. Nach der herrschenden Urkundenhypothese verteilt man sie gewöhnlich, mit einigen Unterschieden in den Einzelheiten, unter die drei Hauptquellen der Genesis in der Weise, daß E einige Verse oder Versteile im Kap. 15, das Kap. 20 fast ganz, und der größte Teil der Kap. 21 und 22, P die chronologischen und viele genealogischen Angaben und die Kap. 17 und 23, J alle übrigen Abschnitte (einige redaktionelle Elemente oder Glossen abgerechnet) zugewiesen werden. Die Berichte der drei Hauptquellen laufen zum Teil parallel und sind in großen Zügen übereinstimmend; zum Teil aber weichen sie von einander ab (z. B.: A.s Heimat ist nach J, wenigstens ursprünglich, Charan, nach P Ur in Chaldäa; in Kanaan ist nach J und P Hebron sein Hauptsitz, in E wird Hebron nicht erwähnt; A.s Frau wird nach J von Pharao in Ägypten entführt, nach E in Gerar von Abimelech usw.). Nach der Meinung der meisten heutigen Forscher sind selbst die Hauptquellen nicht als Erzeugnisse einzelner Schriftsteller zu betrachten, sondern jede von ihnen soll die Arbeit einer Verfasserschule oder wenigstens das Werk eines Verfassers,

Literarische Kritik

der seine Stoffe aus verschiedenen ihm bekannten Quellen schöpfte, darstellen. Daher sollen auch die in J und E, den ältesten der Hauptquellen, enthaltenen A.-Berichte selbst von älteren Vorarbeiten abhängig sein. Bei den Versuchen, die verschiedenen Schichten in den A.-Erzählungen der Hauptquellen zu scheiden und die ihnen zugrunde liegenden Vorarbeiten zu rekonstruieren, sind die Meinungsverschiedenheiten unter den Forschern natürlich noch größer als bei der Scheidung der Hauptquellen selbst. Hier sei nur als Beispiel die Meinung Gunkels über die Komposition der A.-Geschichten bei J und E wiedergegeben. Nach ihm sind in J folgende Stadien zu erkennen: 1. als erste Sammlung ein Sagenkranz von A. und Lot (J^a); 2. weitere hinzugefügte Sagen, wie Gen. 12, 10–20; 15; 16 (J^b); 3. Weglassungen und weitere Hinzufügungen der Redaktoren von J (J^r). In E ist nach Gunkel die Tätigkeit zweier Sammler zu unterscheiden. Selbstverständlich setzen die Sagenkränze das Stadium der Einzelsagen voraus, und so könne man die Überlieferung noch einen Schritt weiter zurückverfolgen, bis in die Zeit, wo sie in einzelnen gesonderten, meist mündlichen Erzählungen über bestimmte Ereignisse im Leben A.s bestand. Die uns vorliegende A.-Erzählung soll daher als das Endresultat eines langen und außerordentlich komplizierten literarischen Prozesses betrachtet werden, durch den die ursprünglichen mündlichen und daher leicht wandelbaren Überlieferungen über A. feste und in unserem Texte sich widerspiegelnde Umrisse erst im 9. oder 8. Jht., in der Zeit der Niederschrift von J und E, bekamen, um erst in der nachexilischen Periode die heutige Gestalt anzunehmen. Auch diejenigen Bibelforscher, die die Urkundenhypothese ablehnen, wie z. B. Eerdmans und Löhr, sind jedoch der Meinung, daß hier komplizierte literarische Prozesse vorliegen, und daß die A.-Erzählungen in ihrer gegenwärtigen Form sehr späten Ursprungs sind. Neuerdings hat Cassuto, auf der Grundlage einer eingehenden Prüfung der A.-Erzählungen in der Gen., eine Hypothese aufgestellt, der zufolge unsere Abrahamerzählung ihre literarische Gestalt etwa im Zeitalter Davids erhalten haben soll: damals soll ein Verfasser erstmalig aus der großen Zahl der im Volke mündlich überlieferten Einzelerzählungen die nach seiner Meinung wichtigsten und für die Zwecke religiöser Erbauung und nationaler Erziehung geeignetsten ausgewählt haben; den Inhalt treu wiedergebend, aber in der Form und in den Einzelheiten frei schaltend, habe er eine einheitliche und organisch durchdachte Gesamterzählung komponiert, die die Ereignisse des Lebens A.s als Vorbild der späteren Geschichte Israels bis zu Davids Zeit darstellt. Dies sei diejenige Gesamterzählung, die im biblischen Texte uns vorliegt. Auch nach dieser Hypothese hätte man es mit einer jahrhundertelangen mündlichen Überlieferung und mit einer relativ späten schriftlichen Abfassung zu tun. — Was die außerhalb der A.-Erzählung der Gen. in der Bibel vorhandenen Angaben über A. betrifft, so hängen selbstverständlich die späteren unter ihnen meistens von jener Erzählung ab, und auch die früheren mögen größtenteils auf ihr oder auf ihren Vorlagen beruhen; ohne Zweifel aber mögen einige dieser Erzählungen, auch der späteren, andere in die Gen. nicht aufgenommene Überlieferungen zur Grundlage gehabt haben: so z. B. die Anspielung auf eine „Erlösung" A.s in Jes. 29, 22 oder A.s Benennung als „Freund" Jhwhs in Jes. 41, 8; II. Chr. 20, 7.

Aus dem Obengesagten ergibt sich, daß nach Ansicht der modernen Bibelforschung von einer strengen Geschichtlichkeit der in jahrhundertelanger Entwicklung entstandenen und erst in der Königszeit in festen Formen fixierten A.-Erzählungen nicht die Rede sein kann. Ob und inwiefern diese Erzählungen Elemente historischer Wahrheit enthalten, darüber gehen die Meinungen der Forscher weit auseinander. Einige stellen die Geschichtlichkeit gänzlich in Abrede. Nach Wellhausen ist A. die jüngste Figur in der Reihe der Erzväter, ein bloßes Nachbild von Isaak. Daß die Vorfahren der Israeliten vor dem josuanischen Zeitalter sich in Kanaan aufhielten, wird von Stade, Nöldeke, Eduard Meyer u. a. überhaupt bestritten. Was die Überlieferung über A. und die anderen Patriarchen berichtet, wird von vielen als Stammesgeschichte gedeutet, indem die Patriarchen als Personifikationen von Stämmen und die ihnen widerfahrenen Vorfälle als Symbole der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte dieser Stämme betrachtet werden (so unter den neueren Forschern besonders Steuernagel). Eine zweite, in verschiedenen Formen sehr verbreitete Deutung ist die mythologische. Ganz überholt ist heute die alte Form dieser Deutung, nach welcher A., wie die anderen Patriarchen, Naturmächte personifiziere und seine Geschicke somit Naturmythen darstellen sollen (so Goldziher und Poppers). Nach anderen (Dozy, Nöldeke, früher auch Meyer) ist A. ursprünglich ein Stammesgott oder ein erst sekundär zum Urvater Israels gewordener Gott, Heros oder Heiliger aus dem edomitischen oder kalibbitischen Hebron (Stade, Meyer) und vielleicht mit dem von den Nabatäern verehrten Gotte Dusares (Du Schara, d. h. „der von Sara") zu identi-

Historische Kritik

Mythologische Deutungen

fizieren (Lagarde, Meyer u. a.). Man hat auch versucht, A.s Gestalt aus der ägyptischen Mythologie abzuleiten (Völter), aber mit wenig Erfolg. Mehr Anhänger hat die Hypothese gefunden, die ihn aus der babylonischen Mythologie herleitet (Winckler, Jeremias u. a.). Diese Hypothese beruht namentlich auf der Grundlage der Zahlen-, Namens- und Ortssymbolik: die dreihundertachtzehn Knechte A.s (Gen. 14, 14) deutet man als die Zahl der Nächte, in denen der Mond im Jahre sichtbar ist; Sara und Milka (Namen der Frau und der Schwägerin A.s) seien Epitheta der Mondgöttin von Charan (Fürstin und Königin); die Namen Terach (vgl. jareach) und Laban (vgl. lebana) sollen mit dem Mondkultus eng verbunden sein; das im Namen A.s enthaltene Element „abu" sei ein Beiname des babylonischen Mondgottes; und endlich sollen die Städte Ur und Charan, die beiden Mondkultorte des geeinigten babylonischen Reiches, auf Mondkultelemente in der A.-Überlieferung hinweisen. Auf diese Argumente gestützt, hat man gemeint, A.s Gestalt als die eines zum Menschen herabgesunkenen Mondgottes deuten, oder wenigstens seine Geschichte als mit Elementen der babylonischen Astralmythologie ausgeschmückt auffassen zu können. Es ist bemerkenswert, daß diese Verbindung der A.-Erzählungen mit der babylonischen Mythologie bei einigen ihrer Anhänger die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Person A.s nicht ausschließt. In der letzten Zeit ist man mehr geneigt, der Methode von Gunkel und Greßmann folgend, den Ursprung der A.-Sagen eher im Märchen als im Mythus zu suchen und mit diesen Gelehrten A. als eine Gestalt der Dichtung zu betrachten. Noch eine andere Meinung wird heute von vielen Gelehrten (wie Kittel, Sellin, Procksch u. a.) vertreten, nach welcher der Grundkern der A.-Überlieferung (seine Existenz, seine Einwanderung nach Kanaan usw.) als geschichtlich zu betrachten und mit dem Eindringen der Chabiru in Kanaan in Verbindung zu bringen sei. In der Tat ist das Bild des Eindringens der Chabiru in Kanaan, wie es in den Amarnatafeln geschildert wird (vgl. Amarna), in den großen Zügen demjenigen des Eindringens der Israeliten und namentlich der Erzväter, wie es in der Überlieferung geschildert wird, sehr ähnlich; besonders wenn man in Betracht zieht, daß hinter der jetzigen Gestalt der Überlieferung, in der die Patriarchen fast ausschließlich als friedliche Schafzüchter dargestellt werden, eine ursprüngliche Fassung durchschimmert, in der sie nicht als friedliche, sondern als kämpfende Eindringlinge erscheinen (vgl. z. B. die Erzählung über die Kriegstaten A.s in Gen. 14). Es ist in dieser Beziehung beachtenswert, daß eben in dieser Erzählung, die A. als Krieger darstellt, ihm der Beiname „Ibri", ähnlich Chabiru (Gen. 14, 13) gegeben wird. Danach dürfte man sich A. als Führer eines in Palästina teils friedlich, teils kriegerisch eingedrungenen Chabirustammes vorstellen, und da die in der Amarnazeit auftretenden Chabiru sicherlich nicht die ersten ihrer Art waren, dürfte man seine Lebenszeit ungefähr im 16. Jht. a. ansetzen. Neuerdings hat Jirku zu beweisen versucht, daß die Chabiru zuerst im südlichen Babylonien auftauchen, dann im Hetiterreich erscheinen, um später in Syrien-Palästina einzudringen; in der biblischen Überlieferung, die A. aus Ur (Tell el-Mukajjar im südlichen Babylonien) durch Charan nach Palästina wandern läßt, wäre also eine wahre Erinnerung an die Wanderungen der Urväter Israels erhalten geblieben. Auch der Name Abram (Abraham ist eine erweiterte Nebenform) soll auf die assyrisch-babylonische Welt hinweisen, wo wir ihn in der Nebenform Abiram (vgl. Num. 16, 1 und I. Kön. 16, 34) und in anderen verwandten Formen mehrmals vorfinden (zur Doppelform Abram-Abiram vgl. Abschalom-Abischalom; zur Bildung des Namens vgl. Achiram, Num. 26, 38 und die neugefundene Inschrift von Byblos; zum, freilich seltenen, Gebrauche des Namens bei den alten Israeliten vgl. das Siegel bei Lidzbarski, Handbuch 206).

A. und die Chabiru

Die Vertreter dieser Ansicht, nach welcher die A.-Überlieferung einen historischen Grundkern enthält, sind meistens der Meinung, daß kein Grund vorliegt, an der Richtigkeit der Schilderung des A. als einer religiös hochbedeutenden Persönlichkeit zu zweifeln. Die Religionsanschauungen A.s im einzelnen darzulegen, ist freilich auch nach dieser Ansicht unmöglich, da die Religion, die sich in den Erzählungen widerspiegelt, die Religion der Erzähler ist. Es ist aber (z. B. nach Kittel) insofern man nach denjenigen Zügen der Überlieferung, die die ältesten und glaubwürdigsten zu sein scheinen, urteilen darf, als wahrscheinlich anzusehen, daß A., im Gegensatz zu dem Polytheismus seiner Zeit, einen höchsten Schöpfergott erkannte, dem allein seine Verehrung galt. Somit dürfen die ersten Anfänge der mosaischen und der prophetischen Religion auf A. zurückgeführt werden.

S. vor allem die Genesiskommentare, besonders diejenigen von Dillmann, Holzinger, Strack, Driver, König, Gunkel, Procksch. Dazu *Stade*, Gesch. I, 127–28; *Wellhausen*, Prolegomena 337 f.; *Nöldeke*, Im neuen Reich I, 497–511; *Lagarde*, Abh. der Gött. Ges. 1877, 162; *Winckler*, Gesch. II, 20–49; *Steuernagel*, Die Einwanderung der israelit. Stämme in Kanaan

1901; *Winckler*, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter 1903; *Völter*, Ägypten und die Bibel[2] 1904, 3–31; *Meyer*, Israeliten 259–271; *Procksch*, Das nordhebräische Sagenbuch 1906, 337ff.; *Wilke*, War Abraham eine historische Persönlichkeit? 1907; *Jeremias*, ATAO[3] 255–307; *Gressmann*, Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 1910, 1–34; *Kittel*, Gesch. I, 214–219, 231–234, 244–245, 270–296; *Sellin*, Gesch. I, 29–31, 34–40; *Jirku*, Die Wanderungen der Hebräer 1924, 27–28; *Cassuto*, Studi sulla Genesi, Giornale della Società Asiatica Italiana, NS I, 193ff.; 297ff.; *Lewy*, Chabiru, OLZ 1927.

M. S. U. C.

ABRAHAM BEN AARON, Name dreier karäischer Gelehrten und Vorbeter in Troki und anderen litauischen Gemeinden, die Simcha Isaak Luzki in seiner 1757 vollendeten Schrift „Orach Zaddikim" erwähnt; einer von ihnen wird als lebend angeführt. Salomo Troki nennt in seiner 1710 vollendeten Schrift אפריון עשה ebenfalls zwei Gelehrte dieses Namens aus Troki, von denen der eine, אברהם הזקן בכמ"ר אהרן, Zeitgenosse des Autors war. Zu dieser hebräischen Bezeichnung sind in einem im „Hebrew Union College" in New York befindlichen Ms. noch die Worte דק"הק עיר חדשה hinzugefügt. Wie es scheint, ist dieser Gelehrte identisch mit dem in einer anderen karäischen Quelle als „die große Leuchte, der göttliche Gelehrte R. Abraham ha-Saken, der größte unter den Rabbinern dieses Königsreichs" (Litauen) gepriesene karäische Chacham, der 1696 gestorben ist (s. Neubauer, Aus der Petersb. Bibl. 149). In den karäischen Gebetbüchern und verschiedenen Manuskripten aus den Jahren 1673–1693 finden sich zahlreiche Poesien, die mit den Akrostichen „Abraham" oder „Abraham b. Aaron" gezeichnet sind. In der Überschrift zu einigen dieser Liturgien ist als Autor ה"ר אברהם החזן דק"ק ע"ח בכמ"ר אהרן הזקן genannt, so z. B. bei der mit den Worten אזכיר לנסיון אב נקי כפים beginnenden Akeda, veröffentlicht im Gebetbuch der Karäer, ed. Wilna, III, 234, wo auch angegeben ist, daß diese Akeda im Jahre 1688 verfaßt wurde. In anderen liturgischen Gedichten desselben Verfassers zeichnet dieser die Namen seiner Söhne, so in dem 1689 entstandenen Pijut: יחידה תדרכי נא עוז בשירה (Tehillot Jisrael 9). Aus diesen Namenszeichnungen ist zu ersehen, daß der Verfasser zwei Söhne hatte: Aaron und Josef.

Gottlober, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 151; *Fürst*, Kar. III, 130–137; *S. D. Luzzatto*, נחלת שד"ל (1883), p. 27; *Neubauer*, Aus der Petersburger Bibliothek 149; *Davidson*, Ozar I, 2245; *Poznanski*, Nachgelas. Hss.

J. N. S.

ABRAHAM BEN AARON DE BOTON s. Boton, Abraham b. Aaron de.

ABRAHAM AARON BEN MENACHEM MAN BACHARACH s. Bacharach, Abraham Aaron b. Menachem Man.

ABRAHAM AARON BEN SCHALOM BRODA s. Broda, Abraham Aaron b. Schalom.

ABRAHAM BEN AARON AUS TROKI s. Troki, Abraham b. Aaron.

ABRAHAM ABBA, gen. „Abba Aricha" und „Abba Chassid", Kabbalist und Talmudist, lebte im 18. Jht. in Kroshe (Litauen) als Graupenmüller, weshalb man ihn auch „Abba Krupnik" nannte. Er befaßte sich heimlich mit dem Torastudium und korrespondierte mit berühmten Zeitgenossen über halachische Fragen. Nachdem seine Gelehrsamkeit durch Zufall entdeckt wurde, begann er öffentlich zu lehren. Zu seinen zahlreichen Schülern gehörte auch Rafael ha-Kohen, der Oberrabbiner von Hamburg, Altona und Wandsbek. Der Sage nach soll auch einmal Elijahu Gaon von Wilna zu A. gereist sein, um bei ihm zu lernen. A.s Sohn war Zebi Hirsch, ein hervorragender Talmudist und Kabbalist, der Vater von Abraham Abele Rosanes.

Walden I, Nr. 13.

K. S. A. H.

ABRAHAM ABBA AUS MAKÓW, gen. R. Abusch, Kabbalist und Rabbiner in Maków und Sochaczów, gest. 1771; A. verfaßte „Birkat Abraham" (ein mystischer Kommentar zu Kohelet, Warschau 1815) und „Jen ha-Rekach" (mystischer Kommentar zu Esther).

Schem ha-Gedolim ha-Schelischi, s. v.; *Walden* II, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM ABBA BEN SALOMO AUS BUNZLAU, Autor, lebte im 16. Jht. Er verfaßte in jüdisch-deutscher Sprache das Werk „Sod ha-Neschama" (Geheimniss der Seele), über die Seele und die Auferstehung, das in sieben Abschnitte zerfällt. Es wurde zum erstenmal 1589 in Basel, später zweimal in Amsterdam (1652 und 1696) gedruckt. Außerdem besorgte er den Druck des Werkes „ha-Nefesch ha-chachama" von R. Mose b. Schem-Tob de-Lion und schrieb eine Einleitung und zwei Gedichte dazu (Basel 1608).

Or ha-Chajim, Nr. 6; *Benjacob* 417, Nr. 261.

B. M. E. J.

ABRAHAM ABELE, Ab Bet-Din (Vorsitzender des rabb. Gerichts) von Wladimir (Wolhynien), lebte im 18. Jht. A. schrieb halachische Novellen,

die dem Werke seines Enkels R. Israel b. Jakob „Halacha Adam me-Jisrael", Zolkiew 1739, beigedruckt sind.

Benjacob 137, Nr. 322. M.

ABRAHAM ABELE BEN ABRAHAM SALOMO, auch Poswoler genannt, nach der litauischen Gemeinde, in der er zuerst das Amt eines Rabbiners bekleidete. A. war Schüler des R. Salomo aus Wilkomir und wirkte in mehreren Gemeinden als Rabbiner. Seit 1802 lebte er in Wilna, wo er etwa dreißig Jahre hindurch als Vorsitzender des Rabbinats tätig war. Er war ein Meister der talmudischen Kasuistik und von Nah und Fern wandten sich die Rabbiner an ihn mit schwierigen Fragen, die er in tiefgründigen Gutachten beantwortete. A. spielte auch in der Geschichte des palästinensischen Kolel eine Rolle; als sich diese Institution (1822) in einer kritischen Lage befand, trat er mit einem Aufrufe an die Öffentlichkeit, der mit Erfolg zur Unterstützung der Armen des heiligen Landes aneiferte. Von seinen Responsen sind nur einige erhalten in den Werken der Rabbiner Simeon aus Slonim (מנחה בלולה) und Samuel ha- Levi aus Bialystok (בגדי ישע). Auch einige seiner Novellen zum Talmud haben sich in יהגה חכמה von Dob Bär aus Neswish und in נתיבות עולם des Zebi Hirsch Katzenellenbogen erhalten. A. starb am 27. Juli 1836.

Fünn, Kirja Neemana 244ff. und 288; *idem,* Kenesset 9; *Walden,* ed. Warschau 1864, p. 1a, Nr. 12; *Luncz,* Jerusalem V, 222 und IX, 7f.

B. M. W-g.

ABRAHAM ABELE BEN BARUCH, Rabbiner in Suwalki, gest. daselbst um 1850. A. war Talmudist und Kabbalist. Es wird von ihm erzählt, daß er 145 Mal die beiden Talmude und 200 Mal den Sohar durchstudiert habe. Seine Söhne waren: Asriel Arje Löb, Rabbiner in Mariampol, und Dob Bär aus Wolkowysk.

Schem ha-Gedolim ha Schelischi, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM ABELE BEN CHAJIM HA-LEVI GOMBINER (ca. 1635–1682), Kommentator des Schulchan Aruch und Verfasser sonstiger halachischer und agadischer Werke, einer der maßgebendsten Dezisoren der neueren Zeit. A. wurde um 1635 in Gombin (Polen) geboren (nicht in Gumbinnen, wie Michael, Landshuth und andere angeben), wo sein Vater Chajim ha-Levi während der Chmielnizkischen Judenmetzeleien 1655 erschlagen wurde. A. fungierte schon in jungen Jahren als Beisitzer des Rabbinats (Dajjan) in Kalisch und als Leiter einer Jeschiba. Noch nicht dreißigjährig, begann er mit der Abfassung seines Kommentars zum Sch. Ar. Orach Chajim (später „Magen Abraham" genannt) und vollendete dieses umfangreiche Werk im Laufe weniger Jahre (vor 1671). Er schrieb eine Reihe weiterer Werke, die unten aufgezählt sind. A. starb, noch nicht 50 Jahre alt, im Tischri (Sept.-Okt.) 1682. Von A.s Kindern ist sein Sohn Chajim, der Herausgeber seines Hauptwerks, bekannt; sein Schwiegersohn war Mose Jekutiel Kaufmann, Rabbiner in Kutno, Verf. des Kommentars „Lechem ha-Panim" zum Jore Dea und anderer Schriften; sein Enkel war Abraham, Sohn dieses Jekutiel. Ein Bruder A.s war der Krakauer Talmudgelehrte R. Jehuda ha-Levi Gombiner. R. Jakob Isaak b. Schalom, Rabbiner in Lissa, bezeichnet sich in seiner Approbation zum „Magen Abraham" als Verwandten und Landsmann A.s; R. Elijahu Spira aus Prag, Verf. des „Elijahu Rabba" und „Elijahu Sutta", nennt A. seinen Jugendfreund. A. schrieb folgende Werke: 1. Magen Abraham, Kommentar zu Sch. Ar. Orach Chajim. A. selbst nannte das Werk „Ner Jisrael"; der landläufige Titel rührt vom Sohne A.s her, der das Werk nach dem Tode seines Vaters herausgegeben hat (Dyhernfurt 1692). Der „Magen Abraham", der seit seinem ersten Erscheinen nahezu allen Ausgaben des Sch. Ar. Orach Chajim beigedruckt ist, hat einen entscheidenden Einfluß auf die religiöse Praxis gewonnen. Er hat früher erschienene Kommentare zum Sch. Ar. Orach Chajim völlig verdrängt, wie die Schrift „Olat Tamid" samt „Olat Schabbat" des R. Samuel b. Josef, gegen die A. häufig polemisiert. Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen A. und dem anderen Kommentator des Sch. Ar. Orach Chajim, dem Verf. der „Ture Sahab", wird meist nach der Ansicht A.s entschieden. Der „Magen Abraham" ist im Ausdruck sehr knapp gehalten und setzt beim Studium bedeutende Kenntnisse der einschlägigen Literatur voraus. Auch weist das Werk zahlreiche Druckfehler auf. Es stellte sich daher alsbald die Notwendigkeit heraus, das Verständnis des Buches durch Glossen und Superkommentare zu erleichtern. Von diesen erlangte namentlich die Schrift „Machazit ha-Schekel" des R. Samuel ha-Levi aus Kolin (Wien 1807–8), die den talmudischen wie den nachtalmudischen Hinweisen und Anspielungen A.s sorgfältig auf den Grund geht und die Dunkelheiten des Werkes liebevoll erhellt, große Popularität. Kommentare und Scholien zum „Magen Abraham" schrieben ferner R. Meir Teomim, Rabbiner in Frankfurt a. O. (Peri Megadim, Eschel Abraham, Frankfurt a. O. 1787); Jesaja Wiener (Bigde Jescha, Prag 1774); R. Simson Chassid aus Altona; R. Netaneel Weil aus Karlsruhe; R. Ezechiel

Landau aus Prag; R. Rafael Meisels; R. Jakob Lissa; R. Akiba Eger u. a. 2. Sajit Raanan, kurz gefaßter Kommentar zum Jalk., Dessau 1704; Ven. 1743. Beigedruckt ist: 3. Schemen Sasson, homiletische Vorträge (Deraschot), geordnet nach den Wochenabschnitten, bis zum Abschnitt „Chajje Sara" (Gen. 23). 4. Magen Abraham, kurzer Kommentar zur vierten Ordnung der Tossefta (Nesikin), beigedruckt dem 2. Teile der Schrift „Lechem ha-Panim" seines Schwiegersohnes Mose Jekutiel Kaufmann, von seinem Enkel Abraham herausgegeben, Amsterdam 1732. 5. Ein Kommentar zu Sch. Ar. Eben ha-Eser, von dem Proben in der Schrift seines Schwiegersohnes „Chukke Derech" (Dyhernfurth 1747) erschienen sind, wo auch ein Responsum A.s mitgeteilt ist. 6. Novellen zu den talmudischen Traktaten Seb. und Men.; das Werk ist verloren gegangen. A. hat auch poetische Versuche gemacht; er schrieb ein Klagelied über die Zerstörung Jerusalems (gedruckt im 1. Teile des Werkes „Lechem ha-Panim", Hanau 1716) und ein Lied zur Verherrlichung der Tora (im Buche „Chukke Chajim" seines Schwiegersohnes, Berlin 1699–1700).

ha-Schachar IX, 16; *Fünn*, Kenesset 17; *Heilprin*, SD 268; *Freudenthal*, Aus der Heimat Mendelssohns 20; *Or ha-Chajim*, Nr. 94; *Landshuth*, Ammude 2; *Azulai*, *Cat. Bodl.* und *Benjacob* an mehreren Stellen; *Rab Zair* (Ch. Tschernowitz), le-Toledot ha-Schulchan Aruch we-hitpaschetuto, ha-Schiloach VI; *Dembitzer*, Kelilat Jofi (1888), 67ff.; *Knöbil*, Toledot Gedole Horaa (1927), 99ff.

B. M. W-g.

ABRAHAM ABELE AUS DROHOBYCZ (1835–1892), Kabbalist, Verfasser von „Beer Abraham", einem Kommentar zu dem Werke „Tikkune Sohar" (Lemberg 1868). A. war ein Schüler des chassidischen Zaddik Jakob Isaak aus Lublin (s. d.).

Schem ha-Gedolim ha-Schelischi, s. v.; *G. Scholem*, Bibliographia Cabbalistica 185, Nr. 3.

K. S. A. H.

ABRAHAM ABELE BEN ISRAEL aus Ponewjesh, Verfasser des Werkes „Iggeret ha-Purim", das die Esthergeschichte in hundertsiebenundzwanzigmal wiederholten Anfangsbuchstaben מ' נ' י' ל' ה' bringt. Am Schluß sind manche Deutungen zum Estherbuche beigefügt. Das Werk ist nur handschriftlich vorhanden.

Benjacob 13, Nr. 257. M.

ABRAHAM ABELE BEN JEREMIA aus Kalwarija (Gouv. Suwalki), Autor, lebte im 18. Jht. A. verfaßte: 1. Seder Abraham, Erklärungen zur Massora des Pentateuchs in alphabetischer Reihenfolge (Frankfurt a. O. 1752). 2. Midbar Sin, Parabeln zu den Wörtern, die mit ש beginnen (ibid. 1769).

Benjacob 409, Nr. 48, 297, Nr. 518; *Fünn*, Kenesset 31. M.

ABRAHAM ABELE BEN NAFTALI, Rabbiner in Kiew und Cherson, lebte Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts. Er verfaßte: „Chidduschе Dinim u-Minhagim Tobim me-Hilchot Pessach mi-Jeruschalajim" in zwei Teilen. Am Schlusse des ersten Teiles befindet sich ein Responsum über eine neue Angelegenheit „für die Juden, denen von seiner Majestät [Alexander I.] erlaubt wurde, den Boden zu bebauen, zu pflügen und säen usw." Das Buch erschien 1803 in Meshirow, 1835 in Sudzilkow (?) und 1890 in Warschau. Ferner verfaßte A. „Bet Abraham" (Sudzilkow 1837), enthaltend einige Novellen zum Schulchan Aruch Jore Dea, hauptsächlich zu Hilchot Nidda, sowie Responsen und Erklärungen zu Choschen Mischpat und Maimonides, ferner einige Predigten und Trauerreden.

Benjacob 70, Nr. 257; *Walden* II, 6 b; *Wiener*, KM 1223, 3902, 3903. M.

ABRAHAM ABELE PARNES, Gemeindeältester und Mitglied des Waad (Reichsjudentag) in Polen im 16. und 17. Jht. Sein Vater war der Lubliner Rabbiner Israel Isser, daher wird A. häufig mit dem Beinamen „Isserles" genannt. Während der Tagung des Waad in Ryczywol im J. 1721 approbierte A. mit anderen Delegierten das Werk „Dammessek Elieser" des Elieser b. Jehuda. Sein Name wird im Pinkas (Protokollbuch) der „Chewra Kadischa" in Lublin in den Jahren 1696–1731 regelmäßig angeführt. A. starb in Lublin am 4. Halbfeiertage des Pessachfestes im J. 5507 (1747). Neben seinem Grabe befindet sich das Grab seines Sohnes Israel Isser, der in der Einleitung zu dem Responsenwerke „Keduschat Jom Tob" des Jom-Tob aus Kopyl erwähnt wird.

Nissenbaum, le-Korot ha-Jehudim be-Lublin; *S. Buber*, ha-Eschkol I, 34; *Eisenstadt-Wiener*, Daat Kedoschim 61. W.

ABRAHAM ABELE AUS TSCHUDNOW, chassidischer Zaddik, lebte im 19. Jht. Seine ethischen Aussprüche sind mit den entsprechenden des Israel Baalschem und des Maggids Dob-Ber aus Meshiritschi im chassidischen Sammelwerke „Darche Jescharim" (Czernowitz 1855) veröffentlicht.

Benjacob 120, Nr. 499.

K. S. A. H.

ABRAHAM ABERLE BEN JAKOB, Verfasser des „Gedi Mekullas", eines Kommentars zu „Chad Gadja" mit beigefügten Erläuterungen zu Riten und einer homiletischen Betrachtung. Es wurde 1770 in Altona gedruckt.

Benjacob 94, Nr. 69. M.

ABRAHAM BEN ABIESRI SELIG AUERBACH s. Auerbach, Abraham b. Abiesri Selig.

ABRAHAM BEN ABIESRI SELIG AUS GLOGAU, Verfasser einer jiddischen Bearbeitung des französischen Romans „Kaiser Oktavianus" (Homburg 1730).

Benjacob 529, Nr. 376; *Reisen,* Lexikon 1914, 22.

I. Sch.

ABRAHAM BEN ABIGDOR, Rabbiner und Rosch-Jeschiba (Oberhaupt der Talmudhochschule) in Prag, gest. 7. Oktober 1542. Zu seinen Schülern zählte Abraham, der Vater des Mordechaj Jaffe, Verfassers der „Lebuschim". Zusammen mit R. Joselmann aus Rosheim erließ er im J. 1494 mehrere Verordnungen (REJ XVI, 92). Seine Erläuterungen zu Raschis Bibelkommentar werden in „Debek Tob" des Simon b. Isaak ha-Levi (Krakau 1590, 58), in „Minchat Jehuda" des Jehuda Löb b. Obadja Eilenburg sowie in „Zemach Dawid" unter dem J. 5303 angeführt. Seine Glossen zu „Tur Orach Chajim" erschienen (1540) zweimal: 1. in der Prager Ausgabe des Orach Chajim und 2. in der Augsburger Ausgabe aller Turim in einer kürzeren Fassung, die von seinem Schüler Jakob b. Baruch besorgt wurde. Diese Glossen werden zitiert: in „Torat ha-Chattat" des Mose Isserles (75–76), in „Darche Mosche" desselben (Jore dea 113, 3) sowie im „Bajit Chadasch" des Joel Sirkes und im „Perischa" des Josua Falk (Jor. D. ibid.). Ein Bußgedicht des polnischen Rituş „Anna Elohe Abraham", die „Abraham b. Abigdor" signiert ist, wird von Zunz und Landshuth A. zugeschrieben, wogegen Michael diese Selicha dem Abraham b. Abigdor Karo zuschreibt.

Benjacob 207; *Landshuth,* Ammude 2; *Zunz,* LG 390; *idem,* SP 57; *Or ha-Chajim,* Nr. 31, 32; *Lieben,* Gal Ed, Nr. 121; *Kaufmann zu Hock,* Die Familien Prags 396, Anm.; *Davidson,* Ozar 6111.

F.

ABRAHAM BEN ABIGDOR KARA s. Kara, Abraham b. Abigdor.

ABRAHAM, ABRAHAM, Kaufmann in Liverpool im 19. Jht. Er widmete sich jahrzehntelang dem jüdischen Gemeindeleben und setzte unter anderem im Jahre 1827 durch, daß in Liverpool die englische Predigt im Gottesdienst eingeführt wurde. Dem Beispiel Liverpools folgten andere jüdische Gemeinden in England. A. übersetzte ins Englische einen Katechismus von Cahen und Ben Lévis „Matinées du Samedi" unter dem Titel „Moral and Religious Tales for the Young of the Hebrew Faith". A. starb 1863 in Liverpool.

Jew. Chron. 1863, April.

W.

ABRAHAM BEN ABRAHAM, Proselyt, ursprünglich Prior und Ordensgeneral der Barfüßermönche in Frankreich. Er entsagte seinem angestammten Glauben, trat zum Judentum über und wurde in Deutschland, wohin er sich nach seinem Übertritt begab, am 4. Juli 1270 verurteilt und erlitt als glaubenstreuer Jude den Feuertod auf dem Scheiterhaufen in Weißenburg i. E.

Aronius, Regesten 312, Nr. 740; *MGWJ* XXII, 513; *Carmoly,* Ben Chananja IV, 205; *Salfeld,* Martyr. 149 und Anm. 5.

W.

ABRAHAM BEN ABRAHAM, Märtyrer, lebte im 13. Jht. in Augsburg. Er wanderte von dort aus, bekehrte sich in der Fremde zum Judentum und wurde mit dem für Proselyten üblichen Namen Abraham Sohn des Stammvaters Abraham, bezeichnet. Als er nach Augsburg zurückgekommen war, vergriff er sich an Heiligenbildern und rühmte sich dieser Tat öffentlich. Unter Anklage gestellt, wurde er am 21. November 1264 nach grausamen Foltern verbrannt. Mose b. Jakob und Mordechai b. Hillel beklagten den Tod des Märtyrers in Selichot.

Zunz, LG 350, 364; *Salfeld,* Martyr. 149 und Anm. 7; *Bernfeld,* Demaot I, 318ff.

E.

ABRAHAM BEN ABRAHAM GER ZEDEK s. Potocki, Anton Graf.

ABRAHAM ABUSCH BEN ZEBI HIRSCH, auch Abraham Lissa genannt (1700–1768), Rabbiner. A. wirkte zuerst in den polnischen Städten Janów, Lukow u. Międzyrzecze (1727). Nach dem im Jahre 1753 erfolgten Tode seines Bruders Mordechai, der Rabbiner in Lissa war, wurde A. dessen Amtsnachfolger. 1759 wurde er als Nachfolger des 1755 verstorbenen Jakob Josua (Falk), Verf. der talmudischen Novellen „Pene Jehoschua", nach Frankfurt a. M. berufen. A. spendete den Armen ein Fünftel seines Einkommens und vor jeder Mahlzeit eine ihrem Werte entsprechende Summe. In einem Teuerungsjahre verschenkte er (wie Margaliot, „Tal Orot", ed. Preßburg 6a, berichtet) den Armen sein ganzes Vermögen. A. besaß auch medizinische Kenntnisse, allerdings ganz eigentümlicher Art. Einige seiner Heilmittel beschreibt sein Schüler Jakob Koblenz im „Mafteach ha-Jam", Offenbach 1788, S. 33b, 43a; S. 89a teilt er auch eine exegetische Bemerkung

A.s mit. A. stand im Streite Emden-Eibenschütz auf Seite des letzteren. Als der Rabbiner von Cleve, R. Israel Lipschütz im J. 1766 die Ehescheidung eines Geistesschwachen zuließ, erklärte A. den Scheidebrief für unwirksam und ließ diese Erklärung in der Frankfurter Synagoge bekannt machen. Dieses Auftreten A.s erregte großes Aufsehen; der Rabbiner von Cleve erließ einen Aufruf an alle zeitgenössischen Gelehrten, und viele von ihnen ergriffen seine Partei; doch hielt A., unterstützt von der Frankfurter Gemeinde, an seiner Ansicht fest. Dieser Fall wurde in der Responsenliteratur unter dem Namen „der Get von Cleve" bekannt; es erschienen darüber zwei Responsensammlungen seitens der Anhänger R. Israels unter dem Titel „Or ha-Jaschar" und „Or Jisrael". Die Frankfurter Gemeinde beschloß, nach dem Tode A.s keinen zum Rabbiner zu wählen, der den „Get von Cleve" für gültig erklärte; daher berief sie zum Nachfolger A.s R. Pinechas ha-Levi Horowitz (s. d.), der sich in dieser Angelegenheit der Stimme enthalten hatte. — 1881 wurde in Warschau ein Teil der Novellen A.s zum Talmud unter dem Titel „Birkat Abraham" gedruckt; 1887 erschien in Mainz unter demselben Titel sein Kommentar zur Pessach-Haggada. Seine Erklärung zu einer Talmudstelle bringt der Lissaer R. Josua Falk im „Binjan Jehoschua" (Dyhernfurth 1788), im Kommentar zu „Derech Erez Rabba" III. A. hat etwa zwanzig Approbationen erteilt.

Horowitz, Frankfurter Rabbiner III, 65; *Eisenstadt*, Daat Kedoschim, S. 203; *Brüll*, Jhrb. VII, 167; *Lewin*, Geschichte der Juden in Lissa, Pinne 1914, S. 185; *Löwenstein*, Index Approbationum, Nr. 59; *Walden* I, 12, Nr. 10.

F. H. H.

ABRAHAM ABUSCH BEN ZEBI HIRSCH KATZENELLENBOGEN s. Katzenellenbogen, Abraham Abusch b. Zebi Hirsch aus Lissa.

ABRAHAM, ADOLF (1857–1925), Wasserbaufachmann und Erfinder, geb. 6. Aug. 1857 zu Nienburg a. d. Weser, gest. 25. Sept. 1925 zu Berlin. Er war im technischen Büro der Eisenbahnabteilung des Ministeriums der öffentlichen Arbeiten und als Regierungs- und Baurat in der Wasserbauverwaltung, zuletzt in Berlin im Wasserbauamt tätig. Er zeichnete sich durch mehrere technische Erfindungen aus.

Zentralbl. d. Bauverwalt., ed. preuß. Finanzminist. 1925, S. 527 f.

G.-J. J.

ABRAHAM, ADOLPHE, französischer Offizier, geb. 1814. Er trat mit achtzehn Jahren als Freiwilliger in die französische Armee ein, wurde bald zum Leutnant befördert, machte 1848 die Straßenkämpfe in Paris mit, nahm am Krimkrieg als Kapitän teil und zeichnete sich während des Krieges gegen Österreich bei Solferino (24. Juni 1859) aus. Später nahm A. seinen Abschied, wurde 1868 reaktiviert und kämpfte bei Champigny (1870). 1875 erhielt er das Kommando eines Regiments und trat 1879 in den Ruhestand. Er ließ sich in Versailles nieder, wo er Vorsitzender der jüdischen Gemeinde bis 1891 war; dann zog er sich nach Granville zurück.

JE I, 97.

W.

ABRAHAM BEN ALEXANDER (Axelrad) aus Köln, Kabbalist des 13. Jhts., Zeitgenosse des Nachmani und Schüler des Rabbi Eleasar aus Worms (Verf. des „Rokeach"). Er wanderte nach Spanien aus und wurde dort wahrscheinlich auch Schüler des Kabbalisten R. Esra. Salomo Ben Adret hat ihn in seiner Jugend persönlich gekannt und erzählt Wunderdinge von seiner ganz ungewöhnlichen Redekunst und dem wunderbaren Inhalt seiner Predigten, die Dinge offenbarten, wie sie sonst kein jüdischer Gelehrter vorzubringen wußte (Responsen 548). A. schrieb eine Abhandlung „Keter Schem Tob" über das Tetragramm, in der er versucht, eine Synthese zwischen dem deutschen, auf Buchstaben- und Zahlenkombinationen gegründeten Mystizismus und der Sefirot-Kabbala, wie er sie in der Provence oder in Spanien kennengelernt hatte, herzustellen. Die Schrift A.s bietet eine kurze Zusammenfassung seines Systems, das eine Art von kosmologischem Symbolismus darstellt und sich an die Ausführungen Abraham Ibn Esras in dessen „Sefer ha-Schem" sowie an die Darlegungen der Kabbalisten R. Esra und R. Asriel anlehnt. Die Schrift ist handschriftlich sehr oft vorhanden und erschien zum ersten Male Amsterdam 1810, ferner u. d. T. „Maamar Peloni Almoni" in der Sammelschrift „Likkutim me-Rab Hai Gaon", s. l. (1798). Eine neue Ausgabe besorgte Jellinek (1853). In der Schrift „ברוך שאמר„ des Simson b. Elieser wird „Keter Schem Tob" dem Menachem Aschkenasi, einem anderen Schüler Eleasars aus Worms, zugeschrieben; diese Angabe muß jedoch im Hinblick auf das übereinstimmende Zeugnis aller vorhandenen Hss. wohl als irrig bezeichnet werden. Benjacobs Angabe, es sei unter dem gleichen Titel ein handschriftlicher mystischer Kommentar zu Ps., Josua u. Richt. desselben Autors noch vorhanden, ist falsch.

Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik (1853); *idem*, MGWJ 1853, 78; *Einleitung zu Nachmanis*

Derascha VIII, Note; *Steinschneider*, Cat. München 112, 33; 341, 17; *HB* VI; 126, VIII, 147; XII, 112; *Kobak*, Jeschurun VI, 169; *Graetz* VII³, 74, Note 2; *Or ha-Chajim* 51.

K. G. S

ABRAHAM BEN ALEXANDER HA-KOHEN KALISKER, chassidischer Zaddik, Rabbiner in Kaliski (Weißrußland), lebte im 18. Jht., starb in Tiberias 1810. In seiner Jugend lernte er beim Wilnaer Gaon, später wurde er Schüler des großen Maggid R. Bär aus Meshiritschi (vgl. die in der Schrift „Peri ha-Arez" des R. Menachem Mendel aus Witebsk abgedruckten Briefe). Noch zu Lebzeiten seines Lehrers schuf er sich in Kaliski einen eigenen chassidischen Anhang. Wenn er sich auch in seiner theoretischen Auffassung des Chassidismus eng an seinen Lehrer anlehnte (einiges von seiner chassidischen Lehre ist im „Chessed le-Abraham" des Abraham ha-Malach, Czernowitz 1851, mitgeteilt), so rief er doch durch die Art seiner chassidischen Lebensführung nicht nur den heftigen Widerspruch des Wilnaer Gaons, sondern auch den Tadel des Maggids R. Bär und seines Kreises hervor. Das übermütige, rücksichtslose Benehmen seiner Chassidim, die von ihnen gewohnheitsmäßig geübte Verhöhnung und Schmähung der Toragelehrten, ihr würdeloses Gebaren vor den Nichtjuden gab R. Schneur Salman aus Liady Anlaß zu scharfer Kritik. Diese Streiche der Kalisker Chassidim waren eines der Themen der Diskussion, die in Schklow im J. 1772 zwischen den Chassidim und ihren Gegnern stattfand. Die Gelehrten von Schklow schrieben hierüber dem Wilnaer Gaon und veranlaßten ihn hierdurch zu sehr abfälligen Äußerungen über die Chassidim im allgemeinen. Dies führte in Wilna zur Abfassung der bekannten misnagdischen Streitschrift „Semir Arizim", die eine Periode heftiger Kämpfe und Verfolgungen gegen die Chassidim einleitete. Viele chassidische Führer sahen sich infolgedessen gezwungen, ihren Wohnort zu verlassen. Sie versammelten sich in Rowno, im Hause des Maggid R. Bär, um über geeignete Abwehrmaßnahmen Rat zu pflegen. Um diese Zeit kam auch A. nach Rowno, fürchtete aber als Hauptschuldiger an diesem Unheil mit seinem Lehrer zusammenzutreffen und blieb an der Peripherie der Stadt. Nur dank der Fürsprache des R. Menachem Mendel aus Witebsk und des R. Schneur Salman aus Liady erlaubte ihm sein Lehrer, vor ihm zu erscheinen, wies ihn dann aber sehr heftig zurecht. Im Sommer 1777 zogen mehr als dreihundert russische Chassidim nach Palästina unter Führung R. Menachem Mendels aus Witebsk und A.s. Der Raw von Liady, der sich ebenfalls anschloß, kehrte auf Drängen seiner Freunde wieder um. In Palästina wurde der Witebsker Rabbi als Oberhaupt der Chassidim anerkannt. A. stand ihm als Stellvertreter zur Seite; so fügte auch A. meist einige Worte hinzu, wenn R. Menachem Mendel Sendschreiben an die Chassidim im Auslande richtete. Beide begründeten in Rußland durch briefliche Aufrufe die Palästinakasse „Kuppat Erez Jisrael" zur Unterstützung der in Palästina angesiedelten Chassidim und entwarfen eine Segensformel (Mi sche-berach) für diejenigen, die dieses Werk förderten. Der Raw von Liady war der Verwalter der Palästinakasse. Nach dem Tode R. Menachem Mendels (1788) wurde A. sein Nachfolger in Palästina. Er verfaßte einen Aufruf, in dem er die Bedeutung und die Verdienste des Verstorbenen gebührend hervorhob. Er ahmte auch Stil und Haltung seines Vorgängers in seinen Briefen nach (vgl. Peri ha-Arez). An R. Schneur Salman richtete er herzliche Briefe und nannte ihn in seinen Sendschreiben an die Chassidim „den Größten seiner Brüder, dem alle Ehrerbietung schulden". Zwanzig Jahre lang dauerte der freundschaftliche Briefwechsel mit dem Raw von Liady. Als jedoch 1797 dessen Werk „Tanja" erschien, rief die darin niedergelegte Lehre bei A. starke Gegnerschaft wach. A. hatte seine Anhänger stets ermahnt, sich an das Einfache zu halten, denn der wahre Glaube sei ganz schlicht und allgemein faßlich, und in ihm sei alles tiefere Geistige enthalten. Er mußte daher die im „Tanja" vertretene Auffassung ablehnen, wonach der Fromme sich an dem einfachen Glauben nicht genügen lassen dürfe, sondern verpflichtet sei, sich in die Glaubenslehren verstandesmäßig zu vertiefen. In einem Briefe an R. Schneur Salman tadelte er ferner, daß dieser die Aussprüche des Maggids und des Baal-Schem mit denen R. Isaak Lurias verquickt habe und äußerte über den „Tanja": „Ich habe in ihm nichts besonders Heilsames für die Rettung der Seelen gefunden." R. Schneur Salman nahm zunächst von den Angriffen A.s keine Notiz und reagierte auf seine Briefe nicht. 1801 suchte A. den „Raw" durch ein reumütiges Entschuldigungsschreiben zu versöhnen. Mittlerweile hatte die chabadäische Richtung des Raw auch in Palästina viele Anhänger gewonnen. Da A. diese Richtung entschieden ablehnte, versagten ihm die Anhänger der Lehre des Raw ihre Gefolgschaft. Auch wurde, wie es scheint, der Verdacht gegen A. rege, er verteile die Unterstützungsgelder nicht unparteiisch. So wurden die Zwistigkeiten von Palästina aus geschürt, und nun schrieb A. heftige Briefe gegen den Raw und beschuldigte ihn seinerseits, daß er einen Teil der in Rußland gesammelten Palästinagelder zurückbehalten habe. Er schickte Sendboten nach Rußland mit Aufrufen, die gegen den Raw ge-

richtet waren, und forderte seine Anhänger auf, die Palästinagelder diesen direkt zu übergeben. In einem Briefe an R. Levi Isaak aus Berditschew lehnte er eine weitere Verwaltung der Palästinagelder durch den Raw von Liady in heftigen Worten ab. Auch suchte er den Berditschewer Rabbi zu bestimmen, gegen die neuartige Lehre des Raw aufzutreten, und erinnerte ihn an den gemeinsamen Lehrer, den Maggid, dessen Lehre und Leben völlig anders gewesen sei. Doch R. Levi Isaak gab dem Raw recht und erklärte, daß dessen Weg der des Maggids sei. Auch in Sachen der Unterstützungsgelder gab er A. unrecht. Der Raw von Liady richtete seinerseits einen Brief an R. Levi Isaak, in dem er die Verdächtigungen entrüstet zurückwies und daran erinnerte, wie oft A. Briefe voll Freundschaft und Liebe an ihn gerichtet habe; durch seine jetzigen Angriffe schmähe sich A. selbst. A. betonte demgegenüber, daß er nur widerwillig, im Interesse der Palästinasiedelung und um R. Schneur Salman auf den richtigen Weg der chassidischen Lehre zurückzuführen, seine Bedenken bisher unterdrückt habe. Im Lager der Chassidim hatte A. noch andere Gegner als den Raw und den Berditschewer Rabbi, unter anderen R. Simson aus Schepetowka, der mittlerweile ebenfalls nach Palästina ausgewandert war.

Dank den Bemühungen R. Nachmans aus Brazlaw, der 1799 in Palästina weilte, söhnten die beiden sich jedoch wieder aus. Infolge der Streitigkeiten zwischen A. und den chassidischen Führern in Rußland verringerten sich die Geldeingänge für die Chassidim in Palästina, wenn auch die Gelder, Dank der ungeminderten Fürsorge des Raw von Liady, nicht völlig ausblieben. A. richtete zahlreiche Sendschreiben an seine Anhänger im Auslande, meist in Angelegenheit der Palästinasammlungen. Manche von diesen Briefen sind in verschiedenen chassidischen Schriften gedruckt, andere befinden sich handschriftlich in Palästina.

Menachem Mendel aus Witebsk, Peri ha-Arez; *Schneur Salman aus Liady*, Tanja 120, 133 (ed. Wilna 1900); *Walden* I ש 29; *Fünn*, Kenesset 59; *Benjacob* 14, Nr. 273, 166, Nr. 736; *Teitelbaum*, ha-Rab mi-Ladi I, 136–145; *Heilman*, Bet Rabbi 14f., 42ff.; *Kahana*, Sefer ha-Chassidut 182–196; *Horodezky*, ha-Chassidut weha-Chassidim II, 22–23, 34–35, 39ff.; *Brawer*, Kirjat Sefer I, 142–150, 226–238; *Wilensky*, ibid. I, 240.

K. S. A. H.

ABRAHAM ALEGRE s. Alegre, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM AL-TABIB s. Al-Tabib, Abraham.

ABRAHAM AL-TUSTARI s. Al-Tustari (Familie).

ABRAHAM AMIGO s. Amigo, Abraham.

ABRAHAM ANTIBI s. Antibi, Abraham.

ABRAHAM AUS ARAGONIEN, Augenarzt, lebte Mitte des 13. Jhts. in Spanien. A. wurde von dem Grafen Alfonso von Poitou und Toulouse, einem Bruder des Königs Ludwig IX. von Frankreich, konsultiert, weigerte sich aber, die Behandlung zu übernehmen, da die unter dem Schutz Alfonsos tagende Kirchenversammlung in Béziers (ebenso wie in Alby) den Juden verboten hatte, bei Christen als Ärzte zu praktizieren, und er keine Ausnahme für Adlige machen wollte. Erst nach langer Intervention des Herrn von Lunel und seiner jüdischen Agenten übernahm A. die Behandlung des Grafen.

Vaisette, Hist. d. Languedoc IV, 499; *Graetz* VII³, 104.

F. K.

ABRAHAM ARJE LÖB BEN JEHUDA HA-LEVI, Rabbiner in Stryźów in Galizien, Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts. Sein „Derischat Ari" enthält die folgenden drei Werke: „Eben Pinna" zum Sch. Ar. Eben ha-Eser und Hilchot Nidda, Lemberg 1804; „Otot ha-Schamajim" zu Hilchot Mila, Tefillin, Schabbat, Jom-Tob und Chol ha-Moed, Shitomir 1805; „Chok u-Mischpat" zum Sch. Ar. Chosch. M. bis Kap. 99.

Benjacob 115, Nr. 389; *Walden* I ש 87; *ha-Eschkol* 251.

B.

ABRAHAM ARJE LÖB KAHANA s. Kahana, Abraham Arje Löb.

ABRAHAM (ASCHER JAKOB) BEN ARJE LÖB KALMANKES BEN JOSEF JAFFE s. Kalmankes, Ascher Jakob Abraham b. Arje Löb Jaffe.

ABRAHAM BEN ASCHER s. Abraham b. Gedalja b. Ascher.

ABRAHAM BEN ASCHER ANSCHEL, Verfasser des Werkes „Ammud ha-Jemini", das homiletische Betrachtungen enthält. Der 1. Teil wurde in Minsk 1811 gedruckt. A. verfaßte auch Responsen, die er in seinem genannten Buch erwähnt; doch sind sie nicht in Druck erschienen.

Benjacob 442, Nr. 397. M.

ABRAHAM BEN ASRIEL, Talmudist und Kommentator aus Böhmen, lebte in der ersten Hälfte des 13. Jhts., besuchte wahrscheinlich außer den böhmischen auch die französischen Talmudschulen. Er soll Schüler des Tossafisten Elieser b. Isaak aus Böhmen gewesen sein. A. ist bekannt als Verfasser des „Arugat ha-Bossem", eines Kommentars zu liturgischen Dichtungen für die Sabbat- und Festtage sowie zu den Selichot. Der Kommentar ist in zwei unvollständigen, aber einander ergänzenden Handschriften (Vatikan u.

Merzbacher) erhalten. Sein Werk dürfte er, nach einem darin vorkommenden Datum, 1234 geschrieben haben. A. war Lehrer des Isaak b. Mose Or Sarua, wahrscheinlich noch vor 1216. Von einem zwischen 1230 und 1250 schreibenden Anonymus wird er als einer von den „Alten Böhmens" (זקני בהם) bezeichnet. Seinen Heimatsort verraten auch die im Kommentar zu den Liturgien vielfach vorhandenen Worterklärungen in böhmischer Sprache. Im Kommentar zu den Selichot sind die böhmischen Worterklärungen nur vereinzelt; hier überwiegen die französischen, darum wird auch seine Autorschaft an diesem Teil des Werkes bezweifelt. Der Kommentar zeugt von gediegenem Wissen; jedes Bibel- und Midraschwort wird erläutert, wobei viele Stellen aus verlorengegangenen Kommentaren der nordfranzösischen Schule überliefert werden; es kommt in ihm auch eine Reihe von Zitaten aus dem Kommentar des Raschbam zum Pentateuch vor, durch die viele korrupt überlieferte Stellen richtiggestellt werden, daneben auch Reste der Kommentare des Raschbam zu anderen biblischen Büchern. Kulturgeschichtlich interessant ist es, daß A. die böhmische Umgangssprache der Juden feststellt, indem er schwierige Ausdrücke ins Böhmische übersetzt. A. benutzte einen Kommentar zum Jozer, der böhmische Glossen enthielt. Für die Zeitgeschichte ist A. von großem Wert, so betreffs der Bedeutung und der Lebenszeit seines Landsmannes Mose b. Chasdai Tako und bezüglich der Existenz des gleichnamigen Enkels Raschis, Salomo. Von Zeitgenossen erwähnt er Josef ha-Nakdan. Bei all seiner Verehrung für anerkannte Autoritäten, wie Raschi, Raschbam und Abraham Ibn Esra, vertritt er jedoch freimütig seine eigene abweichende Ansicht. A. war mit den jüdisch-spanischen Grammatikern und der deutschen Kabbala vertraut. Zitate aus den Werken Jehuda ha-Chassids und Eleasar Rokeachs füllen einen großen Teil seines Werkes aus. Ob er mit dem Grammatiker Abraham aus Prag in cod. Berlin 36 (מפי המדקדק מהר"ר אברהם י"צ ראש קהלת קדש פראג) identisch ist, ist unsicher.

Berliner, Magazin I u. II; *idem*, Gesamm. Schrift. I, 34f.; *Perles*, MGWJ 1877; *Kaufmann*, ibid. 1882, 360; *Kohn*, Mordechai b. Hillel, MGWJ 1877–78; *J. Freimann*, Sefer Chassidim, Einleitung 1924, 49–56; *Steinschneider*, HB 1869, 174; *idem*, Cat. Berlin 16, 2; *Zunz*, Ritus 195, 215; *Gross*, MGWJ 1885, 564.

W. S. L.

ABRAHAM BEN ASRIEL DI REGGIO s. Reggio, Abraham b. Asriel.

ABRAHAM IBN ATTAR s. Attar (Familie).

ABRAHAM AUS AUGSBURG s. Abraham b. Abraham (aus Augsburg).

ABRAHAM DE AVILA s. Avila, Abraham de.

ABRAHAM BALI BEN JAKOB s. Bali, Abraham ha-Rofe b. Jakob.

ABRAHAM BEN BARUCH (um 1250), Rabbiner, Sohn des Rabbiners Baruch in Worms, Bruder des Meir aus Rothenburg und Lehrer des Mordechai b. Hillel. A. ist Verfasser eines Buches „Sinai", welches Auszüge aus verschiedenen Werken enthält, unter anderem aus den Responsen seines Bruders Meir, Aufzeichnungen von Meirs Schwiegersohn Saadja und Mitteilungen von A.s Schwiegervater. In einem Klageliede (אזעק במר לב) betrauert A. die Märtyrer von Pforzheim (um 1267) und hebt besonders das Andenken an R. Samuel und dessen Sohn Jakar hervor. In seinen handschriftlichen Erklärungen zu Liturgien nennt Meir aus Rothenburg auch seinen Bruder A. Er fiel als Märtyrer zusammen mit seiner Frau Gutlin und seinen Töchtern Zaret und Froda in Rothenburg a. d. Tauber während der Verfolgungen unter Rindfleisch im Sommer 1298.

Or ha-Chajim, Nr. 68; *Zunz*, ZG 162; *idem*, LG 491; *idem*, Rit. 199; *Neubauer*, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jews' College 5, Nr. 14; *REJ* XII, 62; *Kohn*, Mordechai b. Hillel 1878, 37; *Back*, R. Meir b. Baruch, S. 17; *Gall. Jud.* 292; *Salfeld*, Martyr., S. 130, 189, 332 u. 359; *Davidson*, Ozar, Nr. 2364.

F.

ABRAHAM BEN BARUCH MISRACHI s. Misrachi, Abraham b. Baruch.

ABRAHAM BEN BARUCH AUS ZAMOŚĆ, Rabbiner und Vorsteher der Jeschiba in Bar und anderen Orten Podoliens in der ersten Hälfte des 18. Jhts. Er verfaßte: „be-Derech Alschech", kurze Erklärungen zur Bibel (mit Ausnahme der Psalmen, Proverbien und Hiob), nach der Art von Mose Alschech, erschienen 1727, s. l. (Dyhernfurth?) und „Chiddude de-Abba" zu „En-Jaakob" (ungedruckt).

Benjacob 67; *Wiener*, KM 1078.

M.

ABRAHAM BEDERSI s. Bedersi, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM AUS BEJA, Sprachkenner und Entdeckungsreisender, lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jhts. in Alemtejo in Portugal. Auf Veranlassung von König Johann II. von Portugal begleitete A. im J. 1487 Josef Zapateiro aus Lamego auf seiner Expedition nach Covilham, um das sagenhafte Land des christlichen Herrschers, des Priesters Johann, aufzusuchen. Sie entdeckten Covilham in Ägypten und übermittelten Nachrichten über das Befinden dieses Herrschers, zugleich auch Informationen, die den Anstoß zur epochemachenden Fahrt Vasco de Gamas gegeben haben.

Graetz VIII, 370; *Kayserling*, Chr. Columbus und der Anteil der Juden an den spanischen und portugiesischen Entdeckungen 19, 20; *Jacobs*, Story of Geographical Discovery 89.

W.

ABRAHAM BEN BENJAMIN AARON SOLNIK s. Solnik, Benjamin Aaron b. Abraham.

ABRAHAM BEN BENJAMIN SEEB (WOLF) BRISKER, rabb. Gelehrter und Homiletiker, lebte in der zweiten Hälfte des 17. und Anfang des 18. Jhts. A. stammte aus Litauen, von wo er vermutlich 1654–55 nach Niederösterreich geflohen ist; er ließ sich in Wien nieder, wo er sich als Schüler des R. Sabbatai Scheftl Hurwitz reiches talmudisches Wissen, wohl auch einige Kenntnisse der Kabbala erwarb. Während der Vertreibung der Juden aus Wien (1670) kehrte er in seine Heimat nach Brisk (Brest) zurück, wo er in kurzer Zeit zu großem Ansehen gelangte. Er heiratete dort die Tochter des wohlhabenden und sehr geachteten Elijahu Lipschütz, setzte zunächst seine Studien bei den Brisker Rabbinern Mordechai Günzburg und Zebi Hirsch fort, fand aber bald als Prediger (Darschan) das geeignete Gebiet zur Entfaltung seines Könnens. Weitere Daten aus seinem Leben sind nicht bekannt; wir wissen nur noch, daß schon vor 1685 der Beisitzer des Brisker Rabbinats, R. Mordechai, sein Schwiegersohn war. In seinem unter 3. genannten Werke gibt er seine Absicht kund, nach Palästina auszuwandern; er scheint aber (um 1700) gestorben zu sein, bevor er seine Absicht verwirklichen konnte. Seine Werke sind: 1. Assara Maamarot, Erörterung der zehn Worte der Schöpfung (Abot V, 1) in. Verbindung mit dem Dekalog, Frankfurt a. O. s. a. (1680?) Diese Schrift dürfte als erste erschienen sein (also vor 1685), und auf sie bezieht sich die Andeutung des Brisker Vorstandes in der Approbation zu Nr. 2, daß A. schon vorher ein Werk veröffentlicht habe. In dieser Schrift berichtet er (nach Benjacob, S. 452, Nr. 636), daß er ein Buch „Chessed Abraham" verfaßt habe; dieses dürfte mit Nr. 2 identisch sein, dessen Titel er nach dem Erscheinen von Nr. 1 geändert hat; es ist aber auch möglich, daß hier die Schrift Nr. 5 gemeint ist; 2. Sera Abraham, Homilien über den Zusammenhang der Wochenabschnitte, Sulzbach 1685; 3. Perusch al Esser Atarot, nach Fürst — „über die zehn Kronen (Vorzüge) des Judentums oder über die Hauptmomente seiner alten Geschichte, nach Talmud und Midraschim"; nach Steinschneider — in Anlehnung an den zweiten Dekalog, Frankfurt a. O. 1695 (und s. a. 1698?); 4. Berit Abraham, eine kurze Zusammenstellung der aus den Kommentaren Sabbatai Kohens und David b. Samuels zu Schulchan Aruch Jore Dea sich ergebenden religionsgesetzlichen Bestimmungen, erwähnt in Nr. 1; 5. Ein Werk über den Zusammenhang der Wochenabschnitte auf kabbalistischer Grundlage, erwähnt in Nr. 2; vielleicht ist es mit „Chessed Abraham" identisch (s. zu Nr. 1).

Feinstein, Ir Tehilla, passim; *Kaufmann*, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien 223f.; *Cat. Bodl.*, Col. 670, Nr. 4192; *Fürst*, Bibl. Jud. I, 11; *Benjacob* 452, Nr. 636 u. 472, Nr. 502.

B.

ABRAHAM BENVENISTE s. Benveniste, Abraham.

ABRAHAM, BERNARD (1824–1902), französischer Offizier, geb. 12. Jan. 1824 zu Nancy als Sohn von Abraham Moïse und Rose Bernard. Nach Absolvierung des Lyceums zu Nancy und der Polytechnischen Hochschule zu Paris, diente A. als Leutnant zu Straßburg und machte als Hauptmann den Krimkrieg mit. 1870 der Rheinarmee zu Metz zugeteilt, erhielt A. nach der Schlacht bei Gravelotte das Offizierskreuz der Ehrenlegion. Nach dem Kriege wurde er zum Mitgliede der militär. Eisenbahnkommission und zum Sekretär des Komitees der Küstenverteidigung und 1883 zum Brigadegeneral ernannt. 1886 trat er in den Ruhestand. 1895 wurde er als Vertreter von Constantine in das Centralkonsistorium gewählt. A. starb 27. Sept. 1902 in Paris.

A. Kohut, Berühmte israel. Männer und Frauen II, 325.

W. M. Gi.

ABRAHAM BIBAGO s. Bibago, Abraham b. Schem Tob.

ABRAHAM BOHEMUS, Großkaufmann, Finanzmann und Hofjude. Unter den zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jhts. aus Böhmen nach Polen eingewanderten Juden ragt die Gestalt A.s hervor, der in den Akten als „Judaeus Bohemus" bezeichnet wird und in Krakau ansässig war. Aus seinem Heimatlande Böhmen brachte er kaufmännische Erfahrung und Beziehungen zu König Ladislaus und Kaiser Maximilian I. mit, die ihm in Polen förderlich waren. Zum erstenmal begegnen wir A. im J. 1495 gelegentlich eines Prozesses mit einem Krakauer Kaufmann, dem er Stoffe geliefert hatte. Später trat A. in Beziehungen zum königlichen Hof und gewann das Vertrauen König Sigismunds des Alten, der ihn im J. 1512 zum Einnehmer (Exaktor) der Judensteuern in Großpolen und in Masowien ernannte und ihm im J. 1514 diese Funktion mit Bezug auf die gesamte polnische Judenschaft übertrug. A. hatte keine leichte Stellung. Die jüdischen Gemeinden weigerten sich, ihn anzuerkennen und die Steuern an ihn abzuführen.

Es bedurfte langwieriger Verhandlungen mit den Gemeinden, um sie gefügig zu machen, wie dies z. B. die Abmachung mit der Gemeinde Lemberg im J. 1517 zeigt. Besonders gespannt war das Verhältnis der Krakauer Gemeinde zu A., die ihm das Aufenthaltsrecht daselbst strittig machte. A. ergriff scharfe Maßnahmen, um die Steuerbeträge flüssig zu machen und seinen Verpflichtungen nachzukommen. Er veranlaßte die Rabbiner, die störrischen Gemeinden mit dem Bann zu belegen. Doch konnte A. nichts eruieren und vermochte sich in seiner Stellung nicht zu behaupten. Er geriet anscheinend in Geldschwierigkeiten und hatte Feinde unter Juden und Nichtjuden, namentlich unter getauften Juden. Er wandte sich an Kaiser Maximilian, der sich mit Erfolg für seinen Schützling bei König Sigismund einsetzte (die Beziehungen beider Monarchen waren damals besonders freundschaftlich). Sigismund erteilte A. am 16. August 1518 einen Brief, wonach er von allen weltlichen und jüdischen Gerichten eximiert war und dem königlichen Gerichte unterstellt wurde. A. erhielt Niederlassungsrecht und Handelsfreiheit im ganzen Reiche. Der König hatte ihm schon früher eines seiner Häuser in Lemberg für ein Warenlager überlassen. Neben dem Warenhandel befaßte sich A. auch mit Kreditgeschäften. Ein Prozeß, den er mit anderen Gläubigern des verstorbenen Krakauer Kaufmanns Brendler 1525 vor dem Krakauer Schöffengerichte führte, ist deshalb beachtenswert, weil bei diesem Anlasse die prinzipielle Frage aufgerollt wurde, ob die Juden auf Schuldbriefe und Immobilien Geld ausleihen dürften. A. erwarb sich die Gunst der Königin Bona. Auf ihre Empfehlung befreite der König im J. 1533 A. und seine Familie mit Rücksicht auf seine „Treue, Fähigkeit, Redlichkeit und Anhänglichkeit an das königliche Haus" von sämtlichen Jurisdiktionen und verfügte, daß er in allen Zivil- und Strafsachen vor der Königin Bona als der alleinigen Gerichtsherrin zu erscheinen habe. Im gleichen Jahre erhielt auch A.s Sohn Mose einen königlichen Geleitbrief.

Wierzbowski, Matricularum Regni Poloniae Summaria, pars IV, vol. 1, Nr. 1608, 1708; vol. 2, Nr. 11 782; vol. 3, Nr. 16 933; *M. Bersohn*, Dyplomataryusz, Nr. 492, 493; *Acta Tomiciana* III; *Ptaśnik*, Obrazki z przeszłości Krakowa 1903, Biblioteka Krakowska, Nr. 23 (IV Abraham Judaeus Bohemus); *I. Schipper*, Studya nad stosunkami gospodarczymi Żydów podczas średniowiecza 1911; *Bałaban*, Dzieje żydów w Krakowie i na Kazimierzu I, 60–62; *S. Berschadski*, Russko-Jewreiskij Archiv III, 104.

W.

ABRAHAM IBN BOLAT s. Bolat, Abraham Ibn.

ABRAHAM BORNSTEIN AUS SOCHACZEW s. Bornstein, Abraham (aus Sochaczew).

ABRAHAM AUS BOURGUEIL, Rabbiner. Er nahm nach 1160 an der zweiten Synode von Troyes unter dem Vorsitz von R. Jakob b. Meir (R. Tam) teil, auf der die alten Beschlüsse von Narbonne erneuert wurden, wonach der Gatte verpflichtet sei, die Mitgift und Ausstattung der innerhalb eines Jahres nach der Hochzeit kinderlos verstorbenen Ehefrau den Erbberechtigten herauszugeben. Auf Grund dieses Beschlusses veranlaßte A. in Gemeinschaft mit Mose aus Saumur, daß Cresbia und dessen Sohn an R. Isaak die Mitgift seiner Tochter zurückzuerstatten habe. A.s Erklärung einer schwierigen Talmudstelle in Jeb. wird von Mordechai, Jeb. I, 1 abgelehnt.

Gall. Jud. 237.

F.

ABRAHAM BRAUNSCHWEIG s. Braunschweig, Abraham b. Elieser.

ABRAHAM BRODA s. Broda, Abraham b. Saul.

ABRAHAM BRODO s. Brodo, Abraham.

ABRAHAM CABRIT s. Cabrit, Abraham.

ABRAHAM AUS CAGLIARI, angeblich ein jüd. Gelehrter des 7. Jhts. Nach einer in die jüdische Geschichtsliteratur eingedrungenen Nachricht soll ein Jude aus Cagliari (Sardinien), gewissermaßen als Hofjude bei dem König Jaletu (7. Jht.), die von diesem Könige gesammelten alten griechischen Inschriften entziffert und erklärt haben. Man spricht auch von einem zweiten Juden, Canahim, der gleichfalls in Cagliari zwei Jahrhunderte später die in einem alten Palaste vorgefundenen phönizischen und griechischen Inschriften übersetzt hätte. Aber diese sonderbaren Nachrichten von jüdischen Epigraphikern im Frühmittelalter müssen in das Bereich der Fabel versetzt werden. Die betreffenden Quellen, der Rhythmus von Jaletu und die Chronik des Antonius von Tharros, bilden einen Teil der berüchtigten Sammlung der Carte d'Arborea, welche, wie längst bewiesen wurde, eine geschickte Fälschung von moderner Hand ist.

Spano, Rivista Sarda I, Heft 1; *idem*, Vessillo Israelitico XXVII, 165; *Vitelli*, Propugnatore III, 286.

E. U. C.

ABRAHAM DE CASLAR BEN DAVID s. Caslari, Abraham b. David.

ABRAHAM CASTRO s. Castro, Abraham.

ABRAHAM BEN CHAGGAI HA-KOHEN, Gemeindeältester der palästinensischen Gemeinde

in Fostat und bekannter Wohltäter, lebte in der ersten Hälfte des 11. Jhts. Schon A.s Vater, der in einer anderen ägyptischen Stadt (vielleicht in Zahragt, צהרגת) wohnte, zeichnete sich durch Wohltun und Freigebigkeit aus, und in einem Briefe aus der Genisa (Sammlung Taylor-Schechter 13, J 20[13]), den ein gewisser Josef b. Elija an das religiöse Oberhaupt der palästinensischen Gemeinde in Fostat, R. Efraim b. Schemarja, richtete, erwähnt der Briefschreiber, daß er während seiner Reise in Ägypten einen Sabbat im Hause des Chaggai ha-Kohen und seiner beiden Söhne zugebracht habe, die alle Durchreisenden, seien es Gelehrte oder Kaufleute, in gastfreundlichster Weise bewirten und ihnen nach Kräften beistehen. Die beiden Söhne Chaggais, Isaak und A., siedelten später nach Fostat über und gehörten hier zu den angesehensten Männern der palästinensischen Gemeinde (es gab in Fostat zu jener Zeit auch eine babylonische Gemeinde). Eine andere Hs. aus dem 11. Jht. (Ms. Adler) enthält das Schreiben eines ägyptischen Chasan namens Isaak al-Fassi, der damals in Damaskus weilte, an A. in Fostat. Der Briefschreiber preist A. wegen der großherzigen Förderung, die er jüdischen Gelehrten und frommen Männern zuteil werden lasse, und berichtet ihm u. a., daß Ali b. Jefet ha-Levi in Damaskus, offenbar ein angesehener Gelehrter und Führer der dortigen Gemeinde, in Anwesenheit des Briefschreibers die Torarollen in der Synagoge ausheben ließ und den Chasanim auftrug, Segenssprüche für A. zu rezitieren, wobei er insbesondere darauf hinwies, daß A. seinem (Alis) Bruder Mufarradsch bei seiner Ankunft aus dem byzantinischen Reiche brüderlich zur Seite gestanden und ihm unzählige Wohltaten erwiesen, daß hierauf die ganze Gemeinde ein Gebet für das Wohlergehen A.s verrichtet habe. Ein anderer Chasan, Jaisch b. Sahl aus Nahrwan in Babylonien, dankt ebenfalls A. in einem Briefe (Sammlung Taylor-Schechter 13, J 23[9]) für die ihm erwiesenen Wohltaten und bestellt, wie der vorher erwähnte Briefschreiber, Grüße an A.s Bruder Isaak. Endlich bewahrt die Bodleiana (Nr. 2876[44]) ein eigenhändiges Schreiben des palästinensischen Gaons Salomo b. Jehuda an A., worin der Gaon u. a. auf drei frühere Briefe Bezug nimmt, die er an A. von Ramleh aus geschrieben hatte. A.s Bruder Isaak ist auf einer Urkunde aus Fostat vom J. 1037 neben dem vorhin erwähnten Efraim b. Schemarja unterzeichnet.

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 96, 102, 104, 111, 116 (Note 1); II, 113ff.

E. M. Z.

ABRAHAM CHAI REGGIO BEN ASRIEL s. Reggio, Abraham b. Asriel di.

ABRAHAM CHAI VITA DI COLOGNA s. Cologna, Abraham Chai Vita.

ABRAHAM BEN CHAJIM (vermutlich identisch mit Abraham b. Chajim b. Reuben und Abraham b. Chajim b. Abraham b. Reuben), Rabbiner aus der 1. Hälfte des 13. Jhts. in Narbonne. Er war Bruder des Reuben b. Chajim, der als Schüler R. Isaaks ha-Kohen und Lehrer des Menachem Meiri erwähnt wird. Falls die oben vermutete Identität zutrifft, muß A. Narbonne um 1240 verlassen und sich in Villefranche-de-Conflent angesiedelt haben, wo ihm sein Sohn Levi, Verfasser des „Liwjat Chen", geboren wurde. Fälschlich wird A. mit Abraham von Béziers verwechselt, der um hundert Jahre früher gelebt hat. A. wurde von seinen Zeitgenossen sehr gerühmt. Er verfaßte eine Liturgie zu Sabbat Para, die in den Gemeinden von Avignon und Carpentras rezitiert wurde.

Neubauer-Renan 629; *Zunz*, LG 481; *Gall. Jud.* 200, 421; *Ms. der Nat.-Bibl. von Paris*, Nr. 978 und 979; *Davidson*, Ozar, Nr. 6979.

E.

ABRAHAM BEN CHAJIM, Schreiber und Verfasser eines Traktates über die Illuminierkunst in altportugiesischer Sprache. Der Traktat ist in hebräischer Kursivschrift geschrieben. Die Originalhandschrift, De Rossi, Nr. 945, befindet sich in der Derossianischen Bibliothek in Parma. Das Datum der Handschrift 1262 ist nicht mit Sicherheit festgestellt.

D. H. Müller und J. v. Schlosser, Die Haggadah von Sarajevo, s. Anhang von Dav. Kaufmann, Wien 1898; *Carlo Bernheimer*, Paleografia Ebraica, Florenz 1924, S. 333–336.

W. R. W. B.

ABRAHAM BEN CHAJIM, Oberhaupt eines Lehrhauses in Wien im 15. Jht. R. Dossa aus Griechenland, Verfasser eines 1430 geschriebenen Kommentars zu Raschis Pentateuch-Kommentar, erwähnt das Lehrhaus von A. Er fand dort eine sehr alte Pentateuchhandschrift, deren Varianten er in seinem Kommentar zitiert.

Neubauer, CB, Nr. 203; *idem*, Letterbode VIII, 39.

F.

ABRAHAM BEN CHAJIM, auch Heilprin genannt (1690–1763), Vorsitzender des Waad (Judenreichstag) in Polen um die Mitte des 18. Jhts. A. entstammte der alten angesehenen Familie Heilprin. 1732 nahm A. Anteil an den Tagungen der Gemeinden des Kreises Lublin. 1739 vertrat er seine Vaterstadt im Judenreichstag in Jaroslau, wo er u. a. Beziehungen zu sehr einflußreichen und angesehenen Persönlichkeiten der damaligen Zeit anknüpfte. Seinen Sohn, Mose Pinechas, später Rabbiner in Swirz und

Sekretär des Judenreichstags, verheiratete er mit der Tochter des Marschalls des Judentags der Provinz Reussen, Israel Isser, und einen anderen Sohn, Jakob Chajim, Rabbiner in Lublin, mit einer Tochter des Arztes Isaak Fortis, Vorsitzenden des Judenreichstags in Jaroslau. Im Kampfe zwischen Eibenschütz und Emden stand A. auf Seite des ersteren. Gegen seinen Rivalen im Waad, Abraham b. Josef (Joske) aus Lissa, einen Anhänger Emdens, konnte A. erst aufkommen, als das polnische Finanzministerium mit der Amtstätigkeit Abrahams b. Joske unzufrieden geworden war. So wurde die Wahl A.s zum Vorsitzenden des Waad, dem höchsten Ehrenamt innerhalb der polnischen Judenheit von den Behörden im J. 1751 hintertrieben, aber schon zwei Jahre darauf konnte er diese Stellung erlangen. Unter seinem Vorsitz erklärte der Judenreichstag in Jaroslau am 2. Cheschwan 5514 (1753) Jonathan Eibenschütz für unschuldig und ließ die Schriften seiner Gegner öffentlich verbrennen. Durch diese Tat hat er über sich und seinen Sohn Jakob Chajim viel Unheil heraufberchworen. Seine Gegner, an ihrer Spitze Baruch Jawan, veranlaßten den polnischen Finanzminister Siedlnicki sie beide zu verhaften, weil sie es gewagt hatten, Emden, einen Ausländer, in Bann zu legen. A.s Amtstätigkeit fiel in die für die Geschicke der polnischen Juden unheilvollen 50er Jahre des 18. Jhts., die Zeit der Blutbeschuldigungen in Shitomir (1753) und Jampol (1756), und ferner des Auftretens Jakob Franks und seiner Sekte. A. soll hinter den Kulissen der Frankistendisputation in Lemberg 1759 eine entscheidende Rolle gespielt haben. Er versöhnte sich mit dem Brühlschen Hoffaktor Baruch Jawan, seinem früheren Gegner im Emden-Eibenschütz Streit, um eine Verbindung mit Regierungskreisen anzuknüpfen. A. soll versucht haben, die Disputation zu vereiteln und die Behörden beeinflußt haben, daß sie von Frank die Annahme der Taufe fordern sollen. Nach der Disputation zog sich A. vom öffentlichen Leben zurück und verbrachte die letzten Jahre seines Lebens mit Talmudstudium in Lublin in der von ihm gegründeten Synagoge, der sog. „Parnas-Schul", die sich bis heute erhalten hat. Sein Nachfolger in der Leitung des Waad wurde R. Meir aus Dubno. A. starb am 15. Cheschwan 5524 (1. November 1763). Auf seinem Grabstein ist im Flachrelief eine Artemis mit Pfeil und Bogen dargestellt (Abbildung in S. B. Nissenbaums Veröffentlichung jüdischer Grabsteine in Lublin, die als Beilage zur „Jewreiskaja Starina" 1913, und als besondere Broschüre erschienen ist).

Außer den genannten Mose Pinechas und Jakob Chajim hinterließ A. noch vier Söhne: Meir, Rabbiner in Gorodok, Zebi Hirsch, Rabbiner in Lukow, Efraim Fischel, Rabbiner in Rozdól und Arje-Löb, ferner drei Töchter.

M. Bałaban, Die Judenstadt von Lublin 1919; *S. B. Nissenbaum,* le-Korot ha-Jehudim be-Lublin; *L. Lewin,* Neue Materialien zur Geschichte der Vierländersynode III, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft 1916.

W.

ABRAHAM CHAJIM BEN ABRAHAM aus Opatow, Rabbiner in Nikolsburg und Wien, wo er 1623 starb. Seine Frau war die Tochter des Elieser Isserles aus Krakau, des Bruders des Mose Isserles. Einer seiner Nachkommen war Matitjahu Liebermann, Autor von „Mattat Ja" (Homilien zum Pentateuch, 1696). Seine Tochter war die Schwiegertochter des Jom-Tob Lippmann Heller.

Wachstein, Inschriften des Alten Judenfriedhofes I., Wien 1912, 76, 89–97.

J. N. S.

ABRAHAM BEN CHAJIM AUS FALAISE (מפלייזא), rabb. Gelehrter im 12. Jht. (wohl noch zu Beginn des 13. Jhts.). A. wird in „Or Sarua" II,117 a als Schwiegervater des Samuel b. Salomo aus Falaise, der einer der berühmtesten französischen Tossafisten war, erwähnt. Er ist vielleicht der Großvater des Mose de Coucy (nach Gross ist A.s Vater der Großvater des letzteren).

Gall. Jud. 479; *Letterbode* VIII, 39.

F.

ABRAHAM CHAJIM BEN GEDALJA, aus Zloczów (1750–1816), Rabbiner und chassidischer Zaddik, Schüler des Maggid aus Meshiritschi, des Jechiel Michel aus Zloczów und des Samuel Schmelke Horowitz, des Rabbiners von Nikolsburg, dessen Nichte, Tochter von Pinechas ha-Levi Hurwitz, er heiratete. A. amtierte als Rabbiner in Zloczów und Zborów. Er verfaßte einen mystischen Kommentar zum Pentateuch: „Orach ha-Chajim". (Zolkiew 1817), zu dem Efraim Salman Margoliot eine Einleitung schrieb. Im Anhang zum „Sefer Haflaa" seines Schwiegervaters (Offenbach 1787) erschienen rabbinische Novellen von A.

Walden, s. v.; *ha-Eschkol,* s. v.

J. N. S.

ABRAHAM BEN CHAJIM LISKER s. Lisker, Abraham b. Chajim.

ABRAHAM CHAJIM BEN NAFTALI ZEBI HIRSCH SCHOR s. Schor, Abraham Chajim b. Naftali Zebi Hirsch.

ABRAHAM BEN CHAJIM BEN REMOK (Anf. d. 15. Jhts.), Bibelerklärer. A. stammte aus Barcelona und flüchtete infolge der Judenverfolgungen nach Barbastro (Aragonien), wo

er etwa fünfunddreißig Jahre lebte. Er soll zusammen mit anderen jüdischen Notabeln zu einer Religionsdisputation vor dem Papste gezwungen worden sein; wahrscheinlich handelt es sich um die bekannte Disputation von Tortosa (Feb. 1413 bis Nov. 1414). A. verfaßte einen teils exegetischen, teils homiletischen Kommentar zu den Psalmen, der handschriftlich erhalten ist. Daß A. der Verfasser des „Ziz ha-Sahab" sei, beruht auf einer Verwechselung mit Aaron b. Abr. b. Chajim (s. d). Ein jüngerer A. lebte in Fas 1580–90 (s. Toledano, Ner ha-Maarab, S. 101).

HB IX, 111, XV, 109; *Graetz* VIII³, 78, 408; *Neubauer*, CB, Nr. 326, 1151; *Steinschneider*, JQR IX, 612.

B.

ABRAHAM CHAJIM RODRIGUEZ s. Rodriguez, Abraham Chajim.

ABRAHAM CHAJIM SINIGAGLIA s. Sinigaglia, Abraham Chajim.

ABRAHAM CHAJIM AUS ZLOCZÓW s. Abraham Chajim b. Gedalja.

ABRAHAM CHAJJUN AUS LISSABON s. Chajjun, Abraham b. Nissim.

ABRAHAM CHASAN s. Abraham b. Mose aus Sinsheim.

ABRAHAM CHASAN AUS GERONA s. Chasan, Abraham aus Gerona.

ABRAHAM BEN CHASSAN HA-LEVI, aus Arnet in Lenardo (zwei unbekannte Namen), ordnete die 613 Ge- und Verbote nach den Wochenabschnitten der Tora, indem er sie am Rande eines von ihm geschriebenen Pentateuchs vermerkte, und gab die korrespondierenden Stellen in Maimonides' „Jad ha-Chasaka" an. Diese Vermerke wurden dann fortlaufend niedergeschrieben und u. d. T. „Minjan ha-Mizwot" in der Bomberger rabbinischen Bibel „Mikraot Gedolot", Vened. 1517, 2^0, gedruckt. Der getaufte Jude Philipp Ferdinand übersetzte das Werk ins Lateinische (erschien u. d. T. „Kol Adonai", Cambridge 1597, 8^0; ein zweiter Abdruck in „De moderna Theologia Judaica", Herborn 1694, p. 447ff.) und nennt den Autor mit dem fingierten Namen Abraham fil. Kattani. Ein Abschreiber, Jehuda b. Schoschan (oder Schuschan), hat das Werk dadurch ergänzt, daß er die entsprechenden Stellen in Talmud, Sifra und Sifre angab. Diese Umarbeitung befindet sich handschriftlich in Oxford.

Neubauer in MGWJ XXI (1872), 181f.; *Rosin*, ibid. 185; *Cat. Bodl.*, Col. 691, Nr. 4230; *Neubauer*, CB, Col. 870, Nr. 2430, 2; *HB* XVI, 82.

B.

ABRAHAM BAR CHIJA HA-NASSI (al-Bargeloni, ha-Sefaradi), Mathematiker und Philosoph. Von christlichen Schriftstellern wird er Abraham Judaeus oder Savasorda genannt, eine Bezeichnung, die von seinem arabischen Beinamen Sachib al-Schurta abgeleitet ist. Unter diesem Titel wird er bisweilen auch von den jüdischen Gelehrten zitiert, was deutlich zeigt, daß es ein selbständiger Titel zur Bezeichnung eines Regierungsamtes ist (vgl. David Kimchi zu Jer. 9, 23). Nachmanides in „ha-Emuna weha-Bittachon" nennt ihn Sachib al-Schurta. Wie aus A.s Werken hervorgeht, bestand sein Amt in der Landvermessung. A. wurde um die Mitte des 11. Jhts. geboren. Graetz (VI³, 101) setzt seine Geburt 1065, seinen Tod 1136 an. Steinschneider stimmte diesen Datierungen nicht zu, da er in den Handschriften keine Belege dafür fand, und meinte (Bibliotheca Mathematica 1896, 34), es sei unmöglich A.s Geburtsjahr auch nur annähernd zu bestimmen. — Es ist bekannt, daß A. dem Gelehrten Plato von Tivoli bei seinen Übersetzungen in bedeutendem Maße behilflich war; doch erwähnt ihn dieser beim Abschluß seiner Übersetzung von Ptolemäus' Quadripartitum (am 20. Oktober 1138) nicht, woraus man den Schluß ziehen könnte, daß A. damals nicht mehr am Leben war. Es ist jedoch die Ansicht vertreten worden, daß der Magister Abraham, der vor Rudolf de Bruges das im J. 1143 vollendete Werk „De Astrolabio" diktierte, mit A. identisch sei; demnach hätte er noch einige Zeit nach Vollendung des Quadripartitum gelebt. Steinschneider hat nachgewiesen, daß A. weder Schüler des Mose ha-Darschan, noch Lehrer des Abraham Ibn Esra gewesen ist. Anscheinend hat er schon im J. 1116 Werke verfaßt und ist in hohem Alter gestorben. S. D. Luzzatto hat aus einer handschriftlichen Angabe gefolgert, daß A. im J. 1137 schon tot war (Ker. Chem. VII, 77–78).

Lebenslauf

A.s Geburtsort ist ebenfalls nicht bekannt; aber auf Grund der Tatsache, daß er eine ausführliche Tabelle zur Berechnung des Molads auf einem Breitengrade, der dem der spanischen Stadt Soria (45^0) entspricht, verfaßt hat, hat Filipowski (Einl. zu העיבור ס' VII) vermutet, daß der Geburts- oder wenigstens der Wohnort A.s Soria gewesen sei. Seine Heimat war Barcelona, doch lebte er auch in der Provence, hingegen meint Gross, Gall. Jud. 369, dem Steinschneider (Bibliotheca Mathematica 1896, Nr. 2) zustimmt, es lasse sich kaum mit Gewißheit behaupten, daß A. längere Zeit in Südfrankreich gelebt hätte. Jedenfalls hat er sich in der Provence, wie aus seinen dort verfaßten Werken hervorgeht, nur

vorübergehend aufgehalten. Die Quellen zu seiner Lebensgeschichte geben kein vollständiges Bild, sondern nur fragmentarische Einblicke. In einem polemischen Brief an einen Gelehrten betreffs astrologischer Festlegung der Stunden berichtet er, daß Könige und Fürsten ihm schon in seiner Jugend große Ehren erwiesen (Zeitschr. f. Mathematik 1867, 6). Wie alle Gelehrten seiner Zeit, befaßte auch er sich mit Philosophie, aber vor allem mit der Astronomie und Geometrie. Sein Wirkungskreis war nicht auf seine Generation allein beschränkt, ihm kommt vielmehr ein bedeutender Anteil an der Entwicklung der Wissenschaft überhaupt zu. Durch seine Übersetzungen hat er die besten astronomischen und geometrischen Werke der arabischen Literatur den Gelehrten Europas vermittelt. Aber auch seine hebräischen Werke auf diesen Gebieten (nach Steinschneider verfaßte A. seine Werke in hebräischer, nicht in arabischer Sprache; dies geht auch aus ihrem Stil hervor) wurden größtenteils ins Lateinische übersetzt. A. verfaßte auch ein kurzes Handbuch und ein umfangreiches wissenschaftliches Werk über Landvermessung, worin er die Fehler der Landvermesser seiner Zeit aufdeckt.

Bedeutung

Außerdem befaßte sich A., wie sein jüngerer Zeitgenosse Abraham Ibn Esra, mit Astrologie. Anscheinend genoß er bei Königen und Fürsten gerade deswegen Ehre, weil er seine astronomischen Kenntnisse für astrologische Zwecke verwandte. A. hatte (vermutlich in Marseille) einen Streit mit Jehuda Barceloni über eine Hochzeitsfeier, die er mit Rücksicht auf astrologische Motive verschieben wollte; Jehuda Barceloni widersprach dem aus religiösen Gründen (Zunz, ZG 483). So sehr auch A. die Astrologie als eine erhabene Wissenschaft verherrlichte, verdammte er doch den sonstigen Aberglauben seiner Zeit, wie den über die Abhängigkeit des Denkens von dem Kreislauf der Sonne (ס' העיבור, p. 8) u. ä. Im „Hegjon ha-Nefesch", p. 32 wagt er den Ausspruch: „Wenn da einer glaubt, es sei ihm förderlich, daß seine Kinder und Volksgenossen nach seinem Tode für ihn beten, so sind das trügerische Gedanken und eitle Hoffnungen".

Astrologie

A. verfaßte folgende Werke: 1. Jessode ha-Tebuna u-Migdal ha-Emuna (Grundlagen der Einsicht und Turm des Glaubens). Bisher sind nur das Vorwort und der Anfang hiervon bekannt. Das allgemeine Vorwort findet sich in Ms. De Rossi 1170 vor „Chibbur ha-Meschicha weha-Tischboret" und wurde HB VII, 85 abgedruckt. Ferner ist ein mathematisches Fragment anonym erhalten in Ms. München, Cod. 36 von Blatt 203 an, sowie in Ms. Michael 772c (Neubauer, Cat. Bodl. 1268; vgl. Nachträge im Index, S. 921). Es ist ein Irrtum, wenn es am Anfang heißt, das Buch enthalte Fragmente aus Archimedes' Arithmetik; ebenso ist es falsch, wenn im Register s. v. von Arithmetik gesprochen wird (der Inhalt des Fragments in Ms. München entspricht durchaus diesem Namen, wie aus dem in der Einleitung Guttmanns zu חבור המשיחה והתשבורת abgedruckten Stück hervorgeht, aber Steinschneider bezieht den am Anfang genannten Titel auf den Inhalt des ganzen Werkes). Das arithmetische Fragment findet sich auch in Ms. Luzzatto (jetzt in der Berliner Bibliothek, Oct. 244, Nr. 79, in Steinschneiders Katalog, S. 58. Vgl. hierüber HB VII, 84ff. und Zeitschr. für Mathematik, S. 466). Dieses Werk sollte eine Art Enzyklopädie der Mathematik, Meßkunst und Musik darstellen, und zwar in allgemeinen Begriffen, ohne auf alle Einzelheiten einzugehen. Daraus ergibt sich, daß חבור המשיחה והתשבורת keinen Teil von יסודי התבונה ומגדל האמונה bildet, da es nicht wissenschaftlichen, sondern praktischen Zwecken dient und die Art der Darstellung von der in wissenschaftlichen Werken üblichen völlig abweicht. 2. Zurat ha-Arez (Die Form der Erde), astronomische Geographie und Astronomie; es wird auch ein zweiter Teil dieses Werkes erwähnt, der von der Astrologie handeln sollte, aber er ist, wenn überhaupt geschrieben, wohl verlorengegangen. Sebastian Münster verfaßte einen Auszug aus diesem Werke und veröffentlichte ihn 1546 mit einer lateinischen Übersetzung; das gesamte Werk erschien 1720 in Offenbach. Eine vollständige lateinische Übersetzung befindet sich im Ms. in der vatikanischen Bibliothek Oct. 2079 (vgl. Zeitschr. für Mathematik 1876, 12). 3. Cheschbon Mahalach ha-Kochabim (Berechnung des Laufes der Sterne), in Kaufmanns Liste, Nr. 505, in zwanzig Kapiteln. Mss. befinden sich an verschiedenen Orten: Bodleiana Oppenheim Add. Oct. 5.; Brit. Mus. Add. 27, 100; Florenz, Medic. Plot. 88 cod. 30, 28.; Leiden, Warner 37; Paris 1092; Vat. 379; München 36. 4. Luchot, astronomische Tabellen, auch „Luchot ha-Nassi" (Tabellen des Fürsten) oder in einem Exemplar "לוחות תלמי„ (Tabellen des Ptolemaeus) genannt; vgl. Ms. Berlin 649 (Steinschneider, Katalog, Nr. 102); Bodl. (Ori. 443, 447; Neubauer 2070, 2071), sowie Steinschneider, Kat. München 1895, 161. 5. Sefer ha-Ibbur oder „Cheschbon ha-Ibbur" (Buch, bzw. Berechnung der Einschaltung). Berechnung von Schaltjahren, des Molad, des Sonnenumlaufes und Vergleich dieser Berechnungen mit denen der Mohammedaner und

Mathematische Werke

Christen. Das Werk wurde von Filipowski in London 1851 veröffentlicht. Es ist im J. 1123 (4883) geschrieben, wie A. selbst (S. 112) angibt. 6. Chibbur ha-Meschicha weha-Tischboret, auch „Sefer ha-Tischboret" oder „Chochmat ha-Schiur" genannt. Der erste Titel gibt das Wesentliche, denn das Werk will keine abstrakten geometrischen Darlegungen, sondern eine praktische Hilfe für die Landmesser bieten. Es wurde 1116 verfaßt. In der lateinischen Übersetzung heißt es „Liber de Areis" oder „Liber Embadorum", eine Übersetzung des hebräischen תשבורת, das wiederum das arabische شبر wiedergibt, das in der 1. und 2. Konjugation das Messen nach Spannen bezeichnet. Das Werk hat unter mehreren Gesichtspunkten besonderen Wert. Vor allem war der Verfasser bemüht, in seinem Buche ein praktisches System zu bieten, das auch die Bedürfnisse derjenigen Landmesser befriedigt, die sich nicht in die reine Geometrie vertiefen können. Die Ausmessung von Winkeln ist vollständig fortgelassen mit Ausnahme des rechten Winkels, dessen Ausmessung einfach und leicht ist und keine besonderen Instrumente erfordert; dies hebt das Werk aus A.s übrigen geometrischen Abhandlungen heraus. Bisweilen bemüht sich der Verfasser, eine besondere Methode anzuwenden, um nur mit Hilfe der Ausmessung von geraden Linien sein Ziel zu erreichen, während ihm dies bei Anwendung der Winkelmessung auf kürzerem Wege in wenigen Worten möglich gewesen wäre. Er verwendet zahlreiche, meist algebraische Formeln, die er aber nicht durch Buchstaben ausdrückt, sondern in Sätze faßt. Er löst bereits gemischte Gleichungen zweiten Grades vollständig nach den Hauptformeln, und führt zahlreiche Beispiele für die Lösung von Gleichungen zweiten Grades mit zwei Unbekannten an. Das 4. Kapitel des 2. Abschnitts enthält reichhaltiges Material zur Geschichte der Geometrie, u. a. neben der Berechnung des Kreises und seiner Teile auch eine Tabelle der Bogen und Sehnen. Bei der Kreisberechnung wendet er ein besonderes Verfahren an, um den Kreis in schmale Streifen zu zerlegen und sie geradlinig auszudehnen, bis sie ein Dreieck bilden, dessen Basis gleich der Peripherie und dessen Höhe gleich dem Radius des Kreises ist. Diese Methode findet sich allerdings auch bei den Tossafisten (Erub. 56 b; Pes. 109a; Suk. 8a u. ö.); man kann daher annehmen, daß sie sich wegen ihrer leichten Verständlichkeit auch für den Laien bald verbreitet hat. Eine große Rolle spielt ferner die Tabelle der Sehnen und Bogen, deren rechnerische Genauigkeit besondere Anerkennung verdient. Der interessanteste Teil seines Werkes ist der 3. Abschnitt. Er stammt aus einem verlorenen Werke von Euklid Περὶ διαιρέσεων βιβλίον (das Buch von den Teilungen) und ist deshalb für die Geschichte der Mathematik von besonderer Bedeutung. Die Einzelheiten findet man in der Einleitung zum „Sefer ha-Meschicha weha-Tischboret".

Als Nr. 7–10 rechnet Steinschneider A.s Übersetzungen. Außer „De Astrolabio" ist „De Horarum Electionibus" (Die Wahl der Stunden) zu erwähnen, die Übersetzung einer Abhandlung von Ali b. Achmed al-Imrani. Ferner „Liber Augmenti et Diminutionis" (Das Buch der Hinzufügung und Verringerung, Paris [Bibl. Nat.] 7377 A); es ist jedoch noch nicht entschieden, ob nicht ein anderer Abraham der Übersetzer gewesen ist. „Capitula Centiloquium", astrologische Fragmente, sowie ein Kommentar des Achmed Ibn Jussuf über das dem Ptolemaeus zugeschriebene „Centiloquium". — Ferner verfaßte A. noch Werke nichtmathematischen Inhalts, nämlich: 1. Sefer Hegjon ha-Nefesch, über Moral und Buße; es wurde von Freimann, Leipzig 1860 mit einer Einleitung des Herausgebers und einer zweiten von S. J. L. Rapoport veröffentlicht. 2. Megillat ha-Megalle (Die Rolle des Entdeckers), das in fünf Abschnitten vom Geheimnis der messianischen Erlösung handelt; herausgegeben von A. Poznanski und J. Guttmann, Berlin 1924. Die fünfte Pforte ist in einer lateinischen Übersetzung erhalten (ibid. XXXV ff.), während eine französische Übertragung von ihr anscheinend verlorengegangen ist. 3. Ein Brief an Jehuda b. Barsilai al-Barceloni, in dem er die Berechtigung der Astrologie nachzuweisen sucht (Ms. Oxford; vgl. Zunz, ZG 483). 4. Geder ha-Adam, über die Wissenschaft vom Menschen und die Geheimnisse der Lehre; dieses Buch wird bei Jedaja Bedarsi in seinem Brief an Salomo Ben Adret erwähnt. 5. David Kimchi erwähnt ein „Sefer ha-Gilgul" (Von der Seelenwanderung) von ihm. 6. Wolf nennt noch ein „Middot ha-Adam". — A. war auch sprachschöpferisch ein Bahnbrecher auf dem Gebiete der Astronomie, Mathematik und Philosophie, und die Späteren, besonders der Verfasser des „Jessod Olam", übernahmen den größten Teil ihrer Terminologie von ihm. Infolge seines Bestrebens, für seine Ausführungen und Forschungen biblische Argumente beizubringen, ist in ihnen viel Material zur Bibelexegese enthalten. Maimonides benutzte A.s Werke und lobte sein „Sefer ha-Ibbur" (Kommentar zur Mischna, Arach. II, 5). Wenn Maimonides von Autoren spricht, die das Kommen des Messias berechnen („Iggeret Teman"), so scheint es, daß er nicht A. im Sinne hat, sondern „Ibn Tomart",

Übersetzungen und andere Werke

der im 12. Jht. das Kommen des Messias etwa 200 J. früher als A. in „Megillat ha-Megalle" ansetzte, wo er es für 5118 (1358) berechnete.

Auf dem Gebiete der Metaphysik hat A. kein besonderes Werk verfaßt, doch lassen gelegentliche Hinweise im „Hegjon ha-Nefesch" sein philosophisches System in den Grundzügen erkennen. Wie die meisten Mathematiker bemühte auch er sich, in die Natur einzudringen und die Geheimnisse der Schöpfung zu erkennen. A. schloß sich Plato und den Neuplatonikern an, die lehrten, daß der Hauptschöpfungsakt in der Vereinigung von Materie und Form bestehe, welche vorher außerhalb des Raumes getrennt existierten, bis Gott beschloß, sie aus dem Stadium der Potentialität in das der Aktivität zu überführen. Die Zeit an sich ist keine Realität; nur als Verhältnis, das die Gegenstände begrenzt, nimmt sie einen Platz in unserem Denken ein und existiert deshalb erst seit der Schöpfung. Die Materie hat keine absolute Existenz; die Form ist ihr darin überlegen, kann jedoch in der sinnlichen Welt nur durch Verbindung mit der Materie sich manifestieren. Der reinen und unreinen Materie entspricht die höhere und geringere Form. Die ideale Form verbindet sich mit keiner Materie; sie ist das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde. Sie erzeugt den Raum für alle Wesen und verleiht den niederen Formen die Aktivität, die für die Verbindung mit der Materie erforderlich ist. Ohne ihren Einfluß vermag kein Wesen zu bestehen. Dieser Gesichtspunkt ist für A.s Philosophie bezeichnend, und unterscheidet sie von der kabbalistischen Lehre über die ersten Sphären; dies gilt auch für eine Parallele mit Platos Weltseele. Die erste Form strahlt ihr Licht auf die Form aus, die imstande ist, sich mit der Materie zu verbinden; durch diese Verbindung entstehen Himmelsgewölbe und himmlische Welt. Die Einwirkung dringt immer tiefer ein und erfüllt das Himmelsgewölbe, bis sie die himmlische Welt in Bewegung setzt. Diese strahlt einen Teil des Lichtes, das sie von der ersten Form erhalten hat, weiter aus, und so entstehen die vier Elemente, aus denen alle irdischen Körper zusammengesetzt sind. In der Verkettung dieses Einflusses liegt der letzte Grund für die Astrologie, der A. sein Leben lang huldigte. Denn da die himmlische Welt das oberste Licht in die Welt des Entstehens und Vergehens bringt, sind Änderungen bei den Geschöpfen der unteren Welt von der Konstellation der Gestirne abhängig, die ihnen mit dem Lichte ihre Lebenskraft verleihen. Die Formen finden sich in vierfacher Gestalt: 1. als einfache Form, die sich nie mit dem Körper vereinigt; 2. als Form, die sich mit der Materie zu einer festen Verbindung vereinigt, ohne daß eine Änderung des Körpers eintritt, wie das Himmelsgewölbe und die himmlische Welt; 3. als Form, die sich mit der Materie verbindet und ihre Gestalt immer wieder wechselt wie die irdischen Körper; 4. als menschliche Seele, die sich mit der Materie auf eine gewisse Zeit verbindet und sich dann wieder von ihr trennt, um ein einfaches Leben wie die erste Form zu führen. Demgemäß ist im Menschen alles vereinigt, was in der oberen und unteren Welt getrennt vorhanden ist. A. zitiert die Gelehrten, die an Seelenwanderung und den durch diese eintretenden Läuterungsprozeß glauben. Nach Rapoports Vermutung (Einleitung zum „Hegjon ha-Nefesch") stimmt A. selbst dieser Ansicht nicht zu. Doch ist Rapoports Beweis auf Grund des 3. Abschnittes des „Megillat ha-Megalle" nicht zwingend. A. spricht sich gegen die Kasteiung aus. Doch muß der „vegetative Geist" dem „denkenden Geist" unterworfen werden. Der vegetative Geist empfängt in der künftigen Welt zum Lohn für seine Unterwerfung Genüsse ähnlich denen leiblicher Art, doch vollkommener und höherstehend. A. zählt drei Gattungen von Gottesdienern auf: 1. solche, die dem Irdischen entrückt und einzig dem Dienste Gottes geweiht sind; 2. Bürger dieser Welt, die aber die Gebote und Gesetze Gottes innehalten, ohne sich um das Heil des Nebenmenschen zu kümmern; 3. Menschen, für deren seelische Befriedigung es wohl genügt unter Gleichgesinnten zu leben, die aber auch für die Gesamtheit der Gesellschaft sorgen und einen König einsetzen, damit dieser das Volk durch Recht und Gerechtigkeit regiere. Entsprechend den drei Gattungen der menschlichen Gesellschaft teilt A. auch die Gebote der Tora in drei Kategorien ein (S. 36b). — Wie Gott den Menschen vor den übrigen Lebewesen auserwählt hat, so hat er ein Volk abgesondert, daß es ihm durch seine Lehre geweiht sei. Israel sei von der Vorsehung auserwählt, „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk" zu sein. A. findet begeisternde und erhebende Worte, wenn er von der Bestimmung des jüdischen Volkes spricht, und diese ist gleichsam der Schlußstein seines ganzen Systems und das Ziel seines Forschens.

Philosophie

Erwählung Israels

In seinen Werken gibt er auch eine Art Apologie des jüdischen Glaubens gegen Christen und Mohammedaner; so wenn er sagt (Hegjon ha-Nefesch 34), daß Gott alle frevelhaften Völker vertilgt und nur die Gottesfürchtigen erhält, die an die Tora glauben und sich unter den Schutz der Schechina (Gottesglorie) stellen. A. verfaßte auch ein „Sefer ha-Geula" (Von der Er-

lösung), das Abravanel benutzte, und dessen Inhalt gleichfalls eine Apologie des Judentums gegenüber Christen und Mohammedanern ist. Den Begründer des Islam nennt er einen Verrückten und prophezeit nach seinen astrologischen Berechnungen den Untergang des Islam für das Jahr 4946 (1186).

Steinschneider, Zeitschr. f. Mathematik u. Physik 1867, XII, 1f. (Abraham Judaeus); 1880, XXV, 119, 125 (Abraham Ibn Esra); *idem*, HB IV, 108, 109, VII, 84; *idem*, HÜ 502, 525, 529, 532, 550, 572, 585, 594, 972; *idem*, Cat. Leyden 148; *ZDMG* 1876, 633; *Wolf*, Bibliotheca I, 51, IV, 761; *Brülls* Jahrb. II, 189; *Ker. Chem.* VII, 77; *Geiger*, Mosche b. Majmon 70; *Gall. Jud.* 369; *Bacher*, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimûni, Abschn. IV; *Rapoport*, Einl. (hebr.) zu Hegjon ha-Nefesch; *M. Guttmann*, ha-Schaar ha-Schelischi mi-Sefer Chibbur ha-Meschicha weha-Tischboret usw. (mit ungarischer Übersetzung), Budapest 1903; *idem*, Abraham b. Chija Geometriájából, 1906; *idem*, Einl. zu Chibbur ha-Meschicha weha-Tischboret usw., Berlin 1913–14 (Mekize Nirdamim); *idem*, ha-Zofe me-Erez Hagar I; *Poznanski-Guttmann*, Megillat ha-Megalle, Berlin 1924.

M. G.

ABRAHAM BEN CHISDAI HA-LEVI s. Chisdai, Abraham b. Samuel ha-Levi.

ABRAHAM BEN CHISKIJA CHASKUNI s. Chaskuni, Abraham b. Chiskija.

ABRAHAM HA-CHOSE, Astronom, gilt als Verfasser der Zionide: ציון קחי כל צרי גלעד, die besondere Vertrautheit mit dem jüdischen Kalenderwesen verrät. Eleasar Rokeach zitiert in seinem Buche „Chochmat ha-Nefesch" (Lemberg 1876) 31c–32d ein längeres Stück aus dem Buche „Schaare ha-Mizwot", das A. zum Verfasser hat. Dieses Zitat stammt jedoch aus dem Buche „Jessod Mora" von Abraham Ibn Esra, Kap. VII., bzw. X. Auch die von Abraham b. Asriel im handschriftlichen „Arugat ha-Bossem" angeführten Stellen im Namen suneres A. finden sich im Kommentar Ibn Esras. Dies veranlaßte Kaufmann zu der Behauptung, daß A. kein anderer als Ibn Esra selbst sei, dem der Name ha-Chose beigelegt wurde, weil er zahlreiche astronomische und astrologische Schriften verfaßt hat. Benjamin aus Tudela berichtet in seiner Reisebeschreibung (1160–73), S 45, daß A. an der Spitze der jüdischen Gemeinde in Tiberias gestanden habe (s. Abraham Ibn Esra; Isaak ha-Chose).

Zunz, LG 490; *Perles*, MGWJ 1877, 364; *Kaufmann*, ibid. 1882, 360; *Rosin*, ibid. 1898, 24; *Berliner*, Ges. Schriften I, 39, 223.

F.

ABRAHAM DI COLOGNA s. Abraham b. Alexander (Axelrad).

ABRAHAM CONAT BEN SALOMO s. Conat, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM CONQUE s. Conque, Abraham b. Levi.

ABRAHAM AUS CZECHANÓW s. Abraham Lande aus Czechanów.

ABRAHAM BEN DANIEL, Rabbiner und Dichter im 16. Jht., geboren in Modena im Sommer 1511, war 1575 noch am Leben. Von 1530 ab wirkte er lange Jahre als Hauslehrer bei wohlhabenden Juden in verschiedenen Städten Italiens; später wurde er Rabbiner und Prediger in Ferrara. A. verfaßte religiöse und liturgische Dichtungen in großer Zahl, nach seiner eigenen Angabe mehr als 5000. Einige von ihnen beziehen sich auf Ereignisse aus seinem Leben, andere wurden gelegentlich allgemein jüdischer Ereignisse verfaßt (z. B. anläßlich der falschen Beschuldigung gegen die Juden in Rom 1555); manche sind zu Ehren seiner Verwandten und Freunde oder als Gebete für sie geschrieben. Ferner sind darunter Klagelieder (קינות), Asharot usw. Sie sind fast alle hebräisch, nur wenige aramäisch geschrieben. Im J. 1553 sammelte A. seine liturgischen- und religiösen Gedichte u. d. T. „Sefer ha-Jaschar" (Ms. Oxford 1181). Später veranstaltete er eine zweite, größere Sammlung in 2 Bänden, die er wahrscheinlich „Sefer ha-Jalkut" nannte (vielleicht ist „Sefer ha-Jalkut" aber der Titel eines anderen Werkes von ihm, dessen Inhalt nicht bekannt ist). Eine dritte Sammlung (falls es sich nicht um einen Teil des „Sefer ha-Jalkut" handelt) befindet sich in der Kollektion Montefiore (Jews' College, London, Nr. 251).

Zunz, ha-Palit 25; *idem*, LG 535; *Neubauer*, CB 381; *Hirschfeld*, JQR XIV, 633; *Descriptive Catalogue*, S. 82.

E. U. C.

ABRAHAM IBN DAUD (DAVID) HA-LEVI (Rabad I., ראב"ד הראשון), auch he-Chassid genannt, Arzt, Geschichtsschreiber und Religionsphilosoph in Spanien im 12. Jht., geb. etwa 1110 in Cordova. Er war ein Tochtersohn des Gelehrten Isaak Ibn Albalia und wurde von dessen Sohn Baruch Ibn Albalia in Cordova erzogen. Dann wanderte er (wahrscheinlich infolge der Almohaden-Verfolgungen) nach Kastilien aus. Er starb als Märtyrer in Toledo (zwischen 1170 und 1180) und wurde daher auch ha-Kadosch genannt.

Geschichtliche Werke

Von seinen Werken sind seine geschichtlichen Arbeiten am besten bekannt: 1. Das Buch von der Tradition, 1160–61 entstanden, das er selbst als ספר סדר הקבלה bezeichnet, Zacuto jedoch u. d. T. דורות עולם anführt; dazu gehört als Anhang: 2. דברי מלכי ישראל בבית שני, eine Ge-

schichte der Juden von der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus. 3. זכרון דברי רומי, eine Aufzählung der römischen Kaiser bis zum Beginn des 7. Jhts. und der allgemeinsten Nachrichten betreffend die Geschichte Spaniens. Vielleicht hat der Verfasser den Namen דורות עולם als Bezeichnung des Gesamtwerkes gebraucht. Das Hauptwerk bleibt an Umfang hinter dem Anhang zurück, aber der Verfasser verweist ausdrücklich auf diesen besonderen Teil (ed. Neubauer, S. 53 u. 81f.; der letzte Absatz fehlte in allen früheren Ausgaben). Eine kritische Ausgabe besitzen wir nur von dem Hauptwerk (Neubauers Med. Jew. Chr., Bd. I, S. 47–82); die beiden Anhänge sind äußerst schlecht überliefert (1. ed., Mantua 1516, nach ed. Amsterdam 1711 zitiert). Das זכרון דברי] רומי beginnt mit der Gründung Roms, erwähnt die Regierungszeit der Könige und die Einsetzung der Republik und geht sogleich zur Schilderung des Kaisertums über. A. zeigt besonderes Interesse für die Einwanderung der Westgoten und die ältere Geschichte Spaniens. Der kleine Abriß liegt in einem schlechten Texte vor, viele Namen fehlen, die meisten vorhandenen sind verstümmelt. Die דברי מלכי ישראל בבית שני (Geschichte der jüdischen Herrscher während des 2. Tempels) sind so angelegt, daß etwa je ein Drittel auf die Zeit der Hasmonäer (50a–60a), des Herodes (60b–69a) und auf den jüdischen Krieg (69b–79) kommt. Das Leben des Herodes wird eingehend behandelt; die Pracht des Tempelbaues wird begeistert geschildert. Ebenso ausführlich wird die Vorgeschichte des großen Aufstandes gegen Rom erzählt. Es folgt ein eingehender Bericht über die Belagerung und den Untergang Jerusalems. Daran wird der Midrasch von den zehn Wanderungen Israels (עשר גליות) angereiht und mit einer Nutzanwendung, die sich auf das ganze Werk bezieht und in einer symbolischen Auslegung von Sech. Kap. 11 gipfelt, geschlossen. — Das ס' סדר הקבלה enthält einleitend eine Übersicht der großen Epochen von der Schöpfung bis zur Eroberung Kanaans, eine Aufzählung der Richter, Könige und der Exilfürsten bis zu Hillel und dessen Nachfolger bis Jehuda ha-Nassi fortgesetzt. Erst dann folgt die Traditionskette mit den Männern der Großen Synagoge. Die Nennung ihrer Namen führt zu einer Digression und einer Beleuchtung der damaligen Zeitlage durch die Prophetie Daniels. Ebenso wird bei Simeon dem Gerechten die Begegnung mit Alexander dem Großen, bei Antigonos die Entstehung der Parteien, zu Josua b. Perachja die jüdische Annahme über die Zeit der Geburt Jesu und die abweichende christliche Rechnung erwähnt (S. 53, der Absatz war in den früheren Ausgaben, mit Ausnahme der Ed. pr., aber auch in jüngeren Handschriften, weggelassen). An Hillel wird die Liste seiner Nachkommen angeschlossen und die Besonderheit ihrer Stellung betont. Bei den folgenden fünf Tannaitengeschlechtern werden neben den Führern auch die wichtigsten Zeitgenossen und Erlebnisse genannt; ebenso bei den sieben Amoräergeschlechtern, deren Aufzählung hinter R. Jochanan auf die babylonischen Gelehrten sich beschränkt, da nur sie als Träger der Tradition gelten. Bei Erwähnung der Religionsverfolgungen in Persien im 5. Jht. wird ein Abriß der persischen Geschichte eingeflochten. Die Saboräer werden in fünf Geschlechter geteilt, die bis zum J. 1000 der Seleucidenära reichen. Die Geonim zerfallen in acht Geschlechter; der Entstehung des Karäertums wird in einigen Sätzen gedacht. Bei Saadja wird die Erzählung ausführlicher und persönlicher, sie bleibt es dann bis zum Schluß des Gaonats. Die Überleitung zu den folgenden Gelehrten, den „Rabbinen", bildet die Erzählung von den „vier Gefangenen". Die Schicksale Samuel ha-Nagids und seines Sohnes Josef werden ausführlich mitgeteilt. Die nächste Generation, die der fünf Isaake, führt den Verfasser bis zu seiner eigenen Jugend; Josef Ibn Migasch (Megas) ist der letzte Träger der Tradition, der erwähnt wird. Es folgt eine Auseinandersetzung mit den Karäern, denen der Mangel einer begründeten Tradition, ihre geringe Zahl und das Fehlen bedeutender literarischer Leistungen entgegengehalten wird; mit Genugtuung wird von ihrer Demütigung und ihrer schließlichen Vertreibung aus Kastilien um 1146 berichtet.

Kritische Würdigung des Geschichtsschreibers A.

A. war nicht historischer Schriftsteller im wissenschaftlichen Sinne des Wortes, vielmehr verfolgte er mit seinem dreiteiligen Werke bestimmte Tendenzen. Am deutlichsten spricht er das in der Einleitung zum Buche der Tradition aus: „Ich habe dieses Werk geschrieben, um den Gelehrten klar zu machen, daß alle Worte unserer Lehrer, der Weisen der Mischna und des Talmuds, allesamt auf Überlieferung beruhen" (S. 47). Ebenso wird an anderen Stellen des Buches die Echtheit und Vollkommenheit der mündlichen Tradition nachdrücklichst betont (S. 49, 53 und 63). Daher wird der Talmud zu den heiligen Schriften gezählt und hervorgehoben — „da er sich in ganz Israel verbreitete, allgemein angenommen und anerkannt, von den Gelehrten jeder Zeit öffentlich gelehrt wurde, so daß man ihm nichts hinzufügen und nichts hinwegnehmen durfte" (S. 59). Wohin diese Ausführungen zielen, lehren andere Stellen, an denen Anan und Karkassani, die verworfenen Ketzerhäupter, den Weisen der rabbinischen Tra-

dition gegenübergestellt werden (S. 51 und 54). Daß es als offene Fehde gegen eine bestehende mächtige Richtung anzusehen ist, zeigt der Schluß, wo mit allen auffindbaren Argumenten gegen die Karäer polemisiert wird (S. 78ff.). Sie scheinen während A.s Jugend in Spanien eine erfolgreiche Propaganda betrieben zu haben. Ebenso deutlich ist die Tendenz in den beiden anderen Schriften am Schluß des סדר הקבלה klar angekündigt. Die Geschichte der Könige während des zweiten Tempels ist verfaßt zum Zwecke des Nachweises, daß die Trostverheißungen der Propheten nicht damals bereits in Erfüllung gegangen sind, sondern daß wir ihre Verwirklichung erst in Zukunft zu erhoffen haben. So schließt A. denn mit dem frohen Ausblick auf die Zeit des messianischen Königs aus Davidischem Hause (S. 50a und 79). Der Abriß der römischen Geschichte dient dem Nachweise, daß die christliche Zeitrechnung sich nicht in Übereinstimmung mit den rabbinischen Angaben über Jesu Geburt befindet (der richtige Text nur in den unzensierten Ed. pr.) und falsch ist, daß daher die Abfassung der Evangelien erst lange nach Jesus erfolgt ist.

A. hatte tiefes Interesse an den Wissenschaften. Auch das Bedürfnis nach geschichtlicher Orientierung war in ihm sehr ernst; man merkt seiner knappen Darstellung der Geschichte der Römer und Perser an, daß er vielerlei gelesen hatte, und daß das Anekdotische ihn besonders interessierte. Er hatte jedoch nur ein einziges Ziel im Auge, nämlich: die Verurteilung der Karäer, selbst wo er sich in Einzelheiten zu verlieren scheint. Die verständnislose Art, in der, vom ersten bis zum letzten Druck, die Absätze gemacht wurden, hat viel Anlaß zu Mißverständnissen gegeben. — Unter seinen Quellen nennt er neben „anderen wahrhaften Schriften" (das bedeutet wohl Talmud und Midrasch) das Buch des Josef b. Gorion. Tatsächlich läßt sich eine durchgehende Abhängigkeit von Josippon feststellen, dem A., wie alle jüdischen Autoren des Mittelalters, seinen Prosastil verdankt. Allerdings schrieb er ihn nicht wörtlich aus, er strich seine Vorlage gründlich zusammen. Infolgedessen weicht seine Erzählung von der Josippons vielfach ab; die Abhängigkeit ist auch in den einzelnen Teilen verschieden. Ein Buch wie Josippon wurde im Mittelalter nicht einheitlich überliefert. Man darf sich daher über die vorliegenden Verschiedenheiten zwischen A. und dem gedruckten Josippon nicht wundern. — Beim סדר הקבלה sind die Quellen leichter nachzuweisen. Einzelne freilich, wie Saadjas ס' הגלוי und Samuel b. Chofnis Einleitung in den Talmud, sind verloren. Wahrscheinlich hat er sich diesen beiden aus Sura stammenden Quellen sehr eng angeschlossen. Auch das Sendschreiben Scheriras hat A. vorgelegen, wenn auch anderseits manche Abweichung von diesem Bericht schwer zu erklären ist. Für die Zeitgeschichte Saadjas hat er auch Nathan ha-Bablis Geschichte von Bagdad benutzt. Aus der spanischen Zeit muß er eingehende Aufzeichnungen, besonders aus Cordova, besessen haben, deren Ursprung wir vielleicht auf seinen Großvater zurückführen dürfen. Was an Nachrichten für ihn erreichbar war, hat er verwertet. Ferner bemühte er sich bei älteren Zeitgenossen um mündliche Belehrung und verdankte ihr manche Mitteilung (vgl. S. 74 und 77). Die einleitenden Stücke sind freilich der Bibel und dem Midrasch entlehnt, aber in der Art der Verarbeitung ist unter den Juden kaum ein Vorbild zu finden; A. scheint hier selbständig gearbeitet zu haben und dem Beispiel gefolgt zu sein, das er in den Königslisten anderer Völker kennen gelernt hat. Am schwierigsten gestaltet sich der Nachweis der Quellen für das kleine זכרון דברי רומי, schon darum, weil es schlecht überliefert ist. Da die Geschichte bis zur Zeit Mohammeds geführt wird, liegt es nahe, an eine Quelle zu denken, die gerade bis zu jener Zeit reicht, wie die Schriften des Isidoro von Sevilla, die möglicherweise spanisch bearbeitet waren, oder andere Chroniken, die gleichfalls an den durch Eusebius, bzw. Hieronymus geschaffenen Chronikstil anknüpften. Sicher hat eine solche Chronik A.s Einteilung nach Generationen beeinflußt; auch seine sorgfältige Beachtung der Ära muß von dort aus angeregt worden sein. Neben den Chroniken aber muß er auch Geschichtsbücher, vielleicht Darstellungen in arabischer Sprache gekannt haben. — A. war nicht der Mann, seine Quellen kritisch nachzuprüfen; den Autoritätsglauben, den er durch seine Schriften zu fördern wünschte, betätigte er seinen Quellen gegenüber. Er unterschied wohl zuverlässige und unzuverlässige Quellen, aber das Kriterium für die Zuverlässigkeit lag für ihn im dogmatischen Ansehen der Quelle, in ihrem Verhältnis zu den Traditionsschriften. Trotz der Verehrung der alten Quellen hat er es vielfach an der nötigen Sorgfalt in ihrer Benutzung fehlen lassen: seine Darstellung enthält bisweilen unbegreifliche Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten. Wo seine Quellen ihn im Stiche ließen, scheute er sich nicht, durch unbegründete Kombinationen nachzuhelfen. Wo mehrere gleichwertige Quellen vorlagen, legte er eine zugrunde, während er die andere zuweilen mit ihr verarbeitete. Sehr glücklich ist er in der Vergleichung der Quellen nicht gewesen. Das sieht man am Zeitalter der Geonim, wo er bei den ersten drei Generationen die Reihen

Die Quellen A.s

der Geonim von Sura und Pumbedita miteinander vertauscht hat (zuerst von S. J. Rapoport תולדות ר' נתן, Anm. 24 nachgewiesen). An anderen Stellen, namentlich wo er seiner eigenen Zeit näher kommt, sehen wir A. mit großer Vorsicht verfahren und gewinnen, wo wir ihn kontrollieren können, über seine Zuverlässigkeit ein günstiges Urteil. Die Charaktere sind scharf und richtig gezeichnet, bei wichtigen Ereignissen ist das Wesentliche kurz und treffend hervorgehoben. — A.s Darstellungsweise hat auch ihre Schwächen. Sie wurde dadurch beeinflußt, daß er nicht nur vom Vorsehungs-, sondern auch vom Wunderglauben stark beherrscht war. Er läßt gern Ereignisse durch überirdisches Eingreifen entscheiden, die nach seiner Quelle auf natürliche Weise verliefen, er scheut sich nicht vor Übertreibungen und Ausschmückungen Unbedingte Anerkennung verdient der Stil seiner Schriften. Er hat sich um die Ausarbeitung sehr bemüht, eine lebendige und anschauliche Darstellung geboten. Der Stil ist selbständig; selbst da, wo er Josippon verwertet, hat er seine eigene Ausdrucksweise, eine gehobene, der Bibel angepaßte, weder überladene noch schwülstige Sprache.

Der Stil A.s

Der Einfluß von A.s Schrift über die Überlieferung war außerordentlich groß. Fast alle späteren Gelehrten, die die Entwicklung der jüdischen Literatur darstellten, legten sein Werk zugrunde, übernahmen es häufig wortgetreu, sogar mit seinen Fehlern; allenfalls suchten sie es zu ergänzen. Durch seine Nachbeter wurden A.s Irrtümer von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, bis S. J. Rapoport als erster auf die Unhaltbarkeit vieler seiner Aufstellungen hinwies (תולדות ר' נתן, Anm. 24 und öfter). Seitdem hat A. viel von seiner Geltung verloren; die neuere jüdische Geschichtsforschung hat seine Angaben nicht mehr kritiklos übernommen, sie konnte jedoch nicht umhin, ihn für die Zeit, für die er fast die einzige zusammenhängende Quelle ist, ausgiebig zu verwerten. Aber darüber hinaus hat er auf die Geschichtsdarstellungen eingewirkt, indem sie z. B. die Einteilung nach Gelehrtenklassen, innerhalb dieser nach Zeitaltern, bis auf die Gegenwart beibehielten; besonders durch Graetz ist A.s Einteilung und Terminologie außerordentlich bekannt geworden. Auch christliche Gelehrte haben seine Schriften geschätzt und eifrig studiert; alle drei Teile des Geschichtswerkes sind ins Lateinische, die Geschichte des zweiten Tempels auch mehrfach ins Deutsche übertragen worden. Näheres bei M. Steinschneider, GLJ, S. 47f., wo auch die Ausgaben der Werke A.s verzeichnet sind.

A.s Stellung in der jüdischen Geschichtsschreibung

In den Hschr. wurden vielfach Ergänzungen zu A. hinzugefügt. Eine ausführliche Ergänzung aus Narbonne enthält Ms. Adler (vgl. REJ X, 100ff. und ed. Neubauer, S. 82ff.).

A. Epstein, Harkavy-Festschrift (hebr.), p. 172ff.; *M. Klein* u. *A. Molnár* in ha-Zofe le-Chochmat Jisrael V, 93ff.; *I. Elbogen*, Festschr. Jak. Guttmann 1915, S. 186ff.; *Dubnow*, Weltgesch. IV, 382, 472.

E.

A. als Philosoph. Das philosophische Werk des A. „Der erhabene Glaube" (arab.: אל עקידה אלרפיעה, hebr. האמונה הרמה [Salomo b. Labi], אמונה נשאה [Ms. Samuel Motot]) wurde im Jahre 1161 verfaßt. (Das Jahr ergibt sich aus der Angabe, S. 78, deutsche Übersetzung, S. 98, daß seit der mosaischen Gesetzgebung, die A. im „Sefer ha-Kabbala" in das Jahr 2449 setzt, 2472 Jahre vergangen seien). Das arabische Original ist verloren gegangen, wir besitzen nur die beiden aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammenden hebräischen Übersetzungen von Samuel Motot und Samuel b. Labi. Letztere ist 1852 von Simson Weil mit deutscher Übersetzung herausgegeben worden.

A. als Philosoph

Die geschichtliche Bedeutung des Werkes beruht darauf, daß es die aristotelische Periode der jüdischen Religionsphilosophie eröffnet, die dann bis zum Ausgange des Mittelalters fortdauert. In der Auffassung des Aristoteles folgt es ganz den islamischen Aristotelikern Alfarabi und namentlich Ibn Sina, deren Standpunkt klar und verständig, aber ohne sonderliche Selbständigkeit wiedergegeben wird. In den religionsphilosophischen Fragen wird auf den Standpunkt des Judentums Rücksicht genommen, aber die hier zu überbrückenden Gegensätze werden nirgends in ihrer Tiefe erfaßt und mehr umgangen als gelöst. Erst der drei Jahrzehnte später verfaßte „More Nebuchim" des Maimonides gibt einen innerlichen Ausgleich zwischen Aristotelismus und Judentum. Er hat darum mit Recht das Werk A.s völlig in den Schatten gestellt, das wohl gelegentlich, wie von Chasdai Crescas („Or Adonai" I, 1, Einleitung), erwähnt wird, aber auf den Gang der philosophischen Diskussion keinen Einfluß übte. Maimonides selbst nennt seinen Vorgänger nicht, scheint aber an einigen Stellen seine philosophische Interpretation der Bibel benutzt zu haben. A. seinerseits nennt von älteren jüdischen Philosophen nur Saadja und Gabirol (Emuna rama, S. 2, Übersetzung, S. 3). Von seinem aristotelischen Standpunkte aus findet er die Leistung Saadjas trotz aller Verehrung für ihn unzulänglich und übt an dem Neuplatonismus

Gabirols außerordentlich heftige Kritik. Ob ihm der „Kusari" Jehuda ha-Levis bekannt war, bleibt ungeachtet einiger Berührungspunkte doch zweifelhaft.

A. gehört zu den strengsten Rationalisten unter den jüdischen Religionsphilosophen. Religiöse und philosophische Wahrheit sind für ihn ihrem Wesen nach identisch. Nur diejenigen, die sich oberflächlich mit der Philosophie beschäftigen und nicht die Kraft besitzen, die beiden Lichter der Religion und der Wissenschaft in ihren Händen zu halten, werden durch die Philosophie in ihrem Glauben beunruhigt, während der gründliche Denker die Übereinstimmung beider erkennt (E. r., S. 2, Übersetzung, S. 3). Wenn die Tora von sich sagt: „sie ist eure Wahrheit und Einsicht in den Augen der Völker", so kann sich das nur auf die Glaubenslehren des Judentums beziehen, die alles das in sich enthalten, was die Wissenschaft der anderen Völker nach jahrtausendelangem Bemühen erkannt hat (E. r., S. 4, Übersetzung, S. 6). Diese schon von Saadja vertretene rationalistische Anschauungsweise empfängt bei A. dadurch eine besondere Wendung, daß er mit den islamischen Aristotelikern die metaphysische Erkenntnis als den eigentlichen Zweck des Menschen ansieht und daher die philosophische Erfassung der Glaubenswahrheiten in den Mittelpunkt der Religion stellt (E. r., S. 44–45, Übersetzung, S. 57–59). Wenn er demgegenüber in der Einleitung (E. r., S. 4, Übersetzung, S. 5) den naiven, von keinem Zweifel beunruhigten Glauben damit rechtfertigt, daß auch die Philosophie ihren Endzweck im sittlichen Tun habe, so kann kein Zweifel sein, daß die Konsequenz seines Systems den Primat der Erkenntnis fordert. — Die philosophische Begründung der religiösen Grundwahrheiten ist der eigentliche Zweck seines Buches. Er schickt ihr indessen eine kurze Darlegung der Grundbegriffe des aristotelischen Systems voran, weil ohne sie die letzten metaphysischen Wahrheiten nicht eingesehen werden können. Dies gilt zunächst von dem Beweis für das Dasein Gottes, den er ganz in der aristotelischen Weise führt. Jede Bewegung verlangt eine bewegende Ursache, und da es in der Reihe der Ursachen keinen Rückgang bis ins Unendliche geben kann, muß sie in einem ersten unbewegten Beweger ihren Ursprung haben (E. r., S. 17–19, Übersetzung, S. 24–26). Die Unkörperlichkeit der ersten Bewegungsursache wird wiederum im engen Anschluß an Aristoteles daraus gefolgert, daß jeder Körper und jede an einen Körper gebundene Kraft endlich ist, während der erste Beweger als unendlich gedacht werden muß (E. r., S. 47, Übersetzung, S. 60). Dieser Beweis fällt freilich bei A. nicht ganz überzeugend aus, weil er den Grund, den Aristoteles für die Unendlichkeit der bewegenden Kraft aufführt, die Ewigkeit der Bewegung, bei seiner Schöpfungslehre nicht geltend machen kann. Zu diesem aristotelischen Beweise fügt er den der islamischen Aristoteliker hinzu, daß die an sich nur mögliche Existenz der Dinge ihren Ursprung in einem notwendig Existierenden haben müsse (E. r., S. 47, Übersetzung, S. 61). Aus der Notwendigkeit Gottes folgert er in der Weise der islamischen Aristoteliker seine absolute Einfachheit und Einzigkeit. Die erstere, weil jede Vielheit von Bestimmungen in Gott ein vereinigendes Prinzip fordern würde, das außer ihm liegen und damit seine Notwendigkeit aufheben müßte; die letztere, weil die absolute Einfachheit Gottes es ausschließt, daß es zwei sich von einander unterscheidende notwendige Wesen geben kann, zwei vollkommen gleiche Wesen aber notwendig identisch sein müssen (E. r., S. 49, Übersetzung, S. 63). Damit ist der neuplatonische Begriff von Gott als dem schlechthin Einen erreicht. Von diesem Gottesbegriff aus muß A. die Möglichkeit irgendwelcher positiver Attribute Gottes ablehnen und die schlechthinnige Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens behaupten. Alle Attribute, die wir Gott beilegen, einschließlich der Einheit und der Existenz, haben nur negative Bedeutung oder betreffen nur die Beziehung Gottes zu der Mannigfaltigkeit der Dinge (E. r., S. 51 bis 57, Übersetzung, S. 65–71). — Wenn er bis dahin den islamischen Aristotelikern genau folgt, so wendet er sich in der Frage der Weltentstehung von ihnen wie von Aristoteles selbst ab. Die Welt ist für ihn nicht wie für Aristoteles und seine islamischen Anhänger ewig, sondern erschaffen. Während aber Maimonides, der sich hier gleichfalls vom Aristotelismus trennt, sich eindringlich mit dem aristotelischen Standpunkt auseinandersetzt, geht A. leicht über die Schwierigkeiten hinweg. Nachdem er zunächst im Sinne des Aristoteles gezeigt hat, daß allem Werden eine Materie zugrunde liegt, läßt er dann auch diese Materie, die nach Aristoteles ewig ist, von Gott erschaffen sein, ohne auch nur zu fragen, wie sich das mit der früheren Theorie des Werdens verträgt (E. r., S. 10, Übersetzung, S. 14–15).

Der Gottesbegriff

Weniger entschieden ist seine Stellungnahme zu der von den arabischen Aristotelikern in das aristotelische System hineingetragene Emanationslehre, nach der aus Gott unmittelbar ein ihm an Einfachheit zunächststehendes Wesen hervorgeht, aus dem sich dann in allmählicher Abstufung die Vielheit der Dinge ableitet. Die in der Tat recht willkürliche Durchführung dieses Gedankens lehnt er allerdings mit Bestimmtheit ab. Die

Grundannahme aber, daß aus Gott nur ein einfaches Wesen unmittelbar hervorgehen kann, scheint er zu billigen, faßt aber wohl das Hervorgehen dieses Wesens aus Gott nicht als einen notwendigen Prozeß, sondern als einen freien Schöpfungsakt auf. (E. r., S. 62–68, Übersetzung, S. 78–85.) Auch bei dieser Deutung bleibt es indessen im Dunkel, wie sich diese Auffassung von der Weltentstehung mit der früheren Behauptung der Erschaffung der Materie durch Gott und mit seiner grundsätzlichen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt verträgt.

Seelenlehre

In seiner ausführlich entwickelten Seelenlehre behandelt A. zwar auch die empirische Psychologie im Sinne seiner Zeit sehr eingehend, ist wesentlich aber doch an den metaphysischen Problemen interessiert. Da er auch hier durchaus die Ansichten der arabischen Aristoteliker darlegt, brauchen die Einzelheiten seiner Lehre nicht wiedergegeben zu werden. Die Seele ist für ihn, der aristotelischen Definition entsprechend, die Form des Körpers und damit zugleich dessen bewegendes Prinzip und Zweckursache (E. r., S. 23, Übersetzung, S. 30). Wichtig ist seine Auffassung der von den islamischen Aristotelikern vielumstrittenen Lehre von dem erkennenden Teil der menschlichen Seele. In dieser Hinsicht schließt er sich der Auffassung Ibn Sinas an, nach der der menschliche Intellekt nicht eine bloße Anlage, sondern eine vom Körper unabhängige Wesenheit ist (E. r., S. 38–39, Übersetzung, S. 48–49). Demgemäß beschränkt er die Unsterblichkeit nicht auf den in der Erkenntnistätigkeit entstehenden „erworbenen Intellekt", sondern hält die denkende Seele als solche für unsterblich. Zum wirklichen Denken gelangt jedoch die menschliche Seele nur unter dem Einfluß des „aktiven Intellekts", des niedersten aus Gott hervorgegangenen reinen Geistes, der die sublunarische Welt regiert. — Wie in dieser Lehre vom aktiven Intellekt und seiner Bedeutung für die menschliche Erkenntnis, schließt sich A. auch in seiner Theorie der Prophetie dem arabischen Aristotelismus an. Die prophetische Offenbarung ist auch für ihn nur eine gesteigerte Form der sich in aller Erkenntnis vollziehenden Einwirkung des aktiven Intellekts auf die menschliche Seele (E. r., S. 70–72, Übersetzung, S. 88–89). Von dieser Theorie, welche die Prophetie als einen natürlichen und damit allgemein menschlichem Prozeß wertet, geht er indessen unvermittelt zu der an Jehuda ha-Levi erinnernden Anschauung über, daß die Prophetie auf Israel beschränkt und an das heilige Land gebunden sei (E. r., S. 74, Übersetzung, S. 92–93). An die Lehre von der Prophetie schließt sich der Nachweis der Authentizität der biblischen Offenbarung und die Zurückweisung der von der islamischen Theologie aufgestellten Behauptung, die Tora sei nur für bestimmte Zeit von Gott gegeben und dann durch den Islam aufgehoben (E. r., S. 70, 75–81, Übersetzung, S. 87–88, 94–103).

Theorie der Prophetie

Am meisten entfernt sich A. von der jüdischen Tradition in der Behandlung des Problems der Willensfreiheit. Die Hauptschwierigkeit, die hier die mittelalterliche Philosophie beschäftigt, ist ihre Vereinbarkeit mit der Allwissenheit Gottes. A. sieht keinen anderen Ausweg aus dieser Schwierigkeit als die Einschränkung der Allwissenheit Gottes. Was der freien Entscheidung des Menschen überlassen ist, befindet sich bis zum Vollzug dieser Entscheidung im Zustande bloßer Möglichkeit. Das was seinem Wesen nach bloß möglich ist, kann aber, wie A. in offenbarem Anschluß an Alexander von Aphrodisias lehrt, auch Gott nur als möglich erkennen, und es ist keine Schranke seines Wissens, wenn er das objektiv Mögliche und Unentschiedene nur so erkennen kann, wie es tatsächlich ist (E. r., S. 96–98, Übersetzung, S. 122–125). — Den Abschluß seines Werkes bildet eine sehr skizzenhaft gehaltene Darstellung der Ethik, in der sich platonische und aristotelische Gedanken verbinden: Die philosophische Ethik stimmt ganz mit den Geboten der Tora überein und ihre Prinzipien finden dort ihre vollendetste Darstellung; die rationalistische Grundhaltung A.s kommt hier noch einmal zum deutlichsten Ausdruck. Die Tora umfaßt neben Glaubenslehren, ethischen Vorschriften und Normen für das Familien- und Staatsleben, allerdings auch rational nicht begreifbare Vorschriften, wie Opfergesetze und Ähnliches. Aber ihre verschiedenen Bestandteile sind nicht von gleicher Bedeutung, sondern stufen sich derart ab, daß die Spitze die Prinzipien des Glaubens, die niederste Stufe die Zeremonialgesetze bilden (E. r., S. 102, Übersetzung, S. 131). — Ein astronomisches Werk von A., das im „Jessod Olam" von Isaak Israeli erwähnt wird, ist unbekannt geblieben.

Willensfreiheit

Jos. Guggenheimer, Die Religionsphilosophie des Abraham b. David ha-Levi, Augsburg 1850; *Jakob Guttmann*, Die Religionsphilosophie des Abr. Ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879; *D. Kaufmann*, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, Gotha 1877, 241–252, 341–360; *W. Bacher*, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, Budapest 1892, S. 137–155; *M. Steinschneider*, HÜ 368–372; *D. Neumark*, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters I, Berlin 1907, S. 510–523, 566–576; *I. Husik*, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, New York 1916, S. 197

bis 235; *S. Horovitz*, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Heft IV (Abraham Ibn Daud), Breslau 1912; *Jakob Guttmann*, Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger (Mose b. Majmon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Leipzig 1914, S. 233–242).

K. J. G.

ABRAHAM BEN DAVID (POMA) s. Portaleone, Abraham b. David.

ABRAHAM BEN DAVID BEN ABRAHAM (Abraham Maimuni II.), Urenkel des Maimonides, Nachfolger seines Vaters (s. David b. Abraham) als Nagid und „Haupt des Tora-Lehrhauses" (ראש ישיבה שלתורה) in Fostat (Alt-Kairo). Er lebte zu Beginn des 14. Jhts. Sein Enkel David II. nannte ihn „den Frommen" (החסיד), ein Epitheton, das sonst dem Großvater A.s, dem Sohne des Maimonides, beigelegt zu werden pflegt, sowie den „Löwen der Tora". Sein Zeitgenosse R. Estori Farchi berichtet über „einen Vorfall, der sich gegen Ende des 267. (so ist statt 266. zu lesen) Mondzyklus, d. i. um 1313, ereignete, als eine große Menge von ihnen (den Karäern) an einem Tag in Fostat zum Judentum übertrat durch das Verdienst des Nagids, unseres Lehrers Abraham, der Herr schütze ihn" (Kaftor wa-Ferach, Kap. 5, S. 13b). Derselbe Vorfall wird in den Responsen des R. David Abi-Simra Nr. 73 vermutungsweise, und von Josef Sambari in seiner Chronik im Tone der Gewißheit, auf R. Abraham, den Sohn des Maimonides und Großvater A.s bezogen, was jedoch auf einer Verwechslung beruht. Der Philosoph und Bibelerklärer Josef b. Abba-Mari Ibn-Kaspi suchte A. um 1312 in Ägypten auf, war aber enttäuscht, daß der Urenkel Maimonides von Philosophie wenig verstand. Ein Sohn A.s war R. Josua, Vater des R. David Maimuni II. Von diesem ist ein Brief in einer Bodleiana-Handschrift erhalten (Neubauer-Cowley 2834, 25), worin er seine Genealogie bis zu Maimonides im einzelnen angibt. R. David II. war Nagid in Damaskus, wo ihn R. Josef b. Elieser ha-Sefaradi, Verfasser des Subkommentars „Zafenat Paneach" (auch „Ohel Jossef" genannt) zu Abraham Ibn Esras Pentateuchkommentar, um 1370 (5130) antraf. Seine beiden Söhne wurden von dem Mongolenfürsten Tamerlan (Timur) fortgeschleppt; ihr ferneres Schicksal ist unbekannt (Mose de Rieti, Mikdasch Meat 101).

Z. H. Joffe bei Graetz-Rabinowitz V, 403; *Graetz* VII³, 279, 312.

J. N. S.

ABRAHAM DAVID BEN ASCHER (1770 bis 1840), Rabbiner in Buczacz (Galizien), Kommentator des Schulchan Aruch und Autor chassidisch-mystischer Werke, geb. um 1770. A. war ein Jünger der Zaddikim R. Levi Isaak aus Berditschew und R. Mose Jehuda Löb aus Sassow. Sein eigentlicher Lehrer in den talmudischen Disziplinen war sein Schwiegervater Zebi Hirsch Kro, Rabbiner in Buczacz, Verfasser der Responsen „Neta Schaaschuim" (Zolkiew 1829), dessen Nachfolger er 1814 wurde. A. hinterließ zahlreiche halachische und chassidische Schriften, darunter das Werk „Daat Kedoschim" über die Schlachtungsvorschriften und Terefa-Gesetze (erschienen 1851 u. ö.), das bald in der religiösen Praxis maßgebende Geltung erlangte, einen gleichnamigen Kommentar zum Schulchan Aruch Orach Chajim und Jore Dea (gedruckt in der Lemberger Ausgabe des Sch. Ar. 1893) und „Birkat David", eine homiletisch-mystische Schrift. A. korrespondierte über halachische Fragen mit R. Jakob Lissa (s. dessen Responsen). Er starb 1840.

Daat Kedoschim, Vorrede; *Walden* I א 55; II ב 149, ד 43; *Sed. Dor. Chad.* 27; *Derech Zaddikim* I, (Piotrków 1912).

K. H. H.

ABRAHAM DAVID AUS BUCZACZ s. Abraham David b. Ascher.

ABRAHAM BEN DAVID JIZCHAKI s. Jizchaki, Abraham b. David.

ABRAHAM BEN DAVID NACHMAN, Autor, lebte im 18. Jht., gab als erster die Novellen des Rabbenu Nissim be-R. Abraham (Ran), des Kommentators des Alfassi, zum Traktat Gittin heraus und schrieb eine Vorrede dazu (Konstantinopel 1711; später mehrmals wiedergedruckt).

Benjacob 181, Nr. 417. M.

ABRAHAM BEN DAVID AUS OSTROG (Wolhynien), Kommentator, lebte in der 1. Hälfte des 17. Jhts. A. verfaßte einen Kommentar zu den aramäischen Bibelübersetzungen u. d. T. „Kur la-Sahab" (Hanau 1614; Frankfurt a. O. 1701). Außerdem wird ihm ein Kommentar zu den 13 Regeln der Hermeneutik zugeschrieben, der ins Lateinische übersetzt und am Schlusse der lateinischen Übersetzung des Werkes „Kol ha-Schem" des Abraham Kattani (s. d.), Cambridge 1597, veröffentlicht ist.

Benjacob 239, Nr. 101; 520, Nr. 128; *Or ha-Chajim*, Nr. 80; *Wolf*, Bibliotheca I, 38; *ha-Eschkol*, s. v.

J. N. S.

ABRAHAM BEN DAVID AUS POSQUIÈRES (Rabad III., ראב"ד בעל ההשגות), rabbinischer Autor und kritischer Glossator des 12. Jhts. Zunz nimmt an, daß A. um 1125 geboren ist; jedoch sagt A. einmal von Maimonides, der 1135 geboren ist, daß dieser einer viel jüngeren Generation angehöre als er selbst, so daß das Geburtsjahr A.s wohl früher anzusetzen ist. Er ist am Vorabend des

Biographisches

Neujahrsfestes 4959 (22. Nov. 1199) gestorben. Seine Lehrer waren R. Meschullam b. Jakob aus Lunel und R. Mose b. Josef aus Narbonne; außerdem studierte er an der Jeschiba seines Schwiegervaters R. Abraham b. Isaak aus Narbonne und vielleicht auch bei R. Josef Ibn Plat. Jedoch übte keiner seiner Lehrer bestimmenden Einfluß auf ihn aus; er zählte vielmehr zu jenen selbständig denkenden Gelehrten, die keiner Autorität blindlings folgen und sich in souveräner Urteilskraft ihren eigenen Weg bahnen. In der Einleitung zu seinem Kommentar zur Mischna Edujjot spricht A. es selbst aus, daß seine Erklärungen nicht auf den Überlieferungen irgendeines Lehrers beruhen, sondern auf den Ergebnissen eigenen Nachdenkens. A. galt bereits in jungen Jahren als sehr bedeutender Gelehrter, und sein Schwiegervater Abraham b. Isaak Ab Bet-Din preist sich am Schlusse des Kommentars A.s zur Mischna Kinnim glücklich, daß ihm vergönnt sei, einen so hervorragenden Schwiegersohn zu haben. Obwohl A. sehr wohlhabend war, klagt er über sein widriges Schicksal (Temim Deim 238). Die Ungunst der Zeiten hinderte ihn auch am Studium der profanen Wissenschaften (ibid.); allerdings war dies gewiß nicht der einzige Grund dafür, daß er solchen Studien nicht oblag. Er fand in der Erforschung des Talmud die Befriedigung aller seiner geistigen Ansprüche. A. lebte in Lunel, Montpellier, Narbonne, Carcassonne und Nîmes (das hebräisch קרית יערים genannt wurde); sein eigentlicher Wohnsitz aber war Posquières. In dieser Stadt leitete er (um 1165) ein großes Lehrhaus, in das Schüler aus fernen Ländern strömten, wobei A. den Lebensunterhalt der Hilfsbedürftigen unter ihnen aus seinen eigenen Mitteln bestritt (Benjamin aus Tudela, Reisebericht). 1172 wurde A. von dem judenfeindlichen Landesherrn Elzéar (אליצר) eingekerkert (Ibn Verga, „Schebet Jehuda" nach der Chronik des Schem-Tob Sonzolo). Die näheren Umstände werden nicht erwähnt; möglicherweise hatte es der Seigneur von Posquières auf das Vermögen A.s abgesehen. Wie lange A.s Haft dauerte, ist ebenfalls unbekannt; vermutlich wurde er durch Roger, den judenfreundlichen Vizegrafen von Beziers und Carccassonne und Lehnsherrn Elzéars, befreit. A. ließ sich hierauf in Carcassonne nieder. 1173 wurde Elzéar selbst verhaftet und nach Carcassonne verbannt (ibid.). A. wohnte eine Zeitlang auch in Nîmes. Einer der Beinamen A.s lautet: „Ab Bet-Din von Nîmes". Im „Sefer ha-Manhig" des Abraham b. Nathan aus Lunel wird A. als „unser Lehrer" usw. aus קרית יערים bezeichnet (ha-Manhig, § 63), worunter ebenfalls Nîmes gemeint ist (Carmolys Annahme, daß darunter Carcassone zu verstehen sei, entbehrt jeglicher Grundlage). Seine letzten Lebensjahre verbrachte A. wieder in Posquières. Maimonides bezeichnet ihn (nach 1180) als den „großen Rabbiner in Posquières". In dieser Stadt starb er auch (Juchassin).

A. verfaßte bereits in seiner Jugend, als er noch bei R. Meschullam b. Jakob aus Lunel studierte, ein Ritualwerk „Issur we-Hetter". Azulai sah ein handschriftliches Buch „Issur Maschehu" von A., das auch im „Temim Deim" und in Salomo Ben Adrets „Torat ha-Bajit" erwähnt wird, und das Gross mit dem genannten „Issur we-Hetter" identifiziert. Auch das in der Bodleiana befindliche handschriftliche Fragment über Hilchot Bedika von A. sowie dessen Hilchot Schechita (zitiert in „Orchot Chajim" II und in „Kol Bo") bilden wohl Teile des „Issur we-Hetter". A. verfaßte noch andere halachische Sammelwerke, die verloren gegangen sind. So werden in „Temim Deim" u. a. die Schriften A.s über Hilchot Berachot, Hilchot Lulab und Dine Harschaa angeführt. Er schrieb auch halachische Vorträge (Deraschot), u. a. über die Vorschriften des Pessach- und Neujahrsfestes. Letztere Abhandlung ist handschriftlich erhalten. Er verfaßte auch Kommentare zum ganzen Talmud (vgl. Chasdai Crescas in der Einleitung zu „Or Adonai"), die von Späteren vielfach zitiert werden, von denen die meisten jedoch verloren gegangen sind. Besonders eingehend kommentierte er Traktate, die keine Gemara haben; seine Kommentare zu Edujjot, Kinnim und Jadajim sind erhalten geblieben und werden in neueren Talmudausgaben am Rande des Mischnatextes gedruckt. R. Isaak ha-Kohen Rappaport besaß einen handschriftlichen Kommentar zu Kidduschin, der dem Ascher b. Jechiel zugeschrieben, von Rappaport selbst aber als ein Werk A.s angesehen wurde (Bate Kehuna, Bet-Din 1). Der in Prag (1715) und Livorno unter dem Namen A.s gedruckte Kommentar zu Tamid gehört ihm kaum an, sondern dürfte, dem ganzen Stile und den darin angeführten Autoritäten nach zu schließen, das Werk eines nordfranzösischen Gelehrten aus der Tossafistenschule sein. Schon in seinen talmudischen Kommentaren offenbart sich der erstaunliche Scharfblick A.s und die außerordentliche Klarheit seines Geistes, der die verwickeltsten Probleme des Talmuds entwirrt, die dunkelsten Stellen erhellt und in allen Weiten und Tiefen der Gemara zu Hause ist. Sein kongenialer Kollege Serachja ha-Levi schrieb kritische Einwände (Hassagot) gegen die Kommentare A.s; doch ist aus Serachjas Gedicht in der Einleitung zu „Kinnim" zu ersehen, wie hoch er A. schätzte; er entschuldigt sich darin wegen seiner Kühnheit

A.s Werke

und bezeichnet sich selbst als A.s Schüler. Dies ist um so bedeutsamer, als Serachja ha-Levi sonst keine persönlichen Rücksichten kannte und mit seiner wissenschaftlichen Kritik nicht einmal die Schriften älterer Autoritäten wie z. B. die Halachot Alfassis verschonte. A. verfaßte ferner einen Kommentar zu Sifra. Auch in diesem zeigt sich seine Selbständigkeit, denn er nimmt darin auf seine Lehrer kaum Bezug; selbst seinen Schwiegervater zitiert er nur ein einziges Mal (im Wochenabschnitt Bechukkotai). Im hohen Alter verfaßte A. die Schrift „Baale ha-Nefesch" über die Gesetze der Menstruation und die Vorschriften über Tauchbäder und als Anhang dazu „Schaar ha-Keduscha", eine ethische Abhandlung über die Heiligkeit des Familienlebens. Diese Schrift ist nicht vollständig erhalten geblieben. R. Aaron ha-Kohen aus Lunel bringt Zitate aus dem „Schaar ha-Keduscha", die in unserem Texte fehlen, so z. B. folgende kulturhistorisch interessante Stelle: „Es besteht der Brauch, seiner Tochter nicht viel Mitgift zu geben . . . denn das Geld, das der Ehemann mitbekommt, ist nicht ganz rechtmäßig erworben . . . und von den Empfängern derartigen Geldes gilt der Ausspruch der Weisen: Wer eine Frau um des Geldes willen heiratet, verliert dieses Geld bald" (Aaron ha-Kohen aus Lunel, Orchot Chajim II). — Das Werk „Baale ha-Nefesch" wurde Serachja ha-Levi erst nach dem Tode A.s bekannt; er schrieb kritische Glossen dazu. Nachmanides in der Einleitung zu seinen Hilchot Nidda erwähnt es mit großer Anerkennung.

Obwohl A. sich auch als Kommentator und Dezisor hervorgetan hat, wurde er doch am meisten durch seine kritischen Bemerkungen, die „Hassagot" bekannt. In der Tat steht A. auf dem Gebiete der Kritik in der talmudischen Literatur unerreicht da; er besaß all die geistigen Vorzüge, die ihn gerade zu dieser Art literarischer Tätigkeit besonders befähigten; sein ungewöhnlicher Scharfsinn, gepaart mit einem unbeirrbaren Urteilsvermögen und umfassender Stoffkenntnis, ließ ihn auch die leiseste Schwäche und Unstimmigkeit in der Begründung einer Lehrmeinung herausfühlen. Der Treffsicherheit seines Urteils und der tiefschürfenden Art seiner Kritik entspricht auch sein scharfpointierter Stil. Er scheute nicht davor zurück, selbst Alfassis Lehrsätze zu kritisieren, obwohl er diesem in der Praxis nach seinem eigenen Ausspruch blindlings folgte. Daher hielt er es auch für nötig, sich wegen dieser Kritik zu entschuldigen; die Erforschung der Wahrheit sei nun einmal ein heiliges Gebot. Anders war A.s Verhalten seinem Kollegen Serachja ha-Levi gegenüber. Die Kritik an der Aufstellung des „Maor" übt er in schonungsloser Weise, so gebraucht er oft den Ausdruck: „dies ist nichtig"; einmal wirft er R. Serachja vor, dieser hätte ein Plagiat an ihm begangen (Temim Deim, § 245). Er nimmt Alfassi gegen die Einwände Serachjas in Schutz, erhebt aber selbst andere Einwände gegen jenen.

A. als Kritiker

Von besonderer Bedeutung sind A.s kritische Glossen zum „Mischne Tora" des Maimonides. Dieser zitiert keine Quellen für seine Lehrsätze, darum hatten seine Kritiker einen schweren Stand. Sie konnten darauf hinweisen, daß einzelne Halachot des Maimonides mit den Ergebnissen einer talmudischen Diskussion nicht übereinstimmen; aber damit war noch lange nichts widerlegt, denn Maimonides konnte sich bei der Feststellung seiner Halacha auf irgendeine andere Stelle im Talmud gestützt haben, die den Kritikern entgangen war. Der erste wirkliche Kritiker des Maimonides war A. Ihm waren die verborgensten Quellen der gesamten talmudischen Literatur vertraut, und er war in der Lage, in jedem gegebenen Falle kritisch zu untersuchen, ob eine Halacha des Maimonides talmudisch begründet sei oder nicht. Glaubte er, letzteres annehmen zu müssen, so ließ er es nicht gelten, daß Maimonides etwa eine Stütze an der Auffassung älterer Autoritäten hatte. Er berücksichtigte auch nicht, daß die talmudischen Lesarten des Maimonides möglicherweise korrekter waren, als der ihm selbst vorliegende Text. Für ihn war vielmehr die eigene, rein verstandesmäßige Beurteilung der talmudischen Belegstellen maßgebend. A. war viel älter als Maimonides und kannte diesen nicht persönlich; er empfand daher für ihn nicht jene besondere Wertschätzung, die ihm andere Zeitgenossen entgegenbrachten. „Er ist jung, und wir sind Greise", äußerte er sich einmal (Taschbez, Nr. 72). Die Annahme, daß die heftige Kritik, die A. an Maimonides' „Mischne Tora" übte, durch die Befürchtung veranlaßt war, dieses Handbuch könnte das Talmudstudium verdrängen, findet in den Äußerungen A.s selbst keine Stütze. Zu jener Zeit lagen bereits in Spanien und in der Provence zahlreiche halachische Kompendien vor, auch hatte A. selbst Schriften ähnlicher Art verfaßt. Vielmehr erkannte A. den vollen Wert der Leistung des Mamonides ausdrücklich an (Kilajim VI). Was A. dem Maimonides vorwarf, waren vielmehr zwei Dinge: erstens, daß dieser es im Gegensatz zu allen Vorgängern unterlassen hatte, die Belege für seine Entscheidungen anzuführen, um den Benutzern seines Werkes eine Nachprüfung zu ermöglichen, (kritische Glosse zu der Einleitung des Mischne Tora, a. Ende); zweitens,

Die „Hassagot" gegen Maimonides

daß Maimonides die aramäischen Ausdrücke des Talmuds ins Hebräische übertragen und dabei nach A.s Ansicht nicht immer eine glückliche Hand bewiesen hatte (Schebuot VI, 9). Er glaubte im Werke Maimonides' die Absicht zu erkennen, allen Gelehrten die eigene Auffassung und Entscheidung als maßgebend aufzudrängen, und dies mußte den Widerspruch A.s hervorrufen, der von jeher gewohnt war, sich vor keiner fremden Autorität zu beugen und nur der eigenen Einsicht zu vertrauen; um so weniger mochte er in seinem Alter, wo er als einer der hervorragendsten Gelehrten anerkannt war, derartige unberechtigte Ansprüche eines jüngeren Gelehrten gutheißen lassen. Seine kritischen Glossen zum „Mischne Tora" sind in prägnanter Kürze abgefaßt; sie treffen stets den Kern der Sache, sind aber von persönlichen Ausfällen nicht frei. Sie erwecken oft den Eindruck, als wären sie nur für A. selbst und den ihm nahestehenden Jüngerkreis bestimmt, denn sie setzen eine Vertrautheit mit den Erklärungsmethoden und besonderen Auffassungen A.s voraus, deren Fehlen das Verständnis seiner Bemerkungen vielfach erschwert. Bei aller Gereiztheit seiner Kritik erkennt A. an manchen Stellen die Vortrefflichkeit der Arbeit des Maimonides an, stimmt gelegentlich auch seinen Ausführungen zu und bezeichnet einmal einen Ausspruch Maimonides' als eine „treffende Annahme". Er erkannte selbst, daß dieses Werk als Religionskodex allgemeine Geltung erlangen werde; darum erläutert er vielfach die Worte des Maimonides, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen. Vielleicht hat er gerade aus diesen Erwägungen heraus das Werk so eingehend kritisiert. Seine Kritik erstreckt sich nicht nur auf den halachischen Teil des „Mischne Tora", sondern auch auf die philosophischen und ethischen Teile. Nur den auf die Kalenderordnung bezüglichen Abschnitt (Hilchot Kiddusch ha-Chodesch) läßt er unglossiert, denn dieses Gebiet sei ihm fremd und habe auch seinen Lehrern gänzlich ferngelegen; trotzdem bezweifelt er an einer Stelle die Zuverlässigkeit der Angaben des Maimonides auch auf diesem Wissensgebiet, das dieser als seine ureigenste Domäne ansah (Kiddusch ha-Chodesch VII, 7). R. Jom-Tob Lippmann Heller (Malbusche Jom-Tob II, §§ 6, 7) meint, daß A., der Verfasser der Hassagot zu Alfassis Halachot, nicht identisch sei mit A., dem Verfasser der Hassagot zu Maimonides. Er führt als Beweis eine Reihe von Stellen an, wo Alfassi und Maimonides in ihren Urteilen übereinstimmen, die Hassagot aber nur gegen den einen Einwände erheben. Aus der Schrift „Temim Deim" aber (die dieser Gelehrte, wie er selbst zugibt, nicht zu sehen bekommen hat) geht hervor, daß beide Hassagot A. zum Verfasser haben. Die Argumente Hellers können nur die Vermutung bestätigen, daß von den Hassagot sowohl zu Alfassi als auch zu Maimonides nicht alle auf uns gekommen sind.

A.s Einwände gegen Maimonides' Religionsphilosophie

Mit vielen rationalistischen Ansichten des Maimonides war A. nicht einverstanden. Sein Denken war von den Konstruktionen der griegisch-arabischen Philosophie völlig unberührt. Für ihn war die Welt des Talmud die einzige Sphäre, um die das jüdische Denken kreisen sollte. Selbst die „irreführenden Agadot" haben ein gewisses Daseinsrecht; wer sich in seinen Glaubensvorstellungen auf sie stützt, also etwa im Hinblick auf gewisse talmudische Stellen eine körperliche Gestalt Gottes annimmt, dürfe man nicht, wie dies Maimonides tut, als Ketzer bezeichnet werden, wenn auch zugegeben sei, daß die Anschauungen eines solchen Anthropomorphisten dem geläuterten Glauben widersprechen (Teschuba III, 7). Gegenüber der Auffassung des Maimonides, daß das Leben im Jenseits als ein völlig unkörperiches Dasein zu denken sei, meint A. (der allerdings, wie R. Josef Karo im „Kessef Mischne" z. St. bemerkt, die Begriffe „zukünftiges Leben" und „Auferstehung" nicht auseinanderhält), daß die Frommen in leiblicher Gestalt ins zukünftige Leben eingehen werden; jedoch werde ihr Leib durchgeistigt sein wie der Leib der Engel (ibid. VIII, 2). Er vertritt also hier die Anschauung von der Körperlichkeit der Engel, obwohl er an einer anderen Stelle (Jessode ha-Tora II, 3) die gegenteilige Auffassung des Maimonides unbeanstandet läßt. Auch dies scheint dafür zu sprechen, daß die kritischen Glossen A.s uns nicht vollständig erhalten geblieben sind. Grundsätzlich wirft A. dem Maimonides vor, daß dieser schwierige Probleme aufwerfe, ohne sie lösen zu können. Da er schließlich doch auf den schlichten Glauben zurückgreifen müsse, hätte er besser getan, die Schlichtgläubigen nicht durch Zweifel zu beunruhigen. Eine von diesen schwierigen religionsphilosophischen Problemen, nämlich das der Willensfreiheit, versucht A. selbst zu lösen, indem er erklärt, daß Gott seine Herrschaft über den Willen des Menschen diesem selbst übertrage, dabei aber noch immer das Wissen um das künftige Tun des Menschen besitze; durch dieses Vorherwissen seien jedoch die Handlungen des Menschen nicht determiniert, vielmehr sei dieses göttliche Wissen mit dem Wissen der Astrologen um eine ferne Kraft vergleichbar. Er fügt noch hinzu, daß zwar die Stellung der Gestirne Einfluß auf die Schicksale der Menschen habe, der Mensch jedoch

durch die ihm verliehene sittliche Freiheit die Kraft besitze, sich von dieser Abhängigkeit zu befreien. Er fühlt aber selbst, wie unbefriedigend auch diese Lösung ist und schließt resigniert: „Dies alles ist freilich ungenügend" (Teschuba V, 5).

A. und die Kabbala

A. war einer der ersten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, die zur Mystik neigten. Es wird ihm sogar das handschriftliche kabbalistische Werk „Rase Pirke Sodot" (Ms. De Rossi) zugeschrieben, doch ist die Autorschaft A.s zweifelhaft. In seinen halachischen Ausführungen finden sich zahlreiche mystisch gefärbte Stellen, wie: „Der heilige Geist ist bereits vor vielen Jahren in unserem Lehrhause erschienen, und da entschieden wir . . .", oder: „Dies ist mir vermöge der Geheimnisse, die den Gottesfürchtigen enthüllt werden, offenbart worden", oder: „Dies ist mir vom Himmel gezeigt worden" u. ä. (Nach R. Mose Ibn Chabib, Verf. der talmudischen Novellen „Kappot Temarim", sind derartige Aussprüche A.s als figürliche Redensarten aufzufassen.) Schem-Tob b. Abraham Ibn Gaon nennt A. im „Migdal Os" einen Kabbalisten, aus dessen Lehren die Späteren geschöpft haben (Teschuba V, 5). Man erzählte sich von A., daß ihm der Prophet Elijahu erschienen sei (Recanati, Wochenabschnitt נשא; Chajim Vital in der Einleitung zu „Ez Chajim"). A.s beide Söhne, R. Isaak der Blinde, der auch im „Migdal Os" (Tefillin III) erwähnt wird, und R. David gehörten zu den Begründern der kabbalistischen Lehre. A.s Enkel, R. Ascher b. David, verfaßte eine mystische Abhandlung über die 13 Eigenschaften Gottes, wovon Ghirondi eine vom Verfasser selbst angefertigte Handschrift besaß. Der von Todros Abulafia im „Ozar ha-Kabod" zum Neujahrsfest erwähnte Name „R. Ascher, b. ha-Rabad" ist ein Schreibfehler für R. Ascher b. David b. ha-Rabad. A. wird auch ein Kommentar zum „Sefer Jezira" zugeschrieben, doch hat bereits R. Chajim Vital darauf hingewiesen, daß dieser Kommentar von einem Gelehrten aus Deutschland herrühre. Auch die kritischen Scholien (Sefer Hassagot) eines R. Abraham b. David zum Pentateuchkommentar Raschis, die sich in der Handschriftensammlung von Cambridge befindet, gehören vielleicht dem Verfasser des Jezira-Kommentars an, keinesfalls aber A.

A. im Urteil seiner Zeitgenossen und der Nachwelt

A. stand mit zahlreichen hervorragenden Gelehrten seiner Zeit in wissenschaftlichem Briefwechsel. Er genoß bei seinen Lehrern und Kollegen hohes Ansehen. Einer seiner Zeitgenossen, R. Mose b. Jehuda, verglich Nîmes, den Sitz des Lehrhauses von A., mit der Quaderhalle des Tempels (לשכת הגזית), von der einst die Lehre ausging. A.s persönlicher Einfluß auf seine Zeitgenossen war sehr bedeutend. R. Jehuda Ibn Tibbon übersetzte auf den dringenden Wunsch A.s Bachjas „Herzenspflichten" aus dem Arabischen ins Hebräische, obwohl ihm diese Arbeit sehr widerstrebte, denn er sah darin eine Ehrenkränkung Josef Kimchis, der das Werk bereits früher übertragen hatte, mit dessen Arbeit A. aber offenbar nicht zufrieden war (Chobot ha-Lebabot, Vorwort des Übersetzers zum zweiten Kapitel). A. galt nicht nur als großer Gelehrter, sondern auch als ungemein frommer und heiliger Mann. Trotz seiner Wohlhabenheit führte er ein Leben, das als asketisch zu bezeichnen ist; hierin folgte er seinen im „Schaar ha-Keduscha" ausgesprochenen Grundsätzen. Als er starb, entschied man, daß die für die Priesterschaft geltenden Heiligkeitsgesetze aus diesem Anlaß aufgehoben seien, und so gruben denn Aaroniden sein Grab. — Auch die späteren talmudischen Autoritäten schätzten ihn sehr hoch, so insbesondere Nachmanides, Salomo Ben Adret und deren Schüler. Salomo Ben Adret rühmt seinen phänomenalen Scharfsinn und nennt ihn ständig „den größten der Lehrer" (גדול המורים). R. Menachem Meiri bezeichnet ihn als den „Größten der Geschlechter" (גדול הדורות). Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen A. und Maimonides gaben die aschkenasischen Gelehrten in der Regel der Ansicht A.s den Vorzug (vgl. Responsen des R. Ascher b. Jechiel, XCIV, 5). Die Werke A.s sind:

Ausgaben der Werke A.s

1. Baale ha-Nefesch (über Menstruations- und Tauchbadvorschriften), zum ersten Male zusammen mit „Abodat ha-Kodesch" des Salomo Ben Adret (Venedig 1602) gedruckt, dann zusammen mit den darauf bezüglichen kritischen Einwänden des Serachja ha-Levi, den „Hilchot Nidda" des Nachmanides und den Novellen des R. Nissim Ghirondi (Berlin 1762) und zum dritten Male ohne die Novellen des R. Nissim (Berditschew 1817). 2. Der Kommentar zu Leviticus ist von E. H. Weiß mit einer Einleitung herausgegeben worden (Wien 1862). R. Jair Chajim Bacharach bestritt, daß dieser Kommentar von A. stamme (Resp. Chawwot Jair, Nr. 108); doch hat Azulai das Gegenteil einwandfrei bewiesen. 3. Die kritischen Einwände (השגות) zu den „Halachot" des Alfassi, dem „Maor" des R. Serachja ha-Levi und dem „Mischne Tora" des Maimonides sind in den betreffenden Werken und im „Temim Deim" enthalten. 4. Zahlreiche Responsen und Auszüge aus halachischen Kompendien A.s sind in der Sammelschrift „Temim Deim" (Lemberg 1812), im Ritualwerk „Orchot Chajim" von R. Aaron ha-Kohen aus Lunel und in den „Schibbole ha-Leket" von R. Zidkija b. Abraham enthalten.

Meiri, Einführung zum Traktat Abot; *Estelle*, Kirjat Sefer in Med. Jew. Chr. II, 231, 236; *Azulai*, s. v.; *Or ha-Chajim* 79; *Weiss*, Dor IV, 288, 301; *idem*, Einleitung zu Sifra; *Zunz*, Zeitschrift für jüdische Theologie 1836, 309–12; *Graetz* VI, 243; *Gross*, MGWJ 1873, 337–44, 388–407, 446 bis 59, 1874, 76–85, 164–182; *Gall. Jud.* 447 ff.; *Neubauer-Renan*, s. v.

F. S. Bi.

ABRAHAM BEN DAVID PROVENÇAL s. Provençal, Abraham b. David.

ABRAHAM DOB BÄR aus Owrutsch, Rabbiner in Shitomir und Owrutsch, Schüler des „Maggid" Mordechai aus Tschernobyl (s. d.). In seinem Alter wanderte er nach Palästina aus und ließ sich in Safed nieder, wo er um das J. 1849 starb. Kurz nach seinem Tode erschien in Shitomir eine Sammlung seiner in Rußland und Palästina gehaltenen Sabbatpredigten unter dem Titel „Bat-Ajin" (Augapfel). Die Schrift enthält im Anhang auch eine Anzahl halachischer Responsen. A. begründet den Titel, den er der Schrift gab, u. a. mit seiner großen Liebe zu Erez Israel: „Da ich darin Ausführungen über die Heiligkeit Erez Israels aufgenommen habe, auf das nach dem Worte der Tora das Auge Gottes immerzu gerichtet ist". „Erez Israel", bemerkt er in seinen Predigten, „ist der innere Mittelpunkt der Welt", „das eigentliche Ziel der Sehnsucht", „die wahre Stätte der Gottesherrlichkeit und der Offenbarung der Allmacht des Schöpfers" (Wochenabschnitte Masse, Ki Tabo, Debarim). Die Predigten A.s sind von einer inbrünstigen Hingabe an Gott erfüllt. „Der wahrhafte Gottesdienst besteht darin, daß der Mensch in allen stofflichen Dingen das ihnen innewohnende geistige Element erschaue, den heiligen Gottesfunken, der alles belebt und immer von neuem ins Dasein ruft." Auf die Liebe zur jüdischen Gesamtheit legt A. entscheidenden Wert, denn „der Heilige, gelobt sei er, ist in jedem einzelnen Israeliten gegenwärtig, und es ist sein Wille und sein Gebot, daß Eintracht innerhalb des Volkes walte" (ibid., Wochenabschnitte Mischpatim, Teruma). A. war derart bescheiden, daß er seine Schrift nicht der Öffentlichkeit übergeben wollte, bevor die hervorragenden zeitgenössischen Rabbiner sie approbiert und sein Lehrer R. Mordechai „sie von Anfang bis zum Ende gründlich durchgesehen haben würde." Die Gültigkeit der in seinen Responsen niedergelegten religionsgesetzlichen Entscheidungen machte er von der Zustimmung der Dajjanim seiner Stadt oder dreier anerkannter Gelehrter abhängig.

K. S. A. H.

ABRAHAM DOB BÄR BEN SALOMO, Rabbiner in Orscha (Weißrußl.), lebte im 18. Jht. A. verfaßte das Werk „Beer Abraham", Novellen zu den Ritualvorschriften über den Wein von Nichtjuden (Schklow 1783).

Fünn, Kenesset, s. v.; *Benjacob* 63, Nr. 135.

K. S. A. H.

ABRAHAM DOB BERUSCH FLAHM s. Flahm, Abraham Dob Berusch.

ABRAHAM BEN EFRAIM NIEDERLÄNDER s. Niederländer, Abraham b. Efraim.

ABRAHAM BEN EFRAIM BEN SANCHO s. Sancho, Abraham b. Efraim ben.

ABRAHAM BEN ELEASAR HA-LEVI, Talmudist um 1250. A. korrespondierte mit R. Meir aus Rothenburg über die Wahlen zu den jüdischen Gemeindebehörden (Haggahot Maimonijot zu Kinjan, Nr. 27), über das Vorkaufsrecht des Nachbars bei Grundstücken, an denen minderjährige Waisenkinder beteiligt sind (ibid., Nr. 32), über Provinzial-Steuerumlagen, nachdem vom Fiskus die Einnahmen einiger Provinzgemeinden seinem Sohne zugewiesen wurden (Resp. Meir aus Rothenburg, ed. Prag, Nr. 131) und, in Gemeinschaft mit R. Isaak, über den Verlust eines Depots, das eine verheiratete Frau zur Aufbewahrung übernommen hatte (ibid., ed. Lemberg, Nr. 206). Gemeinsam mit R. Joel b. Baruch wandte sich A. mit einer Anfrage an R. Chajim Paltiel b. Jakob in Magdeburg, dessen Bescheid A. seinem Verwandten R. Ascher b. Jechiel zur Begutachtung vorlegt (Resp. Ascher b. Jechiel 30, 4). A. gegenüber äußerte Ascher Bedenken gegen die Verwendung von Decken und Vorhängen mit Heiligenbildern (ibid. 2, 6) und beruft sich in einer Erbschaftssache auf die Beschlüsse, die die Synode zu Worms nach der großen Judenverfolgung unter Rindfleisch (1298) gefaßt hatte (ibid. 84, 3). Im Zusammenhang mit diesen Metzeleien, die an hunderttausend Opfer gefordert hatten, steht eine Erbschaftsfrage, die A. seinem Verwandten R. Ascher zur Entscheidung vorlegte (ibid. 99, 1). Aus Anlaß dieser blutigen Katastrophe dichtete A. eine Zionide (ציון מכון שבתך נהרם; s. Kobez al Jad III, 2. Abt. 16, N. 5). Isaak ha-Levi b. R. Jehuda, Verfasser des פענח רזא, bringt in A.s Namen eine Erläuterung zum Wochenabschnitt „Beschallach". Vielleicht ist A. identisch mit dem im handschriftlichen „Assufot" genannten Abraham aus Aschaffenburg, mit welchem R. Meir aus Rothenburg über eine rituelle Frage mündlich verhandelte, und mit dessen Schüler, R. Chajim b. Isaak (Or Sarua, Resp., Nr. 124–25), A. korrespondierte. Keinesfalls ist A. derjenige, dessen Anfrage Elieser b. Nathan (Resp., Nr. 2) beantwortete; ebensowenig ist er mit dem Sohn des Elieser b. Joel ha-Levi identisch.

Or ha-Chajim, Nr. 49; *Zunz*, ZG 93; *idem*, LG 490; *MGWJ* 1885, 317; *Salfeld*, Martyr. 359; *Freimann*, Ascher b. Jechiel 31 u. 34.

F.

ABRAHAM BEN ELIESER, Superkommentator Raschis zum Pentateuch. Seine Erklärungen zum Wochenabschnitt „Masse" wurden zusammen mit den Erklärungen von R. Samuel Almosnino, R. Jakob Knisel, Mose Albelda und Aaron Abu Aldabi in einem Band in Konstantinopel zu Beginn des 16. Jhts. gedruckt. Michael hielt ihn für einen Zeitgenossen des R. Elijahu Misrachi (1455–1525).

Or ha-Chajim, Nr. 47.

B.

ABRAHAM ELIESER (LEISER) BEN JOSEF AUS LASK, rabbinischer Autor, lebte Anfang des 19. Jhts. in Krakau. Er verfaßte: 1. Abne Kodesch, Novellen zu einigen talmudischen Traktaten, rit. Entscheidungen (Pessakim) und Responsen, Warschau 1819; 2. Jekara de-Chajje, zehn homiletische Vorträge (Deraschot), Offenbach 1823.

Cat. Bodl., col. 697, Nr. 4250; *Benjacob*, S. 5, Nr. 107; S. 229, Nr. 399.

B.

ABRAHAM BEN ELIESER HA-KOHEN aus Szebrzeszin, Enkel des Verfassers von „Matnot Kehunna". Er verfaßte das Werk „Ori we-Jischi", das in drei Abteilungen ethische Mahnreden enthält, ferner agadische Aussprüche, Gleichnisse usw. Als Akrostichon des Gedichtes „Ode le-El Lebab Choker" (אודה לאל לבב חוקר) ist der Name des Verfassers angegeben. Das Werk wurde zum erstenmal in Berlin 1714 gedruckt.

Benjacob 30, Nr. 585; *Wiener*, KM, Nr. 528.

M.

ABRAHAM BEN ELIESER HA-LEVI (mit dem Beinamen ha-Saken), Kabbalist, geb. etwa 1460 in Spanien. Er war Schüler des R. Isaak Ǧakon (in Toledo?). Noch in seiner spanischen Heimat verfaßte er kabbalistische Schriften, von denen die Abhandlung „Massoret ha-Chochma" über die Prinzipien der Kabbala erhalten ist (deren erster Teil in „Kirjat Sefer" gedruckt ist 1925, 25–30) sowie ein größeres Werk über die Metaphysik der Kabbala „Ohel Moed". Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien wanderte er durch Italien, Griechenland, die Türkei und Ägypten, bis er mit dem Lehrhaus des ägyptischen Nagid R. Isaak ha-Kohen Schalal nach Jerusalem zog (etwa 1514). Dort galt er als einer der angesehensten unter den Gelehrten der Jeschiba und machte sich durch seine schriftstellerische und religiöse Tätigkeit bekannt. Aus dem Jahre 1528 existiert ein Brief A.s über die Falaschas in Abessynien (Kobez al Jad IV, S. 24). Vermutlich ist er bald darauf gestorben. 1535 spricht R. David b. Salomo Ibn Simra (Radbas) von ihm als einem längst Verstorbenen. Die Vertreibung der Juden aus Spanien erschütterte A. bis aufs tiefste; auf diese nationale Katastrophe ist wohl seine Wirksamkeit als apokalyptischer Kabbalist zurückzuführen. Gleich vielen Zeitgenossen (Abraham Sacuto, Isaak Abravanel u. a.) glaubte er, daß das Jahr 1524 den Beginn der messianischen Zeit darstelle und daß 1530–31 der Messias selbst erscheinen würde. An die literarische Begründung dieser seiner festen Überzeugung wandte er seine besten Kräfte. Er suchte alle möglichen Beweise aus Bibel, Talmud und auch aus der Geheimlehre dafür beizubringen und das jüdische Volk aufzurufen, daß es sich für die nahende Erlösung durch Buße vorbereite. A. ist einer der besten Stilisten der kabbalistischen Literatur. 1508 verfaßte er in Griechenland die Schrift „Maschre Kitrin" (Konstantinopel 1510), enthaltend Erklärungen zum Buche Daniel aus derselben Einstellung heraus. Dieses Buch ist wie alle Schriften A.s mit besonderer Begabung im Sinne der apokalyptischen Prophezeiungen geschrieben. Später schrieb er „Maamar Perek Chelek" zur Erklärung der auf die messianische Erlösung bezüglichen Aussprüche des Talmuds zuende des Traktats Sanh. 1517 schrieb (Ms.) er in Jerusalem seinen großen Kommentar zur Schrift „Nebuat ha-Jeled" mit derselben Tendenz. Die Annahme, daß A. auch diese „Prophezeiungen des Kindes" selbst verfaßt habe, ist unwahrscheinlich. In dem genannten Kommentar gibt A. einen apokalyptischen Überblick der ganzen jüdischen Geschichte vom Untergang des zweiten Tempels bis zu seiner Zeit. 1521 verfaßte er die Schrift „Iggeret Sod ha-Geulla", in der er auf Grund seiner Anschauungen die Aussprüche des Sohar über die Erlösung interpretierte (gleichfalls Ms.). Außerdem erließ er zahlreiche Sendschreiben, die zur Buße aufrufen. Er bereitete so den Boden für die Tätigkeit Salomo Molchos vor. Von A. existieren ferner verschiedene kabbalistische Schriften: „Maamar ha-Jichud", „Megillat Amrafel", aus der Coronel ein Stück in „Secher Natan", p. 100b publiziert hat (sonst alles unediert), Kommentar zum HL und die Werke „Tiferet Adam" und „Liwjat Chen" (letztere sind verloren gegangen). Gedruckt ist von ihm ferner eine Entscheidung (Horaa) über das Gebet „Machnisse Rachamim" und ähnliche an die Fürbitte der Engel appellierende Bußgebete (Kerem Chemed IX, 141–148). Mit dem kabbalistischen Werk „Galja Rasa" eines unbekannten Autors aus dem J. 1552, das insbesondere die Mysterien der Seelenwanderungslehre behandelt (teilweise gedruckt Mohilew 1812), ist A. in keine Ver-

bindung zu bringen. Man hat A. vielfach mit anderen gleichnamigen Gelehrten verwechselt, u. a. mit Abraham ha-Levi Beruchim.

Steinschneider, Ozar Nechmad II, 146–157; *Scholem*, Kirjat Sefer I, 163-64; II, 101–141, 269–273.

K. G. S.

ABRAHAM BEN ELIJAHU BRODO s. Brodo, Abraham.

ABRAHAM BEN ELIJAHU GAON aus Wilna (ca. 1750–1808), Talmudgelehrter und Schriftsteller. Geboren in Wilna um 1750, genoß er den ersten Unterricht unter Aufsicht seines Vaters. Im Alter von etwa zwölf Jahren heiratete er die Tochter des Noach Mindes (Lipschütz), des Verf. einiger kabbalistischer Werke. Nach der Sitte jener Zeit begab er sich dann in die Fremde, um sich an verschiedenen Jeschibot fortzubilden. Nach einigen Jahren kehrte er nach Wilna zurück und konnte nun das ganze Wissen in sich aufnehmen, das ihm sein Vater in unerschöpflicher Fülle und Tiefe darbot. Seine Bildung war vielseitig und erstreckte sich neben Bibel, Talmud, Midrasch und Kabbala auch auf verschiedene Zweige des allgemeinen Wissens. Mit umfassender Gelehrsamkeit verband er einen scharfen Blick und kritischen Sinn. Da er dazu über die reichhaltige Bücherei seines Vaters verfügte, war er mit allem ausgerüstet, was für die Abfassung der Werke notwendig war, die für seine ganze Geistesrichtung kennzeichnend und als wissenschaftliche Leistungen heute noch von Wert sind: seine Studien über die Midraschim. Vor Zunz und Jellinek hat A. nicht allein nach Geschichte und Wesen der selbständigen Midraschim geforscht, sondern auch den kleinen Midraschim, selbst Midrasch-Fragmenten, die nur aus Zitaten in der Literatur des Mittelalters bekannt sind, seine Aufmerksamkeit zugewendet. Allerdings fehlte ihm die wissenschaftliche Methode, die damals im Westen schon ausgebildet, im Osten aber noch unbekannt war. Daher nahm er manche falsche Anschauung ohne Kritik hin, vermochte auch die Ergebnisse seiner Forschungen nicht zu einem Gesamtbilde zu verarbeiten und gruppierte sie in seinem Hauptwerke „Rab Pealim“ bloß als Teilresultate in lexikalischer Anordnung nach den Büchertiteln. A. hat sich auf die Midraschforschung nicht beschränkt. Die große Zahl seiner Werke veranschaulicht die Vielseitigkeit seines Schaffens. Im Druck sind von A. erschienen:

Werke

1. Midrasch Agadat Bereschit und andere kleine Midraschim, mit kurzgefaßten Erklärungen und einer hist.-kritischen Einleitung, Wilna 1802, 8° (über das Plagiat des Jakob b. Naftali s. die Bemerkung bei Benjacob, S., 299, Nr. 553). 2. Tamim jachdaw, Indices zum Sohar von Menachem Mendel aus Lublin, herausgeg. mit einer Einleitung, Anmerkungen und Ergänzungen, Wilna 1808, 8°. 3. Gebulot Arez, Abriß der Geographie mit besonderer Berücksichtigung der jüd. Gemeinden, Berlin 1821, 8° (anonym erschienen, wird aber A. zugeschrieben). 4. Kommentar zur Einleitung der „Tikkune Sohar“, Wilna 1867, 8°. 5. Saarat Elijahu, exegetische Bemerkungen und Daten zur Biographie seines Vaters, Jerusalem 1889, 8°. 6. Rab Pealim, histor.-kritische Untersuchungen über hundertdreißig Midraschim, midraschähnliche Werke und fragmentarische Midraschim, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Simeon Mose Chones, Warschau 1894, 8°. Die erste Fassung schrieb A. in seinem 18. Lebensjahre; der Ausgabe liegt eine zweite Fassung zugrunde. Nachträge und Verbesserungen von Sal. Buber und S. M. Chones erschienen u. d. T. „Jeriot Schelomo“, Warschau 1896, 8°. 7. Tirgem Abraham, sprachliche Bemerkungen zu Targum Onkelos, Jerusalem 1896, 8°. 8. Beer Abraham, Kommentar zu den Psalmen (bis Ps. 100), herausgegeben von Samuel Lurja, Warschau 1897, 8°. 9. Gebetbuch „Ische Jisrael“ mit Kommentaren und Quellennachweisen von Elijahu Gaon und A., geordnet und herausgeg. vom Enkel des Letzteren, Elijahu Landau, Jerusalem 1908, 8°. 10. (Angeblich) Erklärungen zu den kabbalistischen Kollektaneen und Bemerkungen Elijahu Gaons. A. schrieb ferner: 11. Kommentare zu einigen Traktaten des babyl. Talmud. 12. Glossen und Bemerkungen zum jerusal. Talmud; 13. einen ausführlichen Kommentar zum Tanna debe Elijahu; 14. einen Kommentar zum Midr. r.; 15. Erklärungen schwieriger Worte im Talmud und in den Midraschim, u. d. T. „Mine Targima“; 16. Novellen zu Sch. Ar. Orach Chajim; 17. Kommentar zur Pessik. r., von der er eine wertvolle Handschrift besaß; 18. ein Werk über Maße und Gewichte im Talmud; 19. ein Buch über Städte- und Ortsnamen in beiden Talmuden und in den Midraschim; 20. Erläuterungen zu vielen Schriften seines Vaters, um deren Veröffentlichung er sich bemühte. A. nahm auch am öffentlichen Leben regen Anteil. Er wirkte als Mitglied des Vorstandes der Wilnaer Gemeinde und als Obmann des Vorstandes des von der russischen Regierung in Wilna errichteten jüdischen Krankenhauses, wobei ihm seine medizinischen Kenntnisse zustatten kamen. Er starb am 14. Dez. 1808.

I. H. Lewin, Alijot Elijahu, ed. Stettin 1861, 94ff.; *Fünn*, Kirja Neemana 170 und 207 f.; *idem*, Kenesset 21; *idem*, Safa la-Neemanim 141; *Rabinowitz*, Kenesset Jisrael I, 133; *Chones*, Rab Pealim, Einlei-

tung; *S. Lurja*, ibid. 9f.; *Buber*, Jeriot Schelomo, Einleitung; *Kaufmann*, ibid., Anhang (= MGWJ 1905, 106ff.); *P. Wiernik*, Der Wilnaer Gaon (jiddisch) 34; *G. Scholem*, Bibliographia Cabbalistica 1927, Nr. 7.

B. M. W-g.

ABRAHAM BEN ELIJAHU HA-KOHEN, Rabbiner zu Ende des 14. und Anfang des 15. Jhts., wirkte in Halle und Breslau, korrespondierte mit Jakob b. Mose Mölln (Maharil) und Jakob b. Jehuda Weil (Mahariw), wird von Mose b. Isaak ha-Levi Minz, Eisik Tyrnau, Jona Gerondi in seinem Buche „Issur we-Hetter", von Simson b. Elieser in seinem Buche „Baruch sche-amar" (Schklow 1808, 12d) und in den Anmerkungen zum „Schaare Dura" des Isaak Düren, Nr. 9 (ed. Jessnitz 1624) erwähnt. A. nahm an der Synode zu Erfurt teil, die nach Jaraczewsky (Gesch. d. Juden in Erfurt 1868, 65) im J. 1387, nach Caro (Rahmers Jüd. Literaturbl. 1884, 110) 1391 und nach Graetz VIII, 426 im J. 1400 oder 1410 stattfand. A. richtete an die Gemeinde Halberstadt ein Schreiben, enthaltend kurzgefaßte Ritualbestimmungen, die sie vervielfältigen, in den Synagogen in deutscher Sprache verkünden und in den Nachbargemeinden weiterverbreiten sollte; hier erklärt sich A. bereit, auch fernerhin über alle zweifelhaften Ritualbestimmungen Auskunft zu erteilen. Dieses Sendschreiben ist im „Schaare Dura" (Basel 1599, 84a) abgedruckt. A. untersagte seinen Schülern, das in manche Gebetbücher aufgenommene Tischlied zum Chanukkasabbat, beginnend: אכלו משמנים ומולת רבוכה (Davidson, Ozar, Nr. 3261), zu singen.

Or ha-Chajim, Nr. 42; *Zunz*, ZG 161, 194; *Berliner*, HB XII, 34; *Brüll*, Jhrb. V, 104; *Freimann*, Einl. z. Leket Joscher XVII, Nr. 5; *Benjacob* 606, Nr. 1163.

F.

ABRAHAM BEN ELIJAHU DE MORDO aus Korfu, lebte im 18. Jht. Er ist Verfasser des „Leket ha-Omer", das liturgische Dichtungen nach dem Ritus von Korfu enthält und in zwei Teilen gedruckt ist: der erste stammt von A., der zweite von Elijahu b. Abraham de Mordo (1718).

Benjacob 270, Nr. 390. M.

ABRAHAM BEN ELIJAHU HA-SOFER, wird in einem aus dem Anfang des 16. Jhts. stammenden Cod. der Bibliothek zu Parma als „Schreiber" (Verfasser oder Kopist?) einer gereimten Paraphrase der „Meg. Esth." in jüdisch-deutscher Sprache genannt. Solche Dichtungen entstanden unter dem Einfluß der mittelalterlichen deutschen Literatur, in der die Bearbeitung biblischer Erzählungen in Gestalt von Historienbibeln und Reimchroniken üblich war.

M. Weinreich, A gruss fun far 400 jor (Zukunft, New York 1923, Heft 4). I. Sch.

ABRAHAM, ÉMILE, Dramatiker, geb. 1833 zu Paris, widmete sich dem Theater als Dramatiker und als Kritiker. Er war Mitarbeiter des „Entr'acte", Theaterkritiker des „Petit Journal" und Generalsekretär des Theaters der Porte-Saint-Martin. Einige seiner bekanntesten Stücke und Operettenlibretti sind: Chapitre V (1863), Le lorgnon de l'amour (1863; erschien 1865 nochmals u. d. T.: Les yeux du coeur), L'homme entre deux âges (1862), Un drame en l'air (1865), zusammen mit Adrien Marx und Cartier, Le train des maris (1868), Les croqueuses de pommes, mit Eug. Grangé (1869), La cruche cassée (1870), mit H. Lucas. U. d. T. „Acteurs et actrices de Paris" gab A. ein biographisches Jhrb. heraus.

Vapereau, G., Dictionnaire universel des contemporains[6], p. 9.

W. M. Gi.

ABRAHAM IBN ESRA s. Ibn Esra, Abraham.

ABRAHAM DER FROMME (החסיד), Kommentator, lebte im 17. Jht. A. soll auf wunderbare Weise von einer schweren Krankheit geheilt worden sein; zur Erinnerung an dieses Ereignis schrieb er einen homiletischen Kommentar zur Bibel, den er „Schibbolet ha-Leket" nannte; das Werk ist verloren gegangen.

Koidanower, Kab ha-Jaschar, Kap. 18; *Fünn*, Kenesset, S. 28. B.

ABRAHAM BEN FURAT (פראת), palästinensischer Massoret, Zeitgenosse des Massoreten Ascher ha-Saken b. Nechemja (s. d.), lebte ungefähr im ersten Viertel des 9. Jhts. Der Name A. kommt in drei handschriftlichen Namensverzeichnissen alter Massoreten des 8.–10. Jhts. vor und steht in allen drei Listen an dritter Stelle (s. Abraham b. Rikat).

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc. II, 44ff.

E. M. Z.

ABRAHAM GABBAI s. Gabbai, Abraham b. Jedidja.

ABRAHAM GALANTE s. Galante, Abraham b. Mordechai.

ABRAHAM GAON, Oberhaupt der Talmudhochschule in Palästina in der zweiten Hälfte des 10. Jhts. Poznanski vermutet, daß er ein Sohn des (Aaron) Ben Meir war, des palästinensischen Gaons, der 921–22 den bekannten Kalenderstreit mit Saadja Gaon hatte. J. Mann hält A. für einen Enkel Ben Meirs. Der Name A.s kommt in vier handschriftlichen genealogischen Verzeichnissen

(Gedächtnislisten) vor, von denen je zwei im wesentlichen miteinander übereinstimmen, von den beiden anderen aber in bezug auf die Namen der Nachkommen A.s abweichen. Mann kommt nun in seinen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß A. vier Söhne hatte, von denen Aaron sein mittelbarer Nachfolger im Gaonat war. Dessen Bruder Joschija fungierte unter dem Gaonat Josef ha-Kohens, des unmittelbaren Nachfolgers von A., als Ab-Bet-Din, während von den beiden anderen Brüdern Isaak den Rang des „Dritten" an der Hochschule Josef ha-Kohens einnahm und Meir als Rosch ha-Seder (Haupt des Lehrhauses), wahrscheinlich in Ägypten, wirkte. A.s Enkel Joschija, der Sohn Aaron Gaons, war ebenfalls Gaon in Palästina um 1015. Nach Poznanski war A. der eigentliche Begründer des Gaonats in Palästina. Demgegenüber weist Mann an Hand eines Genisa-Fragments nach, daß es schon 835 eine den bab. Akademien gleichwertige Talmudhochschule in Palästina gab, deren Oberhaupt die gleichen Titel („Rosch ha-Chabura" und „Rosch ha-Jeschiba") führte wie die späteren palästinensischen Geonim. Wie aus dem betr. Genisadokument, einem Brief des bab. Exilarchen, weiter hervorgeht, haben die babylonischen Akademien im J. 835 sogar die Hegemonie der palästinensischen Schule und ihres Oberhauptes in bezug auf die Kalenderfestsetzung vorbehaltlos anerkannt.

Poznanski, Bab. Geonim im nachgaonäischen Zeitalter 4, 84, 97; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 71; II, 50ff.

M. M. Z.

ABRAHAM BEN GARTON BEN ISAAK, Buchdrucker, lebte in Reggio (Italien) Mitte des 15. Jhts. Aus seiner Druckerei kam das erste datierte hebräische Buch, die editio princeps des Raschikommentars zur Tora (vollendet am 17. Febr. 1475). Am Ende des Buches ist ein Gedicht A.s enthalten, in dem jede Zeile mit dem Namen „Abraham" endet. Der Name lautet אני בן גרטון בן יצחק אברהם (s. Abbildung). Garton scheint Familienname zu sein, vielleicht aber ist גרטון die hebräische Form für die Stadt Cotrone oder Crotone in Kalabrien. Das einzige erhaltene Exemplar befindet sich in der Bibliothek von Parma.

De Rossi, Annales Hebraeo-Typographicis sec. XV (1795), p. 3–5, 177; *Cat. Bodl.* 2342, 2821; *David W. Amram*, The Makers of Hebrew Books in Italy (1909) 23–24; *Reggio*, Iggerot I, 94.

E. M. E. J.

ABRAHAM GASCON s. Gascon, Abraham.

ABRAHAM BEN GEDALJA BEN ASCHER, oder Abraham ben Ascher, genannt אב"א, Kommentator, lebte in der 2. Hälfte des 16. Jhts. Er wirkte als Rabbiner von Aleppo und war Schüler des R. Josef Karo (אבקת רוכל, Nr. 72) in Safed und Freund des R. Mose Alschech. In den Responsen Karos (l. c., Nr. 72 u. 73) wird eine Entscheidung beider angeführt. Im Rechtsstreite Karos mit Mose b. Josef aus Trani (מבי"ט) stand A. auf der Seite seines Lehrers (תשובת בית יוסף, דיני כתובה ונשואין). Er schrieb einen Kommentar zum Midr. r. und den fünf Megillot u. d. T. „אור השכל", dessen erster Teil: „Maadane Melech" gemeinsam mit dem Raschi-Kommentar in Venedig 1562–68 erschienen ist. Der Kommentar zu Ex. r. befindet sich als Manuskript im Vatikan.

Azulai 6; *Or ha-Chajim*, Nr. 75; *Benjacob* 28, Nr. 560; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma III, 215.

J. N. S

ABRAHAM GER s. Abraham, der Proselyt.

ABRAHAM GER ZEDEK, Proselyt und Märtyrer aus dem Ende des 13. Jhts. aus Sinzig in der Rheinprovinz. Er wurde zusammen mit den Juden, die ihm bei seiner Bekehrung behilflich gewesen waren, verbrannt. Mordechai b. Hillel, Verfasser des „Mordechai", schrieb über den Märtyrertod von A. ein Klagelied, das mit den Worten מה רב טובך beginnt.

MGWJ 1878; *Bernfeld*, Demaot I, 318–320.

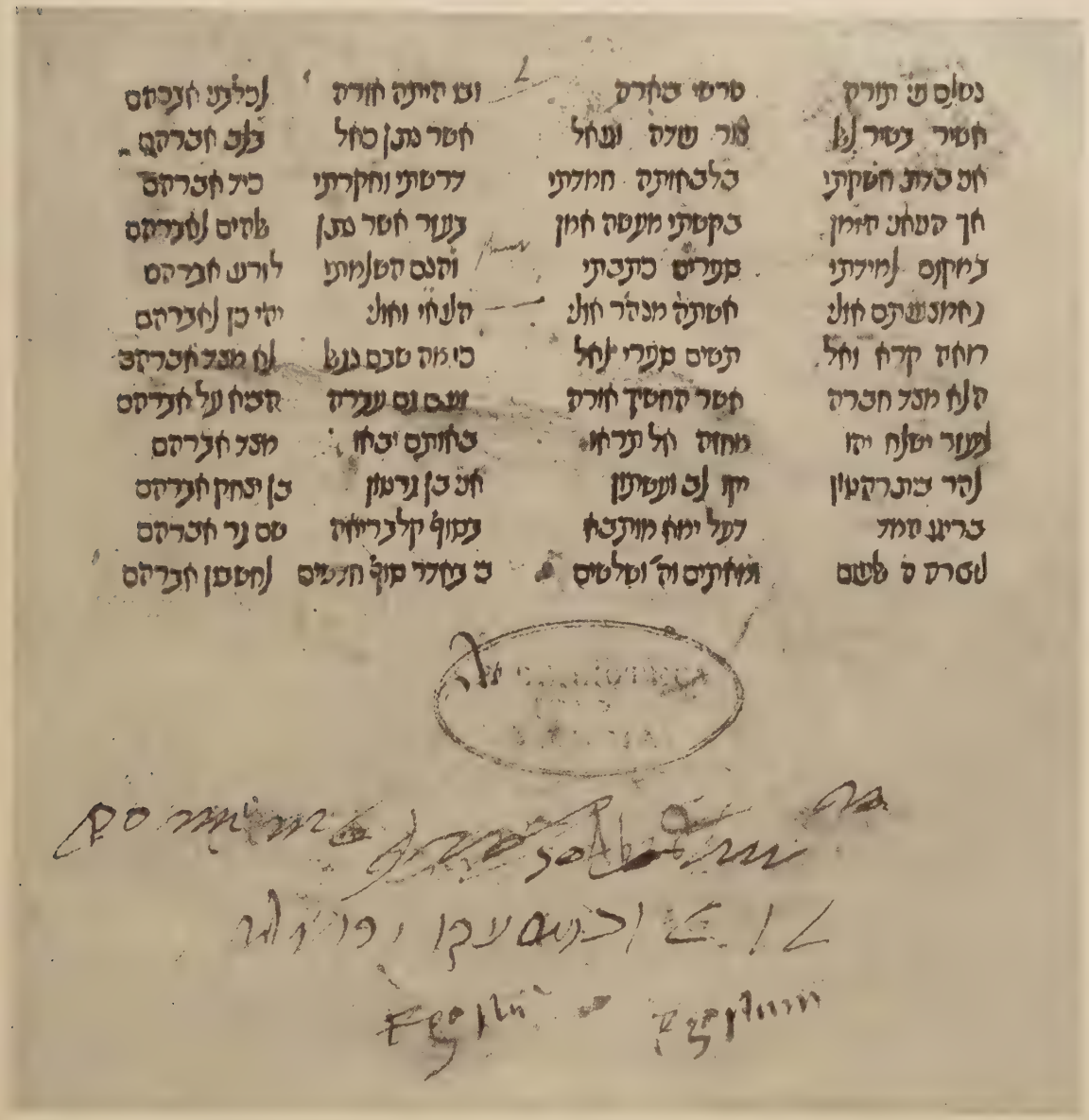
J. N. S.

ABRAHAM GERSCHON AUS KUTY, Talmudgelehrter und Kabbalist, Schwager des Israel Baal-Schem. Näheres über Zeit und Ort seiner Geburt ist nicht bekannt. Sein Vater Efraim, ein angesehener Gelehrter, lebte in Brody, wo A. etwa um das Jahr 1740 das Amt eines Gemeindevorbeters ausübte. Er war dort mit dem jungen Ezechiel Landau befreundet, der zu jener Zeit in Brody seinen Studien oblag. Zusammen mit Meir Margulies, dem Verfasser des Responsenwerkes „Meir Netibim", trat er in der Öffentlichkeit gegen die Frau des einflußreichen Zbarazer Rabbiners auf, der man sittliche Verfehlungen nachsagte. Infolge seiner Stellungnahme in dieser Affäre mußte A. aus Brody flüchten und begab sich zu seinem Schwager, dem Bescht, nach Meshibosh. Hier unterichtete er den einzigen Sohn des Bescht, Zebi Hirsch.

A., der anfangs ein entschiedener Gegner der neuen Lehre seines Schwagers war, wurde späterhin trotz seiner ungleich größeren Gelehrsamkeit ein begeisterter Jünger und Parteigänger des Baal-Schem. Ezechiel Landau blieb ungeachtet seiner scharfen Opposition gegen die vom Bescht inaugurierte chassidische Richtung von hoher Bewunderung für die ungewöhnliche Gelehrsamkeit und lautere Frömmigkeit A.s erfüllt und bewahrte ihm treue Freundschaft. In

einem interessanten Responsum (Noda bi-Jehuda, Eben ha-Eser 73) redet er A. in Ausdrücken höchster Ehrerbietung an. Ähnliche auszeichnende Titulaturen mit Bezug auf A. gebraucht

wurden ihm hier bei seiner Ankunft nicht nur von den jüdischen Bewohnern der Stadt, sondern auch von den Vertretern der Behörde große Ehrungen erwiesen. In einem Briefe an den



Kolophon des Abraham ben Garton ben Isaak
Erstausgabe des Raschi-Kommentars zum Pentateuch, Reggio 1475

auch eine andere rabbinische Größe jener Zeit, Jonathan Eibenschütz in „Luchot Edut“ 57.

Um das J. 1747 siedelte A. nach Palästina über. Er war der erste Sendbote der neuen chassidischen Lehre im Heiligen Lande. Er wählte Hebron zu seinem Wohnsitz, und es

Becht (von A. Kahana in der Harkavy-Festschrift, Petersburg 1909, S. 443–448, veröffentlicht) berichtete er folgendermaßen über das Leben der Juden in Hebron und die Beziehungen der nichtjüdischen Bevölkerung zu ihnen: „Sie versammeln sich um Mitternacht in der Synagoge

und halten um 2 Uhr nachts Lehrvorträge im Bet-ha-Midrasch ab. Gibt es eine Beschneidungsfeier oder sonst eine freudige Veranlassung, so sind sie alle sehr fröhlich. Ja noch mehr, die Vornehmen unter den hiesigen Nichtjuden lieben die Juden sehr, und wenn es eine Beschneidungsfeier oder sonst ein jüdisches Fest gibt, kommen die angesehenen Nichtjuden des Nachts, klatschen in die Hände, tanzen und sind fröhlich, genau wie die Juden". Am Abend des Simchat-Torafestes pflegten die angesehensten sefardischen Chachamim zu A. zu kommen, um das Fest freudig mit ihm zu begehen; da „kamen auch die Vornehmen der Nichtjuden, tanzten und klatschten in die Hände wie nur irgendein Jude, und sangen Loblieder in arabischer Sprache". Der Brief enthält auch Nachrichten über die Kleidertracht der damaligen Juden in Hebron: „Sie kleiden sich in grüne und andere bunte Gewänder, ohne daß jemand daran Anstoß nimmt". Von Hebron aus besuchte er Jerusalem, das damals nach seinen Angaben tausend jüdische Familien zählte. Als er hier eintraf und die heilige Stadt voll von schönen Bauwerken und „von fremden Völkern bewohnt" fand, weinte er bitterlich und rief, das Wort des Selicha-Dichters variierend, wehmutsvoll aus: „Die ganze Stadt (das irdische Jerusalem) ist fest gegründet, allein die Gottesstadt (das himmlische Jerusalem) ist bis zum tiefsten Abgrund erniedrigt" (Josef Teomim im „Peri Megadim" zu Schulchan Aruch Orach Chajim 561). In Jerusalem wurde A. mit vielen Ehren empfangen. „Sie alle freuten sich gar sehr und riefen immerzu: Es lebe der König." Die aschkenasischen und sefardischen Gelehrten drangen in ihn, als Gemeinderabbiner in Jerusalem zu bleiben; A. lehnte jedoch dieses Anerbieten ab und kehrte nach Hebron zurück. Von allen Briefen, die er in jener Zeit mit seinem Schwager, dem Bescht, und auch mit Ezechiel Landau und anderen Rabbinern wechselte, ist lediglich das obenerwähnte Schreiben veröffentlicht worden. Darin erzählt er dem Bescht auch von der Größe Chajim b. Mose Ibn Attars, des Verfassers des Pentateuchkommentars „Or ha-Chajim", der vier Jahre vor der Ankunft A.s in Palästina verschieden war. A. erinnert den Bescht, wie er ihn vor vielen Jahren einmal darauf aufmerksam gemacht hatte, daß ein großer Gelehrter, bewandert in der offenkundigen und geheimen Lehre und ein Meister des inbrünstigen Gebets, dem „ein Funke von der Seele des Messias" innewohnt, nach Jerusalem gekommen sei. Dieser große Mann sei nun Chajim Ibn Attar gewesen. Im Namen der Gelehrten Jerusalems und in seinem eigenen Namen eifert er den Bescht an, doch nach Palästina zu kommen, so sehr er auch zweifelt, ob dieser auf seinen Vorschlag eingehen würde: „Ich kenne deine Natur und weiß, wie sehr du darauf angewiesen bist, mit deinem Minjan die Gebete zu verrichten, auch abgesehen von den anderen Gründen, derentwegen ich die Hoffnung aufgegeben habe, daß du nach Palästina kommen wirst, es sei denn, daß bald der Messias erscheint". Die Sehnsucht nach seinen in Polen zurückgebliebenen Kindern und nach seinem Schwager ließen ihn in Palästina nicht zur Ruhe kommen. Seine seelische Verbundenheit mit dem Bescht wurde im Heiligen Lande noch inniger als zuvor, wie seine rührenden brieflichen Äußerungen bezeugen. Auch der Bescht schrieb ihm häufig. Einer seiner Briefe an A. enthält das merkwürdige chassidische „Manifest" des Bescht, den Bericht über seinen „Aufstieg zum Himmel" am Neujahrsfeste 5507 (1746) und über die Offenbarungen, die ihm hierbei (u. a. in bezug auf seine eigene Sendung und die Zukunft der chassidischen Lehre) zuteil geworden waren. Es heißt in dem Briefe u. a.: „Ich fragte den Messias: Wann wirst du erscheinen, Herr? Er erwiderte: Daran sollst du die Zeit erkennen: wenn deine Lehre sich verbreiten und in der Welt offenbar werden wird, wenn deine Quellen hinausströmen werden, und wenn auch anderen zuteil wird, was ich dich gelehrt habe und du erkannt hast, so daß auch sie fähig sein werden, Einungen und Himmelaufstiege gleich dir zu vollbringen; dann werden alle „Schalen" schwinden, und es wird eine Zeit des Wohlgefallens und des Heils sein." Andere geheime Lehren, die dem Bescht bei jenem „Himmelaufstieg" mitgeteilt worden waren, durfte er nicht enthüllen. „Ich bat für dich (für A.), daß mir gestattet sei, dich darin zu unterweisen, doch wurde mir keinerlei Erlaubnis erteilt, und es ist mir dies durch eidliche Verpflichtung verwehrt." (Der Brief ist in verschiedenen chassidischen Schriften abgedruckt, deutsch in „Leben und Worte des Baal-Schem" von Salomo Birnbaum, Berlin 1920). Nach einem sechsjährigen Aufenthalt in Hebron kehrte er zu vorübergehendem Aufenthalt nach Polen zurück, um seine Kinder zu verheiraten. Hier konnte er kurze Zeit seine Sehnsucht nach mündlichem Gedankenaustausch mit dem Bescht stillen. Bald trat er die Rückreise ins Heilige Land an und ließ sich diesmal in Jerusalem nieder. A. führte einen asketischen Lebenswandel und fastete oft von Sabbat zu Sabbat. Es wird jedoch erzählt, daß er, als einmal einer von den Chassidim, der es ihm gleichtun wollte, durch das viele Fasten gestorben war, das Grab des Betreffenden mit Füßen trat und ausrief: „Ruchloser, weshalb hast du dich selber

Briefwechsel mit dem Baal-Schem

getötet, und wie konntest du dich mir gleichstellen."

Schibche ha-Bescht, passim; *Sed. Dor. Chad.* 12; *Jekutiel Kamelhaar*, Mofet ha-Dor III, Munkács 1903; *S. A. Horodezky*, ha-Chassidut weha-Chassidim I, 6–9; IV, 135; *Luncz*, Jeruschalajim II, 148–155; *Dubnow*, Pardes II, 1894.

K. S. A. H.

ABRAHAM (ben Isaak?) **AUS GRANADA**, sefardischer Kabbalist. Wir wissen nichts über sein Leben und die Zeit, der er angehört. Es wird allgemein angenommen, daß er das Werk „Berit Menucha" verfaßt habe, eins der Hauptwerke der Kabbala. Mose Botarel bringt in der Einleitung seines Kommentars zum „Sefer Jezira" ein langes Zitat aus „Sefer ha-Berit" eines Gelehrten namens Abraham ben Isaak aus Granada; doch beweisen Sprache und Inhalt, daß dieses Buch nicht dem Verfasser des „Berit Menucha" angehören kann. Letzteres Werk wurde zweifellos im 14. Jht. in Spanien verfaßt. Es erklärt den tiefsten Sinn der Vokalisation der Gottesnamen auf 26 Arten, wurde jedoch nur bis zur zehnten Methode der Vokalisation gedruckt und auch das in sehr korrumpierter Weise (Amsterdam 1648 u. ö.). Doch sah Azulai mehr als das doppelte in einer Handschrift. Der eigentliche Inhalt dieses Werkes ist für uns höchst rätselhaft, da es in vieler Hinsicht in seiner Symbolik und Mystik nicht mit der uns bekannten Kabbala übereinstimmt. Erkennbar ist der Einfluß der Kabbala des Abraham Abulafia, doch vermengt dieses Werk die Sprachen- und Buchstaben-Mystik Abulafias mit einer komplizierten Licht-Mystik. Weiterhin scheint das Buch auf eine Art systematischer Begründung der sogenannten praktischen Kabbala abzuzielen. Die wenigen Stellen, aus denen sich ein klares Bild gewinnen läßt, zeigen den Verfasser als tiefen Denker und Visionär. Achtmal zitiert er die Worte des „Weisen R. Simeon ben Jochai", meist in aramäischer Sprache. Doch findet sich nichts davon im Sohar, und die Zitate gehören auch dort auf Grund ihres Inhalts und Stiles nicht hin. Ihr wahrer Ursprung ist vorläufig unbekannt. Das Werk A.s wurde von den späteren Kabbalisten sehr geschätzt, besonders von Cordovero und Isaak Luria, die ihre Gedankengänge in A.s Symbolik hineingedeutet haben. A. zitiert noch zwei andere seiner Werke: „Megalle ha-Taalumot" und „Sefer ha-Gebura", über die Gottesnamen und die praktische Kabbala. Ferner hat sich von ihm handschriftlich erhalten „Chochmat ha-Zeruf", 12 Kapitel im Geiste Abulafias (British Mus. 749). Wahrscheinlich gehört auch „Sefer ha-Cheschek", ibid. 748, ihm an (vgl. Margoliouth im Verzeichnis der Mss. des Brit. Mus. III, 25). — Ahron Marcus versuchte in einer anonymen Abhandlung den Beweis zu führen, daß A. identisch sei mit Abraham ben Isaak aus Narbonne, dem Verfasser des „Eschkol", und wollte auf diesem Wege den „Berit Menucha" um zweihundert Jahre vordatieren, doch ist seine Beweisführung verfehlt.

Margoliouth, Catalogue of the Hebrew Mss. in the British Museum III section i p. 24–27; *Jakob ha-Levi*, Konteres Scheelot u-teschubot min ha-schamajim, mit dem Kommentar „Kesset ha-Sofer" (des Ahron Markus), Krakau 1895, 18–26.

K. G. S.

ABRAHAM HEILBUT s. Heilbut, Abraham.

ABRAHAM, HENRI (ASARJA), Physiker, geb. 1868 in Paris. A. ist Professor an der Universität Paris, Sekretär der franz. Gesellschaft für Physik und hat sich durch Experimente auf dem Gebiet der Elektrizität u. drahtlosen Telegraphie, sowie als Erfinder physikalischer Apparate, z. B. eines Voltmeter-Verstärkers, Röhrenverstärkers u. a. einen Namen erworben. Eine von A. angegebene Messungsmethode gestattet zwar nicht die Wellenlänge, wohl aber die Periode elektrischer Schwingungen zu messen.

Poggendorff, Biogr.-lit. Hwb 1925.

F. K. H. R.

ABRAHAM BEN HILLEL (Abu Ishak al-Absari), hebr. Dichter und Chronist, lebte in der zweiten Hälfte des 12. Jhts. in Fostat. Um jene Zeit wurde die ägyptische Judenheit durch die Umtriebe eines gewissen Suta (auch Jachja und Sar Schalom genannt) in Unruhe versetzt, der durch Bestechung die Würde des „Nagid" (s. d.) erlangt hatte und eine Schreckensherrschaft in den ägyptischen Gemeinden aufrichtete. Zweimal gelang es den ägyptischen Juden, das Joch des Usurpators abzuschütteln (das zweitemal dank Maimonides), doch wußte er sich ein drittes Mal in den Besitz der Nagidwürde zu setzen und tyrannisierte im Verein mit seinem Sohne die Gemeinden von neuem zwei Jahre lang, bis ein gewisser R. Isaak (b. Sasson?) seinen endgültigen Sturz herbeiführte. Alle diese Begebenheiten schildert A. in einer gereimten Chronik (Megillat Suta), von der mehrere Fragmente in der Genisa zu Kairo aufgefunden wurden, und die zuerst Neubauer in der JQR 1896 veröffentlicht hat. (Andere Editionen: Harkavy in „ha-Mizpe"; S. A. Wertheimer in „Ginse Jeruschalajim" 1896 und A. Kahana im „ha-Schiloach" XV). Der in Reimprosa abgefaßten eigentlichen Suta-Rolle schickt A. als Einleitung ein Gedicht voran und schließt seine Chronik durch ein Nachwort, ebenfalls in Gedichtform. Jakob Mann identifiziert A. mit dem Freunde Abraham b. Mose Maimunis, dem gelehrten R. Ab-

raham he-Chassid, der in den Schriften Abraham Maimunis häufig erwähnt wird. Eine Urkunde, die sich auf den Verkauf von Grundeigentum in Fostat bezieht und aus dem J. 1214 stammt (Bodl. 2806[6]) nennt als Vertragspartner Abr. Maimuni und den Scheich Abu Ishak al-Absari usw., als dessen hebräischer Name כבוד מר אברהם בר הלל נ"ע angegeben ist. Man identifiziert diesen mit A. Ein Abraham b. Hillel verifizierte die Abschrift eines aus der Genisa stammenden Responsums von R. Jechiel b. Eljakim, Dajjan in Fostat (von Abrahams in Jews' College Jubilee Vol. 106ff. veröffentlicht). In einem Ms. des British Museum (Margoliouth, CMBM III, 563), das Eintragungen bezüglich der Familie des Nagids Abraham b. Mose Maimuni und seiner Nachkommen (Geburts- und Sterbedaten usw.) enthält, findet sich die Notiz, daß der Scheich Abu Ishak — wohl mit A. identisch — im Adar 1335 der seleuzid. Ära (= 1224) gestorben ist. Als Abfassungszeit der Suta-Rolle dürfte das J. 1197 anzunehmen sein.

Neubauer, JQR VIII, 543ff.; IX, 721; XI, 532; *D. Kaufmann*, ibid. IX, 168ff.; *Halberstam*, ibid. IX, 162; *Steinschneider*, GLJ, S. 51 u. 176; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 234f.; II, 303f., 327, 328.

F. M. Z.

ABRAHAM HIRSCHOWICZ, Hoffaktor des letzten polnischen Königs Stanislaus August. A. arbeitete ein Memorandum über die Reform der Judengesetzgebung aus und überreichte es (1791 ?) dem König. Er schlug vor, den Juden die uneingeschränkte Ausübung des Handwerks zu gestatten und ihnen Land in der Ukraina zur Ausübung des Ackerbaues zuzuweisen. Ferner setzte er sich für das Verbot frühzeitiger Ehen und die Reduzierung der Zahl der Rabbiner ein. A. verlangte, daß in jeder Gemeinde ein Spital für unbemittelte Juden errichtet werde. Vielleicht ist auf das Betreiben A.s die Konferenz von Delegierten der jüdischen Gemeinden im Herbst 1791 in Warschau zusammengetreten, um über die jüdische Frage zu beraten.

Smoleński, Ostatni rok Sejmu Wielkiego 1897, 446–51; *M. Wischnitzer*, Istorija jewrejskago Naroda 1914, XI, 101; *M. Bałaban*, Historja i literatura żydowska 1925, III, 421.

W.

ABRAHAM HLADIK, Talmudgelehrter aus Böhmen, lebte in der ersten Hälfte des 13. Jhts. Er verfaßte ein Werk über jüdische Riten (Minhagim). Das Manuskript befindet sich in Parma. A. war der Lehrer des im Mordechai häufig zitierten מהרי"ח, d. h. des Chiskija b. Jakob aus Magdeburg. Sein Name wird zumeist חילדיק oder חדליק geschrieben. Die Namensform „Hladik" und deren Deutungen scheinen somit höchst unsicher zu sein. Kohn will es aus dem böhmischen chladik oder hladik (Glätter oder Polierer) herleiten, Perles denkt an die Möglichkeit der Herkunft des Namens vom Orte Kaladey in Böhmen und wirft die Frage auf, ob A. mit Abraham ben Asriel (s. d.) identisch sei.

Zunz, Rit. 179, Note 2; *Kohn*, Mordechai b. Hillel, MGWJ 1877 und 1878; *Perles*, ibid. 1877; *Steinschneider*, Cat. München, 2. Aufl. 1895, 346, 8.

W. S. L.

ABRAHAM BEN ISAAK, Rabbiner in Frankreich in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. A. war Zeitgenosse von Josef b. Nathan Official (המקנא), der in seiner Schrift „Jossef ha-Mekanne" zwei Aussprüche von A. anführt. A. wohnte in Melun. Nach Zunz, ZG 86 ist er mit dem in Tossaf. zu Mak. 18b erwähnten A. identisch. Ein ר' אברהם בן החבר ר' יצחק, der vielleicht mit Abraham b. Isaak identisch ist, wird in „Schibbole ha-Leket" des Zidkija b. Abraham (Nr. 95) erwähnt.

Zadoc Kahn, Joseph le Zélateur, REJ III, 3.

J. N. S.

ABRAHAM BEN ISAAK, nach seiner Geburtsstadt Żołkiew „Abraham Żółkiewer" genannt, Ältester des Kreises Lemberg und Gemeindevorsteher in Brody im 17.–18. Jht. Sein Vater Isaak war der Sohn des Kabbalisten Jakob, des Lehrhausvorstehers in Wien, der dortselbst 1647 starb. A. heiratete Rebekka (gest. in Brody 1718), die Tochter des Brest-Litowsker Rabbiners Jakob Schor, die zu jener Zeit als Waise im Hause ihres Schwagers, des Rabbiners Saul Katzenellenbogen, in Brody erzogen wurde. Da A. seinem Schwager sehr nahe stand, wurde er in Brody „Abraham dem Rebbes" genannt. Seine Amtsunterschrift steht im Protokoll einer Tagung der Vertreter des Kreises Lemberg, die 1708 in Strzeliska stattfand, neben den Unterschriften der Rabbiner und lautet: „Jakob Abraham, Sohn des R. Isaak Żółkiewer" ; ebenso ist sein Name im Buche „Teka Schofar" (1717) verzeichnet. Sein Sohn Elieser Lipmann war mit einer Tochter des Rabbiners von Dubno, R. Samuel Kahane, verheiratet.

Dembitzer, Kelilat Jofi I, 89; *Maalot ha-Juchassin*, S. 75, § 7; S. 78, § 17; *Wachstein*, Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien I, Nr. 346.

W. H. H.

ABRAHAM BEN ISAAK (liturgischer Dichter) s. Abraham b. Isaak ha-Kohen.

ABRAHAM BEN ISAAK AUERBACH s. Auerbach, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM BEN ISAAK AUS CARPENTRAS s. Abraham b. Isaak aus Montpellier.

ABRAHAM BEN ISAAK CHAJES s. Chajes, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM ISAAK EFRAIM s. Efraim b. Isaak aus Regensburg.

ABRAHAM BEN ISAAK BEN JECHIEL AUS PISA s. Pisa, Abraham b. Isaak b. Jechiel.

ABRAHAM BEN ISAAK BEN JEHUDA BEN SAMUEL s. Abraham Schalom b. Isaak.

ABRAHAM BEN ISAAK JIZCHAKI s. Jizchaki, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM ISAAK BEN JOSEF JESSIL aus Brest, rabbinischer Autor, der um 1800 anscheinend in Altona lebte. Er verfaßte: 1. Pescher Dabar, Erklärungen und Novellen zu Kap. 72, 75 und 83 des Sch. Ar. Choschen Mischpat, Altona 1790; 2. Arba Kossot, Klagelied über den Heimgang des Rabbiners Noah Chajim Zebi Berlin in Hamburg, Altona 1802.

Feinstein, Ir Tehilla, S. 33, 35, 37, 186 und 192; *Benjacob*, S. 501, Nr. 1260 und S. 48, Nr. 939.

B

ABRAHAM BAR ISAAK HA-KOHEN, liturgischer Dichter des 11. Jhts., Zeitgenosse des Josef Tob Elem und des R. Jehuda ha-Kohen, des Autors des „Sefer ha-Dinim". Sein Vater ist vielleicht Isaak b. Eleasar ha-Kohen, der in Mainz gelebt hat. Jedenfalls ist Heidenheims Meinung, A. sei mit dem Verfasser des „Eschkol" identisch, irrig; letzterer wird nie als Kohen bezeichnet, hat auch später gelebt. Von A. stammen mehrere liturgische Dichtungen, die sich auf die Beschneidungsfeier, besonders wenn sie am Sabbat stattfindet, beziehen. Ferner bearbeitete er im Jozer für den zweiten Sabbat Chanukka die Geschichte von Judith und Holofernes und behandelt im Ofan für denselben Tag den Leuchter im Heiligtum und die Chanukkalichter. Alle Dichtungen sind mit seinem Namen gezeichnet.

Landshuth, Ammude I, 3–4; *Or ha-Chajim*, Nr. 139; *Zunz*, LG 153f.; *Davidson*, Ozar 2046, 2048, 4015 u. zu 2053.

E.

ABRAHAM BEN ISAAK HA-KOHEN BEN FURAT (פראת), Arzt und Wohltäter in Fostat (Alt-Kairo) um die Mitte des 11. Jhts. Sein Vater Isaak ha-Kohen b. Furat war ein angesehener Arzt in Fostat, und sein Oheim war der Gaon in Palästina, Salomo ha-Kohen b. Josef (s. d.). A. nahm bei der Regierung eine angesehene Stellung ein und war wahrscheinlich einer der Leibärzte am Hofe des Kalifen, vielleicht auch Vorsitzender der jüdischen Gemeinde, daher sein Ehrenname „Sar ha-Eda" (Fürst der Gemeinde). Daneben wird er als „Hod ha-Sekenim" und „Peer ha-Kohanim" (Zierde der Ältesten und der Priester) bezeichnet. A. war wohl, abgesehen von seinen allgemeinwissenschaftlichen Kenntnissen, auch ein bedeutender Talmudgelehrter. Seine Gelehrsamkeit, sein edler Charakter und seine Wohltätigkeit werden in verschiedenen in der Genisa aufgefundenen Gedichten und Briefen gepriesen. Auch der damalige Gaon in Palästina, R. Salomo b. Jehuda (s. d.) spricht sich in seinen an A. gerichteten Briefen sehr anerkennend über diesen aus.

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs I, 28, 83f. et passim; II, 26, 54f., 81f. et passim.

J. N. S. J. M

ABRAHAM BEN ISAAK HA-KOHEN AUS ZAMOŚĆ (Polen), Talmudgelehrter und Rabbiner aus dem 18. Jht. A. war auch mit der nichtjüdischen Wissenschaft vertraut und beherrschte die deutsche, polnische und lateinische Sprache. A. war nur kurze Zeit Rabbiner in Tarlow und ließ sich in seiner Vaterstadt Zamość nieder, wo er sich als reicher Mann ganz seinen Studien widmen konnte. An dem zu jener Zeit ausgebrochenen Streit Emden-Eibenschütz nahm A. auf Seiten Emdens Teil. Er verfaßte Responsen unter dem Namen „Bet Abraham" (Berlin 1753) mit einem Anhang „Mincha Belula", der halachische Novellen enthält.

Benjacob 70, Nr. 262; *Jakob Emden*, Sefer ha-Schimmusch 81b; *ha-Eschkol*, s. v.

F. H. H.

ABRAHAM BEN ISAAK LANIADO s. Laniado, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM ISAAK AUS LECZYCA, rabbinischer Autor, lebte um die Wende des 18. Jhts. A. war Rabbiner in Westhofen. Er verfaßte ein halachisches Werk u. d. T. „Kelilat Jofi" (Rödelheim 1813). In der Einführung dazu erwähnt A., daß er noch die Werke „Birkat Abraham we-Jizchak" über Benediktionen und „Elo schel Jizchak" zum Traktat B. Mez. verfaßt habe.

Schem ha-Gedolim ha-Schelischi 49; *Benjacob* 241, Nr. 155.

M.

ABRAHAM BEN ISAAK HA-LEVI AUS BARCELONA, Gelehrter und Dichter des 14. Jhts. Neubauer identifiziert ihn mit Abraham b. Isaak ha-Levi, dem Vorsteher der Gemeinde von Gerona, der im Oktober 1393 starb und auf dessen Tod Profiat Duran einen Nachruf schrieb. A. soll

der Verfasser eines Kommentares zu HL (Sabionetta 1558; Prag 1611) gewesen sein. Es werden ihm auch ein handschriftlicher Pijut zum Pessach-Feste und drei Klagelieder zugeschrieben.

Neubauer, REJ IX, 117; *Gall. Jud.* 429; *Or ha-Chajim 149; Maasse Efod* 91, 6; *Davidson*, Ozar 2226, 3656, 8949.

J. N. S.

ABRAHAM BEN ISAAK HA-LEVI AUS LUKACZ (Polen), rabbinischer Autor, lebte im 18. Jht. A. war Schüler des R. Jonathan Eibenschütz. Er verfaßte: „Sefer ha-Chochma" (Lemberg 1791), Novellen zum Traktat Ketubot, die den 2. Teil seines Buches „Chossen Jeschua" darstellen, ferner Novellen zu allen Traktaten der Ordnungen Naschim und Nesikin. Aus dem Vorwort geht hervor, daß er auch ein Werk über Speisegesetze im Anschluß an Jore Dea verfaßt hat. Ferner schrieb er „Scheloscha Schitot" (Żołkiew 1802), Novellen zu verschiedenen Themen des Talmuds.

Benjacob 188, Nr. 586; 590, Nr. 786; *Walden* II, 23, 72.

F. M. E. J.

ABRAHAM BEN ISAAK IBN MIGASCH s. Migasch, Abraham ben Isaak Ibn.

ABRAHAM BEN ISAAK AUS MONTPELLIER (מן החר), Talmudgelehrter, lebte in Carpentras am Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jhts. Seine Unterschrift findet sich neben denjenigen anderer angesehener französischer Rabbiner unter einer in Carpentras erlassenen Verordnung, welche Neubauer in „Isr. Letterbode" III, 8 veröffentlicht hat (vgl. Neubauer-Renan 518). A. ist mit jenem „gelehrten Abraham b. Isaak aus Carpentras", genannt „Don Abraham aus Montpellier" identisch, der an dem von dem Antimaimunisten Abba Mari b. Mose aus Montpellier entfachten Kampf (1303–1306) tätigen Anteil nahm, indem er ein Zustimmungsschreiben an Abba Mari richtete (Minchat Kenaot 170). In dem Zwist, der zwischen Isaak Kohen aus Manosque und dessen früherem Schüler Baruch entstanden war, nahm A. in einem Responsum aus dem J. 1305 für Baruch Partei. Möglicherweise ist er auch mit jenem Abraham aus Montpellier identisch, welcher Kommentare zu den meisten Traktaten des Talmuds geschrieben hat, die von Isaak b. Jakob de Lattes in „Schaare Zijon", p. 73 erwähnt werden. Auch Jakob b. Mose aus Bagnols zitiert die talmudischen Novellen des R. Abraham aus Montpellier zu den Traktaten Chul. und Ket. in „Sefer ha-Mussar", Ms. Oxford, Neubauer, Cat. 2705 (vgl. auch Neubauer, REJ IX, 53). Ebenso nennt Menachem di Lonzano in seinem masoretischen Werk „Or Tora", Wochenabschnitt Lech Lecha, einen „Gaon R. Abraham aus Montpellier" als Autor eines Kommentars zum Traktat Chullin. Endlich werden Novellen Abrahams von Montpellier zum Traktat Gittin in den Responsen Mose Alaschkars (Nr. 3, 5 und 20) und im Responsenwerk „Nachala li-Jehoschua" des Josua Soncin (Nr. 8) erwähnt. Gross in Gallia Judaica 326 und andere haltenAbraham b. Samuel, den Vater des bekannten Antimaimunisten Salomo von Montpellier, für den Verfasser jener talmudischen Novellen. Demgegenüber macht L. Ginzberg geltend, daß Isaak de Lattes in seinem „Schaare Zijon", p. 42 Abraham aus Montpellier, den Verfasser der talmudischen Novellen, unter den Gelehrten aufzählt, die eine Generation nach Salomo von Montpellier lebten, und daß Lattes den Vater Salomos einfach Abraham ohne den Zusatz „Rabbi" nennt. Der von Zunz, LG 500, mit unserem A. identifizierte liturgische Dichter Abraham von Carpentras, von dem eine handschriftliche Einleitung zu den Asharot, beginnend mit den Worten לב חלל כחליל, vorhanden ist, dürfte nach Gross, Gall. Jud. 607, vielmehr mit Abraham Malachi (s. d.) identisch sein.

Or ha-Chajim 164; *Isaak de Lattes*, Schaare Zijon, ed. Buber, 42 und 73; *L. Ginzberg*, JE I, 115.

J. N. S.

ABRAHAM BEN ISAAK AUS NARBONNE (Rabad II., ראב"ד השני), rabbinischer Autor, geb. um 1110, gest. um 1179. Über seine Lehrer ist nichts Genaueres bekannt. In seinem Werke und in seinen handschriftlichen Responsen führt er Aussprüche an, die er von R. Isaak b. Merwan ha-Levi gehört hat. Dieser war im 1. Drittel des 12. Jhts. Oberhaupt des Lehrhauses in Narbonne. Nach einer Notiz im „Sefer ha-Kabbala" gehörte A. zu seinen Schülern. A. überliefert auch halachische Aussprüche von anderen Gelehrten, doch folgt daraus nicht, daß er bei diesen studiert hat. Die auch von Azulai ohne Bemerkung übernommene Nachricht, wonach A. ein Schüler des R. Mose ha-Darschan von Narbonne gewesen sei, beruht auf einer korrumpierten und lückenhaften Stelle im Juchassin. R. Mose ha-Darschan lebte um die Mitte des 11. Jhts. und wird häufig von Raschi zitiert, während A. erst nach dem Tode Raschis geboren wurde. In den Responsen des R. David b. Simra (T. II, S. 303) wird im Namen A.s erwähnt, daß dessen Lehrer R. Mose b. Josef gewesen sei. Die Quelle David b. Simras ist wahrscheinlich die dem A. zugeschriebene handschriftliche Responsensammlung, wo es heißt דברתי עם רבי המובהק משה בר יוסף (Ms. Günzburg, Nr. 517 und 520). Doch ist

Biographisches

dieser Notiz schwer Glauben zu schenken, denn auf einem in der Briefsammlung des Maimonides abgedruckten Gutachten des Rabbinatskollegiums von Narbonne aus der Mitte des 12. Jhts. steht die Unterschrift A.s vor der des R. Mose b. Josef, unmittelbar nach der des Nassi R. Todros b. Mose. A. kann nun keinesfalls seinen Namen vor den seines Lehrers unter eine halachische Entscheidung gesetzt haben. Auch wird im „Sefer ha-Kabbala" a. a. O. berichtet, daß A. u. Mose b. Josef beide Schüler Isaak b. Merwans waren, nur sei Mose b. Josef dem A. an Wissen überlegen gewesen; folglich konnte Mose b. Josef nicht „der große Lehrer" A.s gewesen sein. A. war Oberhaupt der Jeschiba von Narbonne zur Zeit des Nassi R. Todros b. Mose und des Nassi R. Kalonymos (s. Reisebericht des R. Benjamin aus Tudela). In dieser Eigenschaft war A. auch Oberrichter der Juden von Narbonne, wie wir durch R. Serachja ha-Levi erfahren (Sefer ha-Terumot, Abschnitt 45). Es ist anzunehmen, daß „Ab Bet-Din" keine Amtsbezeichnung, sondern ein besonderer Ehrentitel A.s war; er wird von vielen Späteren nur unter dieser Bezeichnung (ראב"ד, auch אב"ד) zitiert (so von Nachmanides in den Novellen zu Jebamot, f. 32 und von Bezalel Aschkenasi in „Schitta Mekubbezet"; Salomo Ben Adret jedoch zitiert ihn unter seinem Namen). Bei anderen Männern, die den Titel „Ab Bet-Din" als Amtsbezeichnung führten, wurde sonst immer der Name der Stadt hinzugefügt; so wurde R. Meschullam b. Jakob „der אב"ד von Lunel" genannt. — Die Jeschiba von Narbonne gehörte zu den ältesten und berühmtesten jüdischen Lehrstätten der Welt (vgl. R. Serachja zu Pes. II und Benjamin aus Tudela); nach Abraham Ibn Daud (Rabad I., Verfasser des „Sefer ha-Kabbala") kam sie an Bedeutung den babylonischen Akademien gleich. Zu seiner Zeit war A. der hervorragendste Gelehrte an dieser Jeschiba (Juchassin; Meiri). In der späteren Legende wird erzählt, daß sich ihm der Prophet Elia offenbart habe (Azulai, s. v.). An der Jeschiba in Narbonne studierten zu jener Zeit auch der Schwiegersohn A.s, R. Abraham b. David (Rabad III., der Verfasser der „Hassagot") und R. Serachja ha-Levi (der Verfasser des „Maor"), was sie aber nicht hinderte, später in halachischen Fragen von der Ansicht A.s abzuweichen. Insbesondere betont R. Serachja ha-Levi wiederholt seine von der Auffassung A.s abweichende Meinung, so im „Maor" zu B. Bat., Kap. 3. Zuweilen wird die Ansicht A.s von Rabad III. gegenüber den Einwänden R. Serachja ha-Levis verteidigt (vgl. Schitta Mekubbezet zu B. Mez. 111).

A. scheint Erläuterungen zum ganzen Talmud verfaßt zu haben, die als selbständiges Werk nicht erhalten sind, doch wird manches daraus in den Schriften der Zeitgenossen und späterer Gelehrten wie Rabad III., Nachmanides, Salomo Ben Adret, Aaron b. Josef ha-Levi aus Barcelona u. a., vor allem aber von Serachja ha-Levi zitiert. Wie sehr A.s Talmudkommentar verbreitet und geschätzt war, ist aus der Tatsache zu ersehen, daß R. Serachja ha-Levi, wenn er zuweilen die Ansicht A.s nicht zitiert, dies besonders rechtfertigt (vgl. Maor zu B. Mez. IX). Der Kommentar A.s zum Traktat Baba Batra ist in einer Münchener Handschrift erhalten. In seinen Erklärungen verfährt A. nach der Methode der spanischen Schule; er erläutert nicht jeden einzelnen Satz, wie Raschi, sondern die ganze Halacha in der Weise des R. Chananel und des R. Josef Ibn Migasch. Doch ist auch ein Einfluß der französischen Schule nicht zu verkennen; die Art, wie er unerwartete Schwierigkeiten und scheinbare Widersprüche durch überraschende scharfsinnige Distinktionen löst, erinnert zuweilen an die Methode der Tossafisten. A. schätzte die „Halachot" Isaak Alfassis sehr hoch und bemühte sich, in seinen Erklärungen die Auffassung Alfassis zur Geltung zu bringen (vgl. Maor zu B. Mez. IV).

A.s Talmudkommentar

Auch in seinem Hauptwerk, dem „Eschkol", folgt A. den Fußstapfen Alfassis, doch hat sein Werk in einer Beziehung einen bedeutenden Vorzug vor dem Kompendium Alfassis. So groß nämlich auch das Verdienst Alfassis war, aus der Wirrnis der kasuistischen Debatten das Resultat der Halacha herausgeschält zu haben, dem Bedürfnis nach einem praktischen Handbuch konnten seine „Halachot" nicht genügen, da er sich an die Reihenfolge des Talmuds hielt und sein Kompendium nicht nach sachlichen Zusammenhängen anordnete. A.s „Eschkol" gehörte zu den ersten Werken, die diesem Mangel abzuhelfen bestrebt waren. Es enthält, wie auch viele andere Werke jener Zeit, Auszüge aus dem „Sefer ha-Ittim" des R. Jehuda b. Barsillai Al-Barceloni, eines älteren Zeitgenossen A.s, das eine Art Ergänzung zu Alfassis „Halachot" darstellt und von dem nur ein Abschnitt auf uns gekommen ist. Albeck hat die Ansicht geäußert, A.s „Eschkol" sei nichts weiter als eine Anthologie des „Sefer ha-Ittim", und die Zahl der Stellen, an denen A. ausdrücklich im eigenen Namen spreche, betrage keinesfalls mehr als dreißig (Kofer ha-Eschkol, S. 6). Diese Annahme ist nicht stichhaltig, wenn es auch zutrifft, daß A. in seinem Werke vielfach Zitate aus dem „Sefer ha-Ittim" ohne Quellenangabe bringt. Dies war in bezug auf allgemein anerkannte Sätze bei Verfassern jener Zeit sehr üblich,

„Eschkol"

und zwar verfuhr man so nicht nur mit eigentlichen halachischen Aussprüchen, sondern auch mit Erklärungen. So bringt R. Serachja ha-Levi an einer Stelle im eigenen Namen die Auslegung einer Talmudstelle, die Nachmanides als von A. herrührend nachweist (Maor zu B. Mez. IV האי מאן דקביל עיסקא, bzw. Milchamot, z. St.). A. war nichts weniger als ein bloßer Eklektiker; alle seine Erklärungen zeugen von großer Selbständigkeit und Originalität. Es erscheint nun ausgeschlossen, daß er ein so umfangreiches Werk wie „Eschkol" unter seinem eigenen Namen verfaßt hätte, wenn es nur dreißig originale Stellen enthielte. Auch konnte „Eschkol", schon weil es so ausführlich war, keineswegs bloß als Auszug aus dem „Sefer ha-Ittim" gedacht gewesen sein. Zweifellos hat aber das „Sefer ha-Ittim" dem A. vorgelegen und ist von ihm benutzt worden, was A. selbst ausdrücklich hervorhebt (vgl. Eschkol III, 60f.). Die Erwähnung des „Sefer ha-Ittim" wäre aber unnötig gewesen, wenn das ganze Werk A.s nur eine Kompilation des „Sefer ha-Ittim" dargestellt hätte. Im „Ittur" des R. Isaak b. Abba Mari, der 1179 vollendet wurde, wird A. und dessen „Eschkol" wiederholt angeführt, während an anderen Stellen direkte Zitate aus dem „Sefer ha-Ittim" vorkommen. Alles dies läßt darauf schließen, daß „Eschkol" ein selbständiges, wenn auch von früheren Autoren beeinflußtes Werk ist. Seine hauptsächliche Bedeutung liegt darin, daß es die erste auf provençalischem Boden entstandene, systematisch angeordnete Darstellung der Halachot bietet. Es ist aber keine bloße Zusammenstellung halachischer Sätze, sondern enthält daneben eine Erläuterung der talmudischen Debatten. Es ist, wie alle gleichartigen Werke jener Zeit, als eine Ergänzung zu den „Halachot" des Alfassi gedacht. Zuweilen übertrafen die Zusätze jedoch den Grundstock Alfassis an Umfang. Während Alfassi nur talmudische Halachot berücksichtigte, nahmen seine Nachfolger auch die Entscheidungen der Geonim und späterer Gelehrten in ihre Kompendien auf. — Das Buch „Eschkol" diente späteren provençalischen Autoren als Vorbild, so ist z. B. das „Sefer ha-Manhig", „Orchot Chajim" u. a. nach dem Muster des „Eschkol" angelegt. Alle diese Sammlungen bildeten die Grundlage für die „Turim" des R. Jakob b. Ascher. — A. zeichnet sich in seinen Erörterungen durch eine außerordentlich bescheidene Sprache aus, was ihn freilich nicht hindert, sachliche Einwände gegen frühere Autoren zu erheben; doch leitet er derartige Stellen häufig mit den Worten ein: „meinem geringen Verstande sagt diese Erklärung nicht zu", oder er erwähnt nach Darlegung seiner eigenen Auffassung, daß es andere, abweichende Erklärungen gäbe und er seine Einsicht für unzulänglich halte, um das Richtige zweifelsfrei bestimmen zu können (vgl. Eschkol III, 62 unten). Er neigt im allgemeinen zu erleichternden Auslegungen (vgl. ibid. III, 21).

Editionen des „Eschkol"

Das Buch „Eschkol" ist 1868–69 von B. H. Auerbach mit Anmerkungen und Erläuterungen (die unter dem Titel „Nachal Eschkol" zusammengefaßt sind) in Halberstadt herausgegeben worden. Diese Ausgabe umfaßt etwa ein Viertel des Umfanges der Pariser Handschrift, der „Alliance Israélite". Woher die Handschrift stammt, die Auerbach seiner Ausgabe zugrunde gelegt hat, gibt er nicht an; er erwähnt in der Einleitung nur, daß ihm vor vielen Jahren eine sehr alte spanische Handschrift in die Hände gekommen sei. Nun sind zwei Handschriften des „Eschkol" bekannt, eine aus dem Besitze E. Carmolys und die oben erwähnte Pariser Handschrift. 1909 veröffentlichte S. Albeck einen „offenen Brief", in dem er erklärte, daß Auerbach eine Kopie der Carmoly-Handschrift benutzt, aber auf Grund anderer alter Werke und auch nach eigenem Gutdünken willkürlich ergänzt und geändert hätte; die „spanische Handschrift" sei also eine Erdichtung Auerbachs. 1910 gab Albeck das erste Heft des „Eschkol" nach den zwei genannten Handschriften heraus, wobei sich überraschende Divergenzen zwischen diesen Handschriften und der Auerbachschen Edition ergaben. Zur Widerlegung der Angriffe Albecks veröffentlichten Rabbiner Dr. Ehrentreu in München und Rabbiner Schorr aus Kuty (Galizien) eine Schrift unter dem Titel „Zidkat ha-Zaddik". In derselben wird mit Berufung auf eine Aufzeichnung Auerbachs behauptet, dieser hätte seine Handschrift von einem Gelehrten namens R. Mose aus Merzig erhalten, der später in seinem Testamente angeordnet hätte, seine handschriftlichen halachischen Novellen ihm ins Grab zu legen, was die unkundigen Erben irrtümlich auch auf die Handschrift des „Eschkol" bezogen hätten. Andererseits werden die Abweichungen in der Edition Auerbachs im „Zidkat ha-Zaddik" dadurch erklärt, daß es sich bei der Handschrift Auerbachs möglicherweise nicht um das Werk A.s handle, sondern daß hier eine andere alte Schrift vorliege, die ein mittelalterlicher Gelehrter unter Zugrundelegung des „Eschkol" verfaßt habe. — Albeck schrieb eine Entgegnung auf diese Schrift unter dem Titel „Kofer ha-Eschkol", worin er unter anderem vorbrachte, daß die in der Auerbachschen Ausgabe mehrfach vorkommenden „Gelehrten Frankreichs" sowohl in der Carmolyschen als auch in der Pariser Handschrift fehlen; ebenso könne der

Ausdruck „und es ist ein Zweifel (oder eine Meinungsverschiedenheit) in unserem Kreise entstanden", der meist auf Kontroversen zwischen R. Abraham aus Posquières und R. Serachja ha-Levi hinweist, nicht von A. selbst, aber auch kaum von irgendeinem späteren Autor stammen. Dieser Einwand ist jedoch nicht zwingend. Es kann sich um die Randglosse eines Schülers von A. handeln, die später in den Text geraten ist. Auch in der Pariser Handschrift des „Eschkol" bildet die Bemerkung: „und ich, der Schreiber, habe von Ibn Fulat gehört" (Eschkol, ed. Albeck 15), die in der Carmoly-Handschrift fehlt, wohl einen späteren Zusatz, denn Ibn Fulat von Damaskus stand in Briefwechsel mit Rabad III., dem Schwiegersohne A.s. Jedenfalls kann aus der Sprache der Edition kein Schluß auf spätere Zusätze gezogen werden.

Außer dem „Eschkol" hat A. noch Responsen verfaßt, die sich in den Werken „Temim Deim" von Abraham b. David aus Posquières (Rabad III.) und „Sefer ha-Terumot" von Samuel b. Isaak ha-Sardi, sowie in einer Handschrift der Günzburgschen Sammlung befinden.

Responsen A.s.

Eschkol, ed. Auerbach, Halberstadt 1868-69; ed. Albeck 1910; *Albeck*, Michtab Golui, Berlin 1909; *Ehrentreu-Schorr*, Zidkat ha-Zaddik 1910; *Albeck*, Kofer ha-Eschkol 1911; *Zunz*, Zeitschrift für jüdische Theologie 1836, 307-9; *Graetz* VI, 235; *Gross*, MGWJ 1868; *Gall. Jud.* 414; *Neubauer-Renan; Meiri*, Bet ha-Bechira, in der Einleitung zu Abot 18b; *Juchassin ha-Schalem; Azulai*, s. v.; *Weiss*, Dor IV, T. 288; *Or ha-Chajim* 133.

F. S. Bi.

ABRAHAM BEN ISAAK ZAHALON s. Zahalon, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM BEN ISMAEL s. Ismael, Abraham b. Mose.

ABRAHAM BEN ISRAEL AUS BRODY (1749–1837), Kabbalist, wurde in Brody 1749 geboren und starb 1837 in Ferrara. A. brachte sein ganzes Leben in Askese zu und fastete bisweilen von Sonntag bis Freitag. Er war sowohl in der Kabbala als auch im talmudisch-rabbinischen Schrifttum gründlich bewandert. Einige Jahre lebte er in Livorno und Triest und etwa dreißig Jahre in Ferrara. Er verfaßte: 1. Debar ha-Melech in zwei Teilen, eine mystische Erklärung der 613 Gebote und Verbote und halachische Novellen zu Maimonides (Livorno 1805); 2. Likkute Amarim, Kommentar zum „Perek Schira", mit einem Anhang „Imre Sefer", enthaltend Auszüge aus kabbalistischen und sonstigen alten Werken, auf die Wochentage verteilt (Żolkiew 1802). Nicht veröffentlicht sind: 3. Meat Adanim (erwähnt in „Debar ha-Melech"); 4. Hiddur Mizwa.

Ghirondi, TGJ 15; *Fünn*, Kenesset 15; *Schem ha-Gedolim ha-Schelischi*, s. v.; *Walden*, s. v.; *Löwenstein*, Index Approbationum, S. 215 (s. v. דבר המלך).

K. S. A. H.

ABRAHAM BEN ISRAEL KOHEN RAPOPORT s. Rapoport, Abraham b. Israel Kohen.

ABRAHAM ISRAEL SEEBI s. Seebi, Abraham Israel.

ABRAHAM HA-JACHINI s. Jachini, Abraham.

ABRAHAM, JACOB (1723–1800), genannt Jacob b. Abraham Pach (Petschierstecher), Steinschneider und Medailleur; Geburtsort unbekannt. A. lernte Siegelstechen in Polnisch-Lissa und arbeitete seit 1750 als Steinschneider in Berlin, wo er gleichzeitig für die Kgl. Münze Stempel schnitt. Seit 1752 an der Berliner Münze angestellt, wurde er 1753 Kgl. Medailleur und Stempelschneider in Stettin, dann in Königsberg, floh 1758 vor den Russen nach Danzig und ging von da an die preußische Münze der Unternehmer Herz Moses Gumpertz, Isaak und Itzig nach Dresden. Nach Einnahme der Stadt durch die Österreicher 1759 wurde A. an die Berliner Münze versetzt, an der er bis zu seinem Tode tätig war. Er starb 1800 in Berlin und hinterließ vier Söhne und eine Tochter.

Neben seinem Hauptberuf als Stempelschneider hat A. zahlreiche Medaillen gefertigt, mit seinem vollen Namen, I. A. oder A. signiert. Selbst wenn die „Erfindungen" der Medaillen auf Ramler (auch Mendelssohn) zurückgehen, die Entwürfe auf Meil, Bernhard Rode und Chodowiecki, so ist der Vorwurf, A. habe weder zeichnen noch modellieren können und nur Medaillen zustande gebracht, die der damals mangelhaften Stempelschneidekunst entsprachen (Meyer, Künstler-Lex.) nicht begründet; die Medaillen auf Formey 1780 sprechen für sein Können. Seine frühesten Medaillen beziehen sich auf die Jahrhundertfeier Königsbergs 1755 und die friderizianischen Siege bei Roßbach, Zorndorf, Liegnitz und Torgau sowie Prinz Heinrichs Sieg bei Freiberg. Von A. stammen ferner die preußischen Akademiejetons von 1761 und 1766, die Jubelmedaille der französischen Kirchengemeinde zu Berlin 1772 (nach Chodowiecki), die Medaille auf die Huldigung zu Marienburg (nach Bernhard Rode) und einige Preismedaillen für Hamburg. Unter seinen Personenmedaillen sind außer der auf Formey bemerkenswert die auf den Breslauer Theologen Burg

1763 und die beiden auf den Leibarzt Cothenius (1789), die wohl zu den schönsten von ihm gehören. Gemeinsame Arbeiten von A. und seinem Sohne (s. Abramson), der in diesem Falle die Porträtseite arbeitete, sind die Medaillen auf Moses Mendelssohn (wohl 1774) und der Jeton auf das Gastspiel Brockmanns in Berlin 1778. A. war nach zeitgenössischem Urteil als Steinschneider bedeutender denn als Medailleur,; leider läßt sich heute noch keine glyptische Arbeit von ihm nachweisen.

Die vollständigste Sammlung seiner Arbeiten befindet sich im Staatl. Münzkabinett-Berlin sowie in der Eremitage-Leningrad.

o.-s. C. T. H.

ABRAHAM BEN JAFET, Karäer, lebte im 15. Jht., gest. nach 1460. Die von ihm verfertigte Kopie des arabischen Buches der Gebote („Kitab almurschid") des Samuel al-Magrebi (Ms. Petersburg 631) trägt das Datum: 7. Juli 1460. Am Schlusse dieser Handschrift findet sich ein Epigramm A.s, worin er seine Genealogie in einer Ahnenreihe von 21 Geschlechtern auf den karäischen Dichter Mose Dari zurückführt. Diese Genealogie ist nach Poznanski jedoch gefälscht, da von Mose Dari (12. oder 13. Jht.) bis zu A. im 15. Jht. unmöglich 21 Generationen gelebt haben können. Möglicherweise ist aber משה המשורר דרעי, den A. als seinen Urahnen nennt, der karäische Dichter und Grammatiker Mose b. Adonim ha-Levi aus Dara, der gegen Ende des 9. Jhts. lebte. Pinsker und Gottlober identifizieren A. mit dem karäischen liturgischen Dichter Abraham ha-Rofe, und ihnen schließt sich auch L. Ginzberg an. Poznanski hält diese Identifizierung für unrichtig. Wahrscheinlich hat es mehrere karäische Dichter namens Abraham ha-Rofe gegeben. Ein Abraham b. Jafet ist auch als Zeuge auf einer Notiz am Schlusse einer vormals im Besitze E. Deinards befindlichen Pergamenthandschrift des Pentateuchs eingetragen. Die betr. Notiz besagt, daß ein Eliajahu b. Zadok ha-Kohen die Tora-Handschrift der karäischen Synagoge in Sulchat (Krim) im Jahre 1390 gestiftet habe. Es handelt sich wohl um einen anderen Abraham b. Jafet.

Steinschneider, HÜ 322, Note 421; *Pinsker*, Lik. Kadm. 49 und Suppl. 115, 125; *Gottlober*, Bikkoret le Toledot ha-Karaim 149; *Deinard*, Massa Krim 66; *Poznanski*, Nachgelass. Hss.

M.

ABRAHAM JAFFE KALMANKES s. Kalmankes, Ascher Jakob Abraham b. Arje Löb.

ABRAHAM JAGEL BEN CHANANJA DEI GALLICHI s. Gallico, Abraham Jagel b. Chananja.

ABRAHAM BEN JAKOB, Kupferstecher in Amsterdam gegen Ende des 17. Jhts. 1695 fertigte er die Kupfer zu der bei Mose Wesel in Amsterdam erschienenen Haggada an, die als erste Kupferstichhaggada bis auf die Neuzeit allen späteren Ausgaben als Vorbild gedient hat. Obgleich sich manche Darstellungen an frühere, vornehmlich christliche Vorbilder anlehnen, beanspruchen die Stiche A.s als erste in dieser Technik besondere Beachtung. Das Titelblatt und die beigefügte Landkarte sind אברהם בר יעקב signiert. 1697 stach A. das Porträt des Isaak Aboab nach dem Gemälde des Josef b. Abraham, einem sonst unbekannten Maler, der mit A. verwandt gewesen sein soll. 1698 lieferte er die Kupfer zum Werke des Jesaja Horowitz „Schne Luchot ha-Berit", ed. Amsterdam, Immanuel b. Josef Athias 1698.

A. Wolf, Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volkskunde, Hamburg 1902, IX, 57.

o.-s. S.

ABRAHAM BEN JAKOB, Proselyt. Wie Theodor Hase an Wolf berichtet, war A. Prediger in der Rheingegend zu Ende des 17. Jhts., trat aber zum Judentum über und begab sich nach Amsterdam, wo er eine Karte von Palästina herausgab, auf welcher die Namen der Städte usw. mit hebräischen Buchstaben geschrieben sind. Ferner veröffentlichte er noch verschiedene Kupfertafeln, deren einige Hermann von der Hardt (Aenigmata Judaeorum religiosissima) erläuterte. Wolf meint, daß von A. auch der 130-jährige christlich-jüdische Kalender herrühren soll, welcher in Folio in Kupfer gestochen erschien, und welchen Cnollenius („Unschuldige Nachrichten", Jahrg. 1714, S. 447f.) weitläufig rezensiert hat.

Theodor Hase in Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen 1714, S. 450; *Wolf*, Bibliotheca IV, 763; *Ersch-Gruber* I, 159.

M.

ABRAHAM BEN JAKOB DE BOTON s. Boton, Abraham b. Jakob de.

ABRAHAM JAKOB BEN ISRAEL AUS SADAGÓRA, chassidischer Zaddik. A. gehörte zu den großen und einflußreichen Zaddikim und war ein Mann von hohen Geistesgaben. Sein Vater, R. Israel von Rosin, nannte ihn eine Säule der Tora und Weisheit. Jedoch sind von ihm nicht viele Aussprüche überliefert. Unter den wenigen erhaltenen befinden sich einige, die vor allem den schlichten Glauben an den Zaddik rühmen, denn dieser Glaube führe zum Glauben an Gott (Esser Orot 143). Die Chassidim entstammen, einem seiner Worte zufolge, den Seelen der Zaddikim. Sie sind Funken, die von der Seele des Zaddiks, bevor er auf die Erde

hinabgestiegen, ausgehen und die sich später mit ihm wieder vereinigen müssen, da sie Teile von ihm sind (Kenesset Jisrael 62). Der Zaddik ist ein Führer Israels, gleich Mose (ibid., 56b; Bet Jisrael 48); er erkennt in jedem sinnlichen Gegenstand die Gottheit, die darin wohnt (Bet Jisrael 48). Isaak Luria und Israel Baal-Schem seien über Maimonides zu stellen (Kenesset Jisrael 60). Seitdem der Baal-Schem sich offenbart habe, seien der Glaube und die Welt größer geworden (ibid. 21). Die Seelen der vier größten Männer habe Mose vom Satan empfangen, als er zu Gott emporstieg: R. Simeon b. Jochai, Isaak Luria, Baal-Schem und R. Israel (A.s Vater, ibid. 62). — A.s Lehre vom Wesen des Glaubens an den Zaddik wirkte weit und trug ihm viele Jünger zu. Im Gegensatz zu vielen Zaddikim seiner Zeit führte A. das Leben eines großen Herrn mit einem zahlreichen „Hofstaat". Viele Chassidim waren im Innern Gegner seiner Lebensführung, wagten aber nicht öffentlich darüber zu sprechen, da er sehr angesehen war und die Autorität seines Vaters ihn schützte. Erst als sein Bruder R. Bär auf Abwege geriet, erhoben sich zahlreiche Rabbiner und Zaddikim gegen Sadagóra. A. seinerseits warnte seine Anhänger davor, in den Taten seines Bruders einen Weg zum gottgefälligen Wandel zu erblicken. Viele seiner Aussprüche wurden im Werke „Kenesset Jisrael" durch Reuben Sack gesammelt (Warschau 1906) und im „Bet Jisrael", dem zweiten Teil dieses Werkes, veröffentlicht (Piotrków 1913). Er hinterließ zwei Söhne, die in der chassidischen Bewegung eine große Rolle spielten, R. Isaak aus Bajon und R. Israel aus Sadagóra.

Berger, Esser Orot, Piotrków 1907; *Horodezky*, ha-Chassidut weha-Chassidim III, 153; IV, 154.

K. S. A. H.

ABRAHAM BEN JAKOB MOSE HELIN s. Helin, Abraham b. Jakob Mose.

ABRAHAM JAKOB BEN PINECHAS ISAAK s. Jakob b. Pinechas Isaak aus Posen.

ABRAHAM BEN JAKOB SABA s. Saba, Abraham.

ABRAHAM BEN JAKOB ZEMACH s. Zemach (Familie).

ABRAHAM BEN JECHIEL DANZIG s. Danzig, Abraham b. Jechiel.

ABRAHAM JECHIEL FISCHL BEN SEEB WOLF, Talmudgelehrter in Deutschland im 18. Jht. A. verfaßte „Imre Zerufa", Novellen zu zahlreichen Traktaten des Talmuds und zu Maimonides, Berlin 1756.

Benjacob 43, Nr. 826; *ha-Eschkol* 265; *Cat. Bodl.*, Col. 690.

F.

ABRAHAM BEN JECHIEL MICHEL, jidd. Schriftsteller in Deutschland in der ersten Hälfte des 18. Jhts. A. veröffentlichte in jidd. Sprache eine Historiensammlung, in die er allerlei Erzählungen und Legenden aus Bibel u. Midr. aufnahm (erschienen u. d. T. „Derech Abraham" in Fürth 1737; 2. Aufl. in Ostrog 1815).

Reisen, Lexikon 1914; *Benjacob* 86.

I. Sch.

ABRAHAM BEN JECHIEL MICHEL HA-KOHEN AUS LASK, Kabbalist und Märtyrer, lebte im 18. Jht. Er pflegte viele Jahre lang vom Sonntag bis zum Freitag zu fasten, und man merkte ihm nie etwas an. So wurde er für einen Heuchler gehalten, bis der Rabbiner von Nizza, Jakob Treves, vier Männer beauftragte, ihn einige Wochen unaufhörlich zu beobachten und dabei feststellte, daß A. wirklich fastete. Als er einmal in Berlin war, sollen die dortigen Ärzte ihn ebenfalls untersucht und für ein Phänomen erklärt haben. Um 1770 ließ er sich in Fürth nieder, später zog er nach Jerusalem. Er wurde dort sehr geachtet, mußte aber nach zehnjährigem Aufenthalt nach Europa zurückkehren, weil seine Vertrauensleute sich an Geldern vergriffen hatten, die zur Unterstützung armer Juden vom Ausland nach Palästina gesandt worden waren, und er in Verdacht geriet, mitschuldig zu sein. Er wurde aber kurz darauf rehabilitiert und beauftragt, in Europa (s. die Approbation des Zebi Hirsch aus Zamość zum Werke A., „Ajin Panim ba-Tora") Geld für die Armen Palästinas zu sammeln. Nach 15jährigem Aufenthalt im Auslande kehrte er nach Jerusalem zurück. Aber schon nach kurzer Zeit wurde er mit anderen angesehenen Mitgliedern als Geisel in Haft genommen und festgehalten, um die Zahlung einer großen, der jüd. Gemeinde auferlegten Abgabe zu sichern. Und als die Summe nicht rechtzeitig geleistet werden konnte, wurde A. unter Martern getötet.

Von A.s Schriften sind veröffentlicht: „We-chischeb lo ha-Kohen" (Fürth 1784); „We-schab ha-Kohen" (Livorno 1788); „Bet Jakob" (Livorno 1792); „Ajin Panim ba-Tora" (Warschau 1797). Außerdem verfaßte er: „We-heerich ha-Kohen" und „We-labasch ha-Kohen", die ungedruckt blieben.

Ghirondi, TGJ 17; *Fünn*, Kenesset 35; *Walden*, s. v.; *Benjacob* 73, 146, 150, 439; *Gliksman*, Ir Lask wa-Chachameha VI; *Löwenstein*, Lexikon Approbationum 3606–7.

K. S. A. H.

ABRAHAM JEDIDJA BEN MENACHEM SIMSON s. Basilea, Abraham Jedidja b. Menachem Simson.

ABRAHAM BEN JEHUDA (b. Leon genannt), Religionsphilosoph des 14. Jhts., geb. auf der Insel Kreta, lebte in Barcelona, wo er 1378 im Hause des Philosophen Chasdai Crescas sein Werk „Arbaa Turim" vollendete. Dieses zerfällt in vier Teile, die folgende Themen behandeln: 1. die Existenz Gottes; 2. die göttliche Vorsehung; 3. Wesen und Zweck der Tora und 4. Zweck der göttlichen Gebote. Das Werk ist handschriftlich in der Vaticana (Nr. 250) vorhanden.

Bartolocci, Bibliotheca I, 69; *De Rossi*, Dizionario 237; *Or ha-Chajim* 108 und die Berichtigung Berliners hierzu, S. 612.

K.

ABRAHAM BEN JEHUDA, Kantor in Kremenez (Wolhynien), lebte Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts. Er verfaßte einen eklektischen Kommentar zu den Propheten und den Hagiographen, in dem er u. d. T. „Chibbure Leket" die schwierigen Worte in das jiddische überträgt (Lublin 1612). A. starb im Jahre 1612.

Or ha-Chajim, Nr. 112; *Benjacob* 168, Nr. 87; *Cat. Bodl.* 696; *Reisen*, Lexikon 1914, s. v.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JEHUDA (Eberlin), lebte in Frankfurt a. M. in der ersten Hälfte des 16. Jhts. Er schrieb 1537 ein Lehrbuch des Rechnens u. d. T. ספר הציפרא, aus neun Abschnitten bestehend; am Schluß finden sich 27 Aufgaben für Schüler. Das Buch ist handschriftlich in der Bodleiana und in der Münchener Bibliothek vorhanden. Steinschneider hält es für eine Übersetzung eines deutschen Lehrbuches von Beschenstein, das 1518 in Augsburg gedruckt wurde.

Neubauer, CB, Nr. 1271, 10; *Steinschneider*, Cat. München 218–19, Nr. 394, 4; *idem*, Die Mathematik bei den Juden 478–79.

K. M. E. J.

ABRAHAM BEN JEHUDA (ha-Rofe), Arzt, Verfasser eines medizinischen Werkes „Marot ha-Schetanim" (über die Farben des Urins), das nur im Manuskript erhalten ist. Das Werk ist vermutlich ein Auszug aus einem größeren gleichnamigen Werk des Isaak Israeli. Die Zeit, in der A. gelebt hat, sowie dessen sonstige Lebensumstände sind unbekannt.

Benjacob 371; *Steinschneider*, HÜ 759.

F. K.

ABRAHAM BEN JEHUDA BEN ABRAHAM, genannt der Alte (הזקן), karäischer Bibelexeget und liturgischer Dichter, lebte in Konstantinopel im 15. Jht. Sein Hauptwerk, der Bibelkommentar „Jessod Mikra", ist in zwei Handschriften, die beide von seinem Enkel Jehuda b. Elijahu Tischbi hergestellt sind, erhalten. Die eine Hs. aus dem J. 1511 (im Besitze des Rabbinerseminars in New York) enthält nur den Kommentar zum Pentateuch und zu den Propheten; die andere, 1518 in Belgrad vollendet, bietet auch den Kommentar A.s zu den Hagiographen. A. führt in seinem Bibelkommentar neben karäischen Gelehrten auch Aussprüche aus Talmud und Midrasch, sowie Erklärungen späterer rabbinischer Autoritäten an. Das Buch enthält keinerlei Polemik gegen die Rabbaniten. Fünfzehn liturgische Poesien A.s sind im karäischen Gebetbuch abgedruckt. A. hatte einen Sohn Elijahu, Vater des Jehuda, des Übersetzers von „Jessod Mikra". Dieser Jehuda hatte drei Söhne: 1. Elijahu, Verf. eines Kommentars zum „Mibchar" des Aaron b. Josef; 2. Josef, Verf. von Erläuterungen zu der kalendarischen Abhandlung Aaron b. Elijahus in dessen „Sefer ha-Mizwot", sowie eines Kommentars zu den kalendarischen und astronomischen Teilen in Elijahu Baschiatzis „Aderet"; 3. Isaak, von dem die Leidener Bibliothek (Kodex 41) Abschriften wertvoller älterer karäischer Werke aufbewahrt und der, wie die übrigen Glieder der Familie, auch als liturgischer Dichter hervorgetreten ist. Die von Samuel Aschkenasi in J. S. Del Medigos Schrift „Nobelot Chochma" 56a als die Söhne A.s bezeichneten Elijahu, Josef und Isaak sind in Wirklichkeit Enkel A.s.

Luzzatto, Ozar Tob (1883) 27; *Steinschneider*, Cat. Leyden 1–5; *Fürst*, Kar. II, 289–293; *Graetz* VIII³, 207; *Poznanski*, Jewr. Enz. I, 291f.; *idem*, Nachgelass. Hss.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JEHUDA BERLIN s. Berlin, Abraham b. Jehuda.

ABRAHAM BEN JEHUDA CHADIDA s. Chadida, Abraham b. Jehuda.

ABRAHAM BEN JEHUDA IBN CHAJIM (zweite Hälfte des 13. Jhts.), Schreiber eines am 25. Mai 1262 vollendeten Kodex de Rossi, der kleinere Arbeiten verschiedener Autoren enthält, die hauptsächlich religionsgesetzliche Bestimmungen betr. das Schreiben von Torarollen, Tefillin und Mesusot behandeln, ferner eine kurze Zusammenstellung der Nominalformen (nach David Kimchi), eine Abhandlung über Kalenderberechnung (עבור) und religiöse Dichtungen. A. hat darin auch zwei eigene Arbeiten mit aufgenommen: eine Anweisung zur Zusammensetzung von Farben für Buchillustrationen (in spanischer Sprache) und eine Abhandlung über die Krönchen (Taggin, תגין) gewisser hebr. Buchstaben. Die Zusammenfassung dieser Schrif-

ten, die A. wohl für den eigenen Gebrauch vorgenommen hat, läßt darauf schließen, daß er Schreiber von Beruf war. Steinschneider und Geiger vermuten in A. den Vater des Levi Ibn Chajim, was aber kaum zutrifft, da dieser ein Provenzale war, unser A. aber in Spanien seine Heimat hatte; Ghirondi nennt ihn ausdrücklich einen Spanier (Sefaradi).

Steinschneider, Jew. Lit., p. 328, Anm. 53; *Geiger*, Kerem Chemed IX, 61; *Ghirondi*, TGJ 26; *Benjacob* 164, Nr. 2; *Fünn*, Kenesset 27; *Kayserling*, Bibl. Esp., p. 5.

B.

ABRAHAM BEN JEHUDA DER KABBALIST s. Almalik, Abraham b. Jehuda.

ABRAHAM BEN JEHUDA HA-KOHEN, liturgischer Dichter, lebte im 11. Jht. in Mainz. Er verfaßte Liturgien zum Abendgottesdienst des Wochenfestes.

Landshuth, Ammude 3; *Or ha-Chajim*, Nr. 110; *Zunz*, LG 152; *Neubauer*, CB 314, Nr. 1103; *Davidson*, Ozar 4686.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JEHUDA HA-LEVI, Kommentator, lebte in Gnesen um 1600. A. schrieb Ergänzungen zu Mordechaj b. Jehudas Kommentar über die Selichot nach dem Ritus von Posen, die in der Ausgabe Prag 1608 enthalten sind.

Cat. Bodl., Nr. 2845. B.

ABRAHAM BEN JEHUDA LÖB OPPENHEIM s. Oppenheim, Abraham b. Löb.

ABRAHAM BEN JEHUDA LÖB AUS PRZEMYŚL (Galizien), rabbinischer Autor, lebte am Ende des 17. Jhts. Er verfaßte ein alphabetisch geordnetes Nachschlagewerk „Petach ha-Ohel", das in zwei Teile zerfällt: 1. über die Agada, 2. über die Halacha (Sulzbach 1691). Azulai hebt dieses Buch besonders hervor.

Benjacob 501, Nr. 1273; *Or ha-Chajim*, Nr. 113.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JEHUDA LÖB SARAVAL s. Saraval, Abraham b. Jehuda Löb.

ABRAHAM BEN JEHUDA SEGRE s. Segre, Abraham b. Jehuda.

ABRAHAM BEN JEKUTIEL SALMAN LICHTENSTEIN s. Lichtenstein, Abraham.

ABRAHAM JESOFOWITSCH s. Jesofowitsch, Abraham.

ABRAHAM (JOSEF JAKOB) BEN JOEL ASCHKENASI KATZENELLENBOGEN s. Katzenellenbogen, Abraham.

ABRAHAM BEN JOM-TOB BONDI s. Bondi, Abraham ben Jom-Tob.

ABRAHAM BEN JOM-TOB JERUSCHALMI, Rabbiner der griechischen Gemeinde in Konstantinopel in der ersten Hälfte des 16. Jhts., starb 1557 (5317) oder bald danach. Er war ein Schüler von R. Elijahu Misrachi und galt als einer der autoritativsten Rabbiner seiner Zeit. Er erließ zahlreiche Verordnungen in seiner Gemeinde (s. Responsen des R. Josef Ibn-Leb III, 99 und 106), und seine halachischen Entscheidungen wurden von sämtlichen zeitgenössischen Gelehrten respektiert und peinlich befolgt. R. Samuel de Medina erbat sich die Zustimmung A.s zu seinen Entscheidungen (Resp. R. Sam. de Medinas zu Eben ha-Eser 53, zu Ch. M. 224), und ebenso wurde A. von R. Josef Karo und R. Mose de Trani (מבי"ט) hoch geachtet. Im J. 1555 (5315) war A. vermutlich das älteste Mitglied des Rabbinatskollegiums in Konstantinopel (die in den Responsen „Nachala li-Jehoschua" des R. Josua Soncin, Nr. 17, abgedruckte Entscheidung des Konstantinopeler Rabbinats hat er als erster unterschrieben), und im J. 1556 (5316) unterzeichnete er das von Josef Ibn-Leb auf Wunsch Doña Gracia Mendesias erlassene Verbot gegen den Handel im Hafen von Ancona (s. Ancona; Mendesia; Naxos, Josef von; Türkei). Er gab das Gebetbuch (Machsor) nach griechischem Ritus (מנהג רומניא) heraus (Venedig 1523 = 5283; vgl. Davidson, Ozar LVI; Benjacob 314, Nr. 908; Elbogen, Gottesd. 10) und fügte ihm einen Kalender nach jüdischer, christlicher und mohammedanischer Zeitrechnung, sowie eine ausführliche Abhandlung über Kalenderkunde bei, in der er insbesondere die kalendarischen Erörterungen des Maimonides in dessen Gesetzeskompendium gegen die Einwendungen des R. Abraham b. David aus Posquières verteidigt. A. zitiert verschiedene astronomische Werke und verdankt seine gediegenen Kenntnisse auf dem Gebiete des Kalenderwesens und der Astronomie wohl seinem Lehrer Elijahu Misrachi. Rechtsgutachten A.s finden sich noch in den Resp. „Ohole Tam" des R. Tam Ibn-Jachja (Nr. 116, 144, 149), im „Sefer Binjamin Seëb" des R. Benjamin b. Mattitjahu (Nr. 406) und in den Resp. „Dibre Ribot" des R. Isaak Adarbi (Nr. 51).

Steinschneider, Abhandlungen zur Gesch. d. Mathematik IX, 1899, Nr. 475; *A. Kaminka* und *Gottheil*, JE I, 122; *Or ha-Chajim* 119.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JOM-TOB AUS TUDELA (Navarra), Rabbiner, lebte um das Ende des 13.

Jhts., verfaßte Novellen zu B. Mez. (Manuskript in Oxford). Michael hält ihn für den Vater des Jom-Tob Ischbili.

Or ha-Chajim, Nr. 121. J. N. S.

ABRAHAM JONA AUS SPALATO, Talmudgelehrter und Kabbalist, Gemeinderabbiner in Venedig, gest. 1815. Er war ein Schüler des R. David Pardo, Verfassers des Mischnakommentars „Schoschanim le-David", sowie des R. Sabbatai Ventura, Verfassers der Schrift „Nehar Schalom" zum Sch. Ar. Orach Chajim. — A. führte ein asketisches Leben und wurde in seiner Gemeinde und in der gesamten italienischen Judenheit sehr verehrt. Rechtsgutachten A.s sind u. a. in den Responsensammlungen „Chajim wa-Chessed" des R. Chajim Isaak Mussafia aus Spalato (Livorno 1844) und „Peri Zaddik" des R. Isaak Rafael Finzi aus Padua, mit dem A. besonders befreundet war, enthalten. A. korrigierte viele Bücher, die in Venedig gedruckt wurden und schrieb zahlreiche Approbationen und Einleitungen zu verschiedenen rabbinischen Werken. A. verfaßte auch selbst mehrere homiletische Schriften von kabbalistischer Färbung, die nicht ediert sind.

Ghirondi, TGJ 46, Nr. 114; *Schem ha-Gedolim ha-Schelischi*, s. v.; *Fünn*, Kenesset, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM BEN JOSCHIJAHU JERUSCHALMI, karäischer Gelehrter und Autor in Tschufut-Kale in der Krim, geb. um 1685, gest. nach 1734. Er entstammte der vornehmen karäischen Familie Tschelebi-Sinani. Den Beinamen Jeruschalmi führt Poznanski (Nachgel. Hss.) auf A.s Vater Joschijahu zurück und deutet ihn so, daß Joschijahu einmal eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen hätte. Nach Fürst stammt A. aus Jerusalem; dagegen spricht aber, daß S. I. Luzki in seiner Schrift „Orach Zaddikim" A. zu den חכמי קרים (Gelehrten der Krim) zählt und ihn einmal אברהם קלעי בן יאשיהו ירושלמי nennt. A. nimmt in der neueren karäischen Literatur eine hervorragende Stellung ein. Er ist Verfasser der theologischen und religionsphilosophischen Schrift „Emuna Omen" (Eupatoria 1846), in der seine umfassende Kenntnis der karäischen und rabbanitischen Literatur zutage tritt. A. redet naturgemäß der karäischen Auffassung des mosaischen Religionsgesetzes das Wort, bekundet aber Verehrung für die Weisen des Talmuds und die späteren rabbanitischen Gelehrten. Sehr hoch schätzt er insbesondere Maimonides und Abraham Ibn-Esra. Nur gegen Saadja und Abraham b. David aus Posquières polemisiert er heftig. Er ist bestrebt, den Unterschied in der Auffassung der Tora, wie er zwischen Rabbaniten und Karäern besteht, als geringfügig hinzustellen. A. spricht sich gegen die Beschäftigung mit profanen Wissenschaften aus, war aber selbst mit dem gesamten philosophischen und wissenschaftlichen Schrifttum der Rabbaniten und Karäer vertraut. Außer diesem seinem Hauptwerk schrieb A. noch mancherlei. Eine Predigt von ihm zum Buß-Sabbat wurde von Poznanski ediert; auch diese verrät genaue Kenntnis vom Talmud, Midrasch und dem späteren rabbinischen Schrifttum. A.s liturgische Poesien sind im karäischen Siddur (Wilna, IV, 167) abgedruckt. Eine Abhandlung A.s über die Vorschriften des Schlachtens in 14 Kapiteln unter dem Titel „Schaol Schaal" (שאול שאל) ist handschriftlich in Petersburg (Nr. 625) vorhanden. Gottlober erwähnt in seinem Werke „Bikkoret", p. 151 ein anderes Manuskript dieser Abhandlung. A.s Sohn war Samuel Aga (s. d.), sein Enkel Benjamin Aga (s. d.).

Fürst, Kar. III, 68–73; *Gottlober*, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 150f.; *Neubauer*, Aus d. Petersb. Bibl. 49; *Geiger*, Nachgel. Schriften II, 351–357 (enth. eine vollständ. Inhaltsangabe von Emuna Omen); *Fünn*, Kenesset, s. v.; *Kohler*, JE I, 113; *Eisenstein*, OJ I, 96; *Poznanski*, The karaite literary opponents of Saadia Gaon, Nr. 47; *idem*, ha-Goren VIII, 58–75; *idem*, Nachgelass. Hss.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JOSCHIJAHU AUS TROKI, karäischer Arzt und Mystiker im 17. Jht. Er war der Sohn des Arztes Joschijahu b. Jehuda b. Aaron (s. d.). Nach Firkowitsch war A. Leibarzt des Königs Johann III. Sobieski von Polen und späterhin des Großfürsten Sigismund II. Er wurde nach Fürst in Troki 1636 geboren und starb Ende 1687. A. schrieb folgende Werke: 1. Bet Abraham, verschiedene mystische Aufsätze. 2. Bet ha-Ozar, über Medizin, vollendet im Jahre 1672, Ms. in Petersburg (s. Gurland „Kratkoje Opisanie" 5, Note 2). 3. Massa ha-Am, sieben Abhandlungen unbekannten Inhalts (nach Fürst: „über die Verhältnisse der Juden und über das Judentum"). Wie Firkowitsch berichtet, hat A. diese Schrift selbst ins Lateinische übersetzt und an den Dominikanerorden in Wilna verkauft. 4. PasJeda, Abhandlungen verschiedenen Inhalts. 5. Sefer ha-Refua (Ms. Petersburg, Nr. 732), ein medizinisches Werk, das aber auch Nachrichten über die Geschichte der Juden in Litauen enthält (s. Harkavy, Chadaschim gam Jeschanim I, 10). Poznanski identifiziert diese Schrift mit der von Firkowitsch und Fürst erwähnten Rezeptesammlung in lateinischer Sprache. 6. Drei liturgische Dichtungen, von denen eine im karäischen Siddur (ed. Wilna, p. 102) abgedruckt, zwei handschrift-

lich (im Besitze A. Kahanes) vorhanden sind. A. ist mit dem karäischen Autor gleichen Namens aus Tschufut-Kale nicht zu verwechseln. Der in Luzkis Orach Zaddikim erwähnte Josef ha-Chasan b. Abraham ha-Rofe aus Litauen war vielleicht ein Sohn des A. — Gottlober (Bikkoret 154) erwähnt einen Isaak b. Abraham ha-Rofe aus Troki, der einen Kommentar zum „Mibchar" geschrieben haben soll, gibt aber keine Quelle an.

Carmoly, Histoire des médecins 187; *Jost*, Geschichte II, 371; *Gottlober*, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 151; *Fünn*, Kenesset 29; *Neubauer*, Aus d. Petersb. Biblioth. 72, 128, 130; *Fürst*, Kar. III, 30, 94, 168; *HB* XVII, 67, 77; *Poznanski*, Nachgelass. Hss.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JOSEF, Richter der Karäergemeinde in Troki in den J. 1603–1622 (s. Troki).

W.

ABRAHAM BEN JOSEF aus Burgos, ein sonst unbekannter Autor, dessen Zeit sich nicht bestimmen läßt, schrieb ein metrisches Gedicht über die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides (beginnend: בשם האל יסוד כל היסודות), gedruckt in „Schir Jedidot", Livorno 1896.

Marx, JQR, NS IX, 313; *Benjacob*, S. 578, Nr. 552.

B.

ABRAHAM BEN JOSEF s. Jaffe (Familie).

ABRAHAM BEN JOSEF HA-LEVI aus Krakau, rabb. Gelehrter des 17. Jhts., entfloh nach den Wirren, die daselbst im J. 1656 ausgebrochen waren, nach Hamburg, wo er einen Kommentar zu Meg. Taanit (Amsterdam 1659) verfaßte.

Fünn, Kenesset 62; *Or ha-Chajim*, Nr. 124; *ha-Eschkol* 264.

J. N. S.

ABRAHAM BEN JOSEF (JOSKE) AUS LISSA, Vorsitzender des Waad (Judenreichstag) in Polen um die Mitte des 18. Jhts. Sein Vater war der Rabbiner in Zlotowa (Flatow) R. Josef Joske, sein Großvater der Märtyrer R. Jechiel. A. nahm im Gemeindeleben seiner Heimatstadt, die er und seine Frau Chaja mit wohltätigen Stiftungen bedachten, sowie in der „Landessynode" der großpolnischen Judenschaft, eine führende Stellung ein. Er vertrat Lissa auf der Tagung der Synode im J. 1732 in Moschin und wurde als Delegierter der großpolnischen Gemeinden auf dem Waad, der vom 15. März bis 8. Juli 1739 in Jaroslau tagte, zum stellvertretenden Vorsitzenden (oder „Marschall") gewählt. Von 1740 ab war er amtierender Marschall der Judenheit Polens. Sein Rivale war Abraham b. Chajim (Heilprin). Als nach längerer Pause 1751 eine Session des Waad nach Konstantinow einberufen wurde, wurde Abraham b. Chajim zum Vorsitzenden gewählt, mußte aber auf das Einschreiten des polnischen Finanzministers Siedlnicki zurücktreten. Somit hatte A. die Oberhand gewonnen. Die Sitzungen des Waad standen im Zeichen des Streites zwischen Jonathan Eibenschütz und Jakob Emden, der damals die jüdische Öffentlichkeit stark bewegte. A., der persönlich ein Anhänger Emdens war (sein Sohn Secharja Mendel, Rabbiner in Tyszowce, war Schwiegersohn Emdens), nahm mit dem von ihm geleiteten Waad den Streitenden gegenüber eine abwartende Stellung ein. Der Waad tat zwar den Lubliner Rabbiner Jakob Chajim, Sohn Abrahams b. Chajim, in den Bann, weil er über Jakob Emden den Bann verhängt hatte, unternahm aber trotz des Drängens eifriger Parteigänger Emdens keine feindlichen Schritte gegen Eibenschütz. A. mahnte in einem Schreiben an Emden vom 8. Tischri 1751 zum Frieden. 1753 wurde A. von den polnischen Finanzbehörden wegen Saumseligkeit in der Vorlegung der Steuerrechnungen abgesetzt, und ein Exekutivausschuß unter Vorsitz Abrahams b. Chajim mit der Führung der Agenden des Waad betraut. In seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Waad approbierte A. am 26. Ab 5511 (1751) den Talmuddruck von Amsterdam. A. soll 1756 Vorsitzender des Waad in Konstantinow gewesen sein. Er starb hochbetagt in Lissa im J. 1777. Seine Brüder Mose und Salman waren Gemeindeälteste in Lissa, ein dritter Bruder, Jechiel, nahm an einer großpolnischen Kreistagung teil.

L. Lewin, Geschichte der Juden in Lissa 1904; *idem*, Neue Materialien zur Geschichte der Vierländersynode I–III; *idem*, D. Landessynode der großpolnischen Judenheit 1926, 52ff., 109; *M. Balaban*, Die Judenstadt von Lublin 1919.

W.

ABRAHAM, JOSEF UND MICHAEL, Petschierstecher des Großen Kurfürsten, in Berlin Ausgang des 17. Jhts. Josef, der ältere und bedeutendere der beiden Brüder, hat das große kurfürstliche Siegel gestochen und das kleine „mit dem Orden vom gülden Hosenbande" mit der Devise HONY SOIT QVI MAL Y PENSE (1683–84); später zwei Siegel für das Commerz-Collegium in Berlin. Sein Sohn, Levi ben Joseph, ist der Hofpetschierstecher Joseph Levi, ein Prädikat, das er „mit allen davon dependirenden immunitaten, freyheiten, rechten und gerechtigkeiten" von Friedrich III. von Brandenburg unter dem 3. März 1698 erhielt.

Geh. Staatsarchiv, R. 21, N. 207 B. 2; *L. Geiger*, Geschichte der Juden in Berlin II, S. 10.

O.-S. C. T. H.

ABRAHAM BEN JOSEF IBN NACHMIAS s. Nachmias, Abraham b. Josef.

ABRAHAM BEN JOSEF AUS NÜRNBERG (um 1250). Rabbiner und liturg. Dichter. Dieselben Anfragen, die Jehuda b. Benjamin ha-Rofe an Abigdor b. Elijahu ha-Kohen in Wien richtete, pflegte sein Vetter Zidkijahu b. Abraham ha-Rofe dem A. vorzulegen. Es ist mit Schorr (Zijon, S. 114) anzunehmen, daß A. mit Abraham aus Pesaro identisch ist, obwohl Conforte (Kore ha-Dorot 18b) sie getrennt anführt. A.s Dichtungen sind bei Zunz, LG verzeichnet und handschriftlich in der Hamburger Stadtbibliothek vorhanden, wo im Codex 130, p. 159 sich die Bemerkung findet, daß der Verfasser (am 1. August) 1298 (in Süddeutschland) den Märtyrertod erlitten hat. Mit A. wurden auch seine Frau Minna und sein Sohn, der Knabe Samuel, Opfer der Verfolgungen. Folgende Dichtungen sind erhalten: 1. Das Klagelied: ציון הלא תשאלי לשלום אסוניך, das mit den Worten: כי תמו עוניך endigt. 2. Hochzeits-Liturgie (Reschut): a) מרשות אב ורם אל עליון alphabetisch geordnet; b) ומרשות אחורה ושמורה לאלף דור נטורה; c) ומרשות אכלי בעת גבורה, wieder alphabetisch; d) ומרשות איתנים, alle Abteilungen durchgehend gereimt.

Schibbole ha-Leket ha-Schalem, Nr. 93, 102, 231, Ms. II., Nr. 6, 92; *Zunz*, LG 494; *idem*, Monatstage des Kalenderjahres, 1. August; *Steinschneider*, Cat. Hamburg, S. 49; *Salfeld*, Martyr. 35, 176, 369; *Deutsch*, Memorable Dates 75.

F.

ABRAHAM BEN JOSEF AUS ORLÉANS (ה"ר אברהם בן יהוסף [יוסף] מאורלייניש), Tossafist aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts in Orléans, vielleicht der Sohn des R. Josef b. Isaak aus Orléans, an den ein Responsum des Rabbenu Tam im „Sefer ha-Jaschar" gerichtet ist, worin Josef als Freund des R. Tam bezeichnet wird (Sefer ha-Jaschar 72a). An einer anderen Stelle des „Sefer ha-Jaschar" (78) sowie in Tossaf. B. Bat. 54a wird ein R. Josef aus Orléans (ohne Angabe des Vatersnamens) genannt, der mit R. Tam in gelehrtem Briefwechsel stand. Dieser R. Josef aus Orléans, der auch sonst in den Tossaf. häufig vorkommt und dessen Erklärungen in anderen Quellen (Mordechai zu Chul. VIII, 727) dem R. Josef b. Isaak zugeschrieben werden, wird von Gross mit dem bekannten Bibelerklärer Josef Bechor-Schor identifiziert, der demnach der Vater unseres A. gewesen wäre. Manche halten A. für jenen R. Abraham, an den R. Samuel b. Meir (Raschbam) und Rabbenu Tam geschrieben haben (Sefer ha-Jaschar 67b und 70b). A. war Schwiegervater des bekannten Tossafisten R. Jehuda b. R. Isaak Sire Léon aus Paris. In Tossaf. zu Ber. 45b wird erzählt, daß A.s Töchter nach der Mahlzeit das Tischgebet gemeinsam in der unter Männern üblichen Form zu verrichten pflegten (זמון). Dieser Bericht stammt aus den Tossaf. des R. Jehuda Sire Léon zu Ber. (veröffentlicht in „Beracha Meschulleschet", Warschau 1863), wo erwähnt wird, daß A. diesen Brauch in seinem Hause eingeführt habe. Auch Or Sarua I, 58a, und Mordechai zu Ber. VII, 158 enthalten die gleiche Erzählung. A. wird ferner in Tossaf. zu Mak. 6b, s. v. בדיני, in Mordechai zu Beza I, 655 und zu Ab. Sar. II, 830 angeführt. Aus der letztgenannten Stelle geht hervor, daß er mit Rabbenu Tam diskutierte. In manchen Tossaf. (z. B. Kid. 15a; B. Bat. 5a usw.) wird ein R. Abraham ohne weiteren Zusatz angeführt, den Michael und Zunz mit A. identifizieren. Jacobs (Jews of Angevin England 409, 417) vermutet, daß A. mit dem in englischen Quellen des 12. Jahrhunderts angeführten Abraham fil. Rabbi Joce identisch sei.

Azulai II., s. v. תוספות; *Or ha-Chajim* 122; *Zunz*, ZG 47; *Gall. Jud.* 34f., 37.

J. N. S.

ABRAHAM JOSEF SALOMO GRAZIANO s. Graziano, Abraham Josef Salomo.

ABRAHAM BEN JOSEF SALOMO LUZKI HA-CHASAN (אבן יש"ר; 1792–1855), karäischer Gelehrter in der Krim, geb. am 25. Nov. 1792 in Luck (Wolhynien). Bereits als Kind siedelte er mit seinem Vater nach Eupatoria über, wo letzterer Chacham war, und wurde von dort nach Konstantinopel geschickt,; dort trat er in den Dienst eines karäischen Kaufmanns, dessen Tochter er später heiratete. Dort befaßte er sich viel mit dem Talmud und der rabbinischen Literatur und erwarb sich große Sprachkenntnisse. Dann kehrte er nach Eupatoria zurück. Als sein Vater 1827 die Befreiung der Karäer vom Militärdienste durchgesetzt hatte, verfaßte A. ein hebräisches Gedicht zu Ehren Nikolaus' I., das im Bethause vorgetragen wurde. Im Jahre 1835 wurde A. zum Chacham in Eupatoria gewählt, doch lehnte er die Wahl ab. 1835 gründete er in Eupatoria eine karäische Schule, die er zu hoher Blüte brachte. A. starb 28. Juni 1855 in Jekaterinoslaw, wo er zufällig weilte. Von seinen Werken sind erschienen: 1. אגרת זוג ונפרד (Eupatoria 1837) — hier trifft er eine erleichternde Entscheidung in einer ehegesetzlichen Frage im Gegensatze zu älteren karäischen Dezisoren; 2. liturgische Poesien, von denen acht im karäischen Siddur gedruckt sind; 3. Übersetzung des „Mischle Mussar" ins Tatarische (Eupatoria s. a.); 4. Übersetzung des Dramas „Meluchat Schaul" der Josef Troplowicz aus dem Hebräischen ins Türkische. Handschriftlich hinterließ A. u. a.: שושנים עדות ליוסף, eine Sammlung von Poesien, Klageliedern, Predigten und

Nachrufen, im Besitze seines Tochtersohnes Samuel Neeman in Eupatoria.

Firkowitsch, Abne Sikkaron, Einl., p. 20; *Deinard,* Massa Krim 72; *Gottlober,* Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 151; *Ozar Tob* 1883, p. 28; *Fürst,* Kar. III, 138; *Strack,* Abr. Firkowitsch und seine Entdeckungen.

J. N. S.

ABRAHAM JOSUA HESCHEL (1765–1825), genannt der „Apter Raw", Zaddik, Schüler des Elimelech aus Lezajsk und des Jechiel Michel aus Zloczow. In den gedruckten Predigten des A. „Torat Emet" und „Oheb Jisrael" ist neben dem Einfluß seiner obengenannten Lehrer auch die Einwirkung von Jesaja ha-Levi Horowitz (dem Verfasser der „Schene Luchot ha-Berit") bemerkbar. Diese Schriften A.s sind durch seinen Enkel, Meschullam Sussja, veröffentlicht worden (Warschau 1875). Für A. sind beispielsweise folgende Aussprüche bezeichnend: „Der Mensch ist eine Leiter, die auf dem Boden, dem Irdischen, fußt, deren Spitze aber, die Seele, bis an den Himmel hinanreicht." — „Das Galut beeinträchtigt die Heiligkeit und die Ganzheit des Menschen; erst nach der messianischen Erlösung werden neue Kräfte zutage treten, die das Reich Gottes herbeiführen werden." A. war ein Anwalt der Liebe zu jedem einzelnen Juden und zum jüdischen Gesamtvolke. Er wurde darum אוהב ישראל (Freund Israels) genannt, welchen Titel auch seine oben erwähnte Predigtsammlung führt. In der Verherrlichung der Persönlichkeit des Zaddiks, dieses „Übermenschen" des Chassidismus, ging er nicht so weit wie sein Lehrer Elimelech, gleichwohl spricht er sich dahin aus, daß der Zaddik „ein großes loderndes Feuer" sei, „das aus dem göttlichen Licht und Leben jedem einzelnen Menschen Liebe spendet". A. besaß eine außerordentlich lebhafte Einbildungskraft und glaubte fest an die Seelenwanderung von Mensch zu Mensch; so erzählte er von sich, daß seine Seele zehn Wanderungen durchgemacht habe und daß er bereits Hohepriester, König usw. gewesen sei. Im Aboda-Gebet am Versöhnungstag pflegte er statt der Worte „Und so sagte er" (der Hohepriester), die Worte „Und so sagte ich" zu rezitieren. A. amtierte als Rabbiner in Kolbuszowa und Opatow (Polen), später in Jassy (Rumänien). In vorgerücktem Alter ließ er sich in Meshibosh (Podolien) nieder, wo er im J. 1825 starb.

Horodezky, ha-Chassidut weha-Chassidim II, 177–188; IV, 141; *Martin Buber,* Der große Maggid und seine Nachfolge 1922, S. 132ff.

K. S. A. H.

ABRAHAM DER KABBALIST, wandernder jüdischer Gelehrter, lebte Ende des 16., und vielleicht noch Anfang des 17. Jhts. in Italien. 1588 hielt er sich in Cosenza (Kalabrien) auf, wo er sich mit dem damaligen Dominikanermönch und späteren politischen Verschwörer Tommaso Campanella befreundete und ihn in die kabbalistische Lehre einweihte. Der Vorstand des Klosters wollte jedoch dieses Verhältnis nicht dulden und verschickte Campanella nach dem nahen Altomonte (Nov. 1588), wohin ihm A. nachfolgte. Beide kehrten nach Cosenza zurück und zogen Ende 1589 nach Neapel. Nach einer unbestätigten Vermutung soll A. in Rom oder Neapel wegen derselben Delikte, die auch Campanella zur Last gelegt wurden, nämlich wegen Zauberei und politischer Verschwörung, zum Tode verurteilt worden sein. A. ist möglicherweise mit dem Verfasser des „Sefer ha-Taggin", R. Abraham b. Elijahu Pikes aus Rom identisch.

Amabile, Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, Neapel 1882, I, 18–22; III, 281–283; *Blanchet,* Campanella, Paris 1920, 21; *Dentice D'Accadia,* Tommaso Campanella, Florenz 1921, 13–14.

K. U. C.

ABRAHAM KAHANA, Gaon in Pumbedita bis 761. Er wird im Scherirabrief erwähnt, jedoch ist von ihm kein einziges Responsum erhalten. Sein Sohn Rab Chaninai war Gaon in Pumbedita im J. 782 und wurde vom Exilarchen abgesetzt. Chaninai war der Vater des Kahana Gaon (804–810). Ein zweiter Sohn des A. war Rab Abumai Gaon von Pumbedita, der Nachfolger seines Neffen Kahana.

Scherirabrief, ed. Levin; *Graetz* V³, 161, Anm. 1.

J. N. S.

ABRAHAM, KARL (1877–1925), Nervenarzt und Psychoanalytiker, geboren 1877 in Bremen. A. war einer der ältesten Schüler Freuds und der bekannteste Vorkämpfer der Psychoanalyse in Deutschland. Die Bedeutung A.s liegt, neben seinen fachärztlichen Arbeiten, insbesondere psychotherapeutischer Natur, in der Anwendung der Grundanschauungen und Methoden der Psychoanalyse auf geisteswissenschaftliche Probleme und Fragen der Kunst. Die bekannteste einschlägige Arbeit A.s ist die über Segantini. A. war Präsident der „Internationalen Psychoanalytischen Gesellschaft". — A.s Schriften sind: „Klinische Beiträge zur Psychoanalyse"; „Studien z. Charakterbildung". A. starb 1925 in Berlin.

Internat. Ztsch. f. Psychoanalyse XII, A. 1–2; *Psychoanalyt. Almanach* 1927.

F. K. H. R.

ABRAHAM KIRIMI, Rabbiner und Bibelerklärer im 14. Jht., einer der ersten jüd. Ge-

lehrten in der Krim. A. wurde Kirimi, nach der Stadt Eski-Krim (Solchat) genannt. Er verfaßte einen Kommentar zur Bibel unter dem Titel „Sefat Emet". In der Einleitung gibt er als Grund für die Abfassung dieses Werkes an, daß seine Zeitgenossen, besonders sein „Freund und Schüler" Chiskija b. Elchanan ha-Nassi der Karäer (איש קראי) ihn dazu gedrängt habe. In einem Gedicht, das er vor die Einleitung setzte, erwähnt er das Jahr 1358; es ist aber unklar, ob damit das Jahr seiner Geburt oder der Abfassung seines Werkes gemeint ist. Deinard vermutet, daß sein Schüler Chiskija kein Karäer gewesen ist, und „Isch Karai" „bibelkundig" bedeute, denn es sei kaum anzunehmen, daß A. von einem Karäer zur Abfassung eines antikaräischen Werkes gedrängt wurde. Möglicherweise aber hat Chiskija A. um einen Bibelkommentar gebeten, und dieser hat ihn seiner eigenen Einstellung gemäß geschrieben. Anscheinend war A. ein Schüler des Bibelkommentators Schemarja b. Elijahu ha-Ikriti aus Negropont, der auf ihn einen großen Einfluß ausübte. A. zitiert ihn an zahlreichen Stellen seines „Sefat Emet". Wie aus diesem Buche zu ersehen ist, war A. Rationalist, ohne jeden mystischen Zug; in der Bibel sucht er keinerlei Allegorien, sondern erklärt sie einfach nach dem Wortsinn und den Regeln der Grammatik. Unter diesem Gesichtspunkt wendet er sich einmal gegen Raschi, trotz seiner Hochachtung vor ihm, und lobt Abraham Ibn Esra, Schemarja ha-Ikriti und vor allem Maimonides. Der Geist des „More Nebuchim" spricht aus dem ganzen „Sefat Emet", nur ist A. bisweilen noch über den Rationalismus Maimonides' hinausgeht. So sucht er die biblischen Wunder als natürliche Vorgänge zu erklären. Die Erzählung von dem Besuch der drei Engel bei Abraham oder vom brennenden Dornbusch erklärt er als Traumgesichte. Zur Erklärung des Pessachopfers erwähnt er den Stierkult der Ägypter usw. Trotz dieser Anschauungen genoß er unter den Juden der Krim großes Ansehen, und in ihrer Seelenandacht wird er unmittelbar nach Abraham Ibn Esra genannt. Vielleicht beruht sein Ansehen auf seiner Bekämpfung der karäischen Bibelexegese und seinem Eintreten für die mündliche Lehre.

HB XI, 38–39; *Fünn*, ha-Karmel III, 53ff.; *idem*, Kenesset 62; *Zinberg*, Jewr. Starina XI, 97–101; *Deinhard*, Massa Krim 178–180.

M.

ABRAHAM KLAUSNER s. Klausner, Abraham.

ABRAHAM HA-KOHEN, hebr. Dichter, der aus Palästina stammte und im 1. Viertel des 11. Jhts. in Fostat lebte. A. bürgte für den Schuldner eines hartherzigen Karäers in Fostat und dieser ließ ihn, als die Schuld nicht bezahlt wurde, ins Gefängnis werfen. Hier dichtete er im J. 1024 vier Elegien von einigem literatur- und kulturgeschichtlichen Interesse, in denen er im Stile der synagogalen Bußgebete und Klagelieder sein Mißgeschick betrauerte und seine Leiden darauf zurückführte, daß er durch seine eheliche Verbindung mit einer außerpalästinensischen — wie J. Mann vermutet: karäischen — Frau und seinen freundschaftlichen Verkehr mit den karäischen Ketzern sich gegen Gottes Gebote vergangen habe. Die fraglichen vier Gedichte sind in einer Genisa-Handschrift (Sammlung Taylor-Schechter 8 K 21^5) enthalten und wurden zuerst von Marmorstein in der JQR, hierauf mit vielfach berichtigtem Texte und erklärenden Noten von Mann in „Ha-Zofe le-Chochmat Jisrael" veröffentlicht. A. war, als man ihn gefangen setzte, bereits ein alter Mann, er war also ein Zeitgenosse des Abraham ha-Kohen b. Josef Gaon. Gegen seine Identität mit diesem spricht jedoch der Inhalt der Gedichte, in denen sich kein Hinweis auf eine so vornehme Abstammung A.s findet.

Marmorstein, JQR, NS IV, 621ff.; VI, 157ff.; *Davidson*, ibid. V, 443ff.; *Mann*, ha-Zofe etc. VI, 1–15, 176.

E. M. Z.

ABRAHAM HA-KOHEN, Kabbalist, dessen Lebenszeit und Wohnort unbekannt sind. A. schrieb das Buch „Sod ha-Merkaba", (Kopys 1809) einen kabbalistischen Kommentar zu den kleinen Midraschim und mystischen Traktaten „Midr. Temura", „Schiur Koma", „Midr. Tadsche" und „Pirke Hechalot".

Benjacob 417, Nr. 260.

K. S. A. H.

ABRAHAM HA-KOHEN DE HERRERA s. Herrera, Abraham ha-Kohen.

ABRAHAM HA-KOHEN BEN JOSEF GAON, Mitglied des Lehrhauses in Jerusalem, lebte wahrscheinlich zu Beginn des 11. Jhts. Ein Genisa-Dokument, Ms. Adler 223, woraus Marmorstein Auszüge in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht hat, enthält Briefe, oder nach der Annahme J. Manns vielmehr Briefformulare, von einem (הצעיר? החבר?) ר' אברהם הכהן ה... בחבורת סנהדרין גדולה בן... מרנא יוסף ראש ישיבת ארץ ישראל נ"ע. A. war vermutlich ein Sohn des palästinensischen Gaons Josef ha-Kohen (s. d.), an den Scherira Gaon i. J. 989 einen Brief gerichtet hat (ZDMG LXVII, 636;

LXVIII, 121), und Bruder des Samuel ha-Kohen Gaon (s. d.). Die von Marmorstein angenommene Identität A.s mit dem Dichter der Elegien aus dem Gefängnis, Abraham ha-Kohen (s. d.), wird von Davidson und Mann bestritten.

Marmorstein, ZDMG LXVII, 641f.; *idem*, JQR, NS IV, 623f.; *idem*, REJ LXVIII, 42ff.; *Poznanski*, Babyl. Geonim im nachgaon. Zeitalter 86, Note 2; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 66; II, 60f.

M. M. Z.

ABRAHAM HA-KOHEN AUS LASK s. Abraham b. Jechiel Michel ha-Kohen aus Lask.

ABRAHAM KOESFELD s. Auerbach, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM KURTUBI s. Kurtubi, Abraham.

ABRAHAM LANDE AUS CZECHANÓW, Talmudgelehrter und chassidischer Zaddik; Elijahu Gutmacher erwähnt ihn rühmend. A. war ein Schüler des Efraim Fischel aus Strykow; er starb fast neunzigjährig im J. 1875.

Walden I ח, § 16; *Owczinski*, Nachalat Abot ח 14.

K. S. A. H.

ABRAHAM AUS LEMBERG, Kaufmann, lebte zu Beginn des 16. Jhts. in Lemberg. Unter Anschuldigung der Glaubenslästerung wurde A. auf Anordnung des städtischen Rates verhaftet. Vertreter der Juden Lembergs und Krakaus intervenierten zu Gunsten A.s beim König, worauf er gegen Erlegung einer Kaution aus der Haft entlassen wurde. Die Untersuchung wurde 1512 noch weiter geführt. Die Beschuldigung gegen A. wird mit dem feindlichen Verhalten der christlichen Kaufmannschaft gegen die jüdische in Zusammenhang gebracht.

Wierzbowski, Matricularum regni Poloniae summaria IV, Nr. 1159, 1867; *Schipper*, Di Kulturgeschichte fun die Jiden in Pojln bees'n Mitelalter 1926, S. 122.

W.

ABRAHAM HA-LEVI, hebr. Dichter, lebte in Deutschland im 13. Jht. Von ihm stammt, dem Assemanischen Katalog zufolge, ein Klagelied über die Verfolgungen in Würzburg, Rothenburg und Nürnberg im J. 1298, das mit den Worten: ציון מכון שבתך נהרס ונחרב beginnt. Es wurde von Berliner im קובץ על יד III (1887), 16–17 und von Bernfeld im „Sefer ha-Demaot" II, 59 abgedruckt. A. ist vielleicht mit dem in den Piske Tossafot erwähnten Abraham ha-Levi identisch.

Zunz, LG 490. J. N. S.

ABRAHAM HA-LEVI s. Abraham b. Isaak ha-Levi.

ABRAHAM HA-LEVI DER ÄLTERE s. Abraham b. Elieser ha-Levi.

ABRAHAM HA-LEVI BERUCHIM, Kabbalist in Safed, lebte in der 2. Hälfte des 16. Jhts. A. war Schüler von Mose Cordovero und Isaak Luria. Ob er mit Abraham ha-Levi Mugrabi identisch ist, der um jene Zeit in Safed lebte und mit R. Chajim Vital befreundet war, ist fraglich. In den Schriften der Kabbalisten aus Safed wird A. oft erwähnt. Er wird als ein Mann von ungewöhnlicher Frömmigkeit und Bescheidenheit geschildert, der sich namentlich als volkstümlicher Moralprediger hervortat und besonders eifrig für die strenge Beobachtung des Sabbat unter den Massen wirkte. Er ist der Autor der weitverbreiteten Schrift „Tikkune Schabbat" (erste Ausg. als Anhang zu „Reschit Chochma ha-Kazar", Basel 1603). A. war ein Mystiker von lebhafter Einbildungskraft, und Azulai berichtet von einer seiner Visionen, bei der er die Schechina „von Angesicht zu Angesicht in wachem Zustande an der Klagemauer" geschaut habe. A. ist oft mit Abraham b. Elieser ha-Levi (s. d.) verwechselt worden. Beruchim war wohl sein Familienname. Im Jahre 1758 gab es in der Jeschiba der magrebinischen Juden in Jerusalem einen Gelehrten gleichen Namens (Chasan, ha-Maalot li-Schelomo 103b).

Steinschneider, Ozar Nechmad II, 154–56; *G. Scholem*, Kirjat Sefer 1925, 108; *A. Frumkin*, Eben Schemuel 72; *Schibche ha-Ari*, Anfang.

K. G. S.

ABRAHAM HA-LEVI (SEGAL) AUS KRAKAU s. Abraham b. Josef ha-Levi.

ABRAHAM LICHTENSTEIN s. Lichtenstein, Abraham.

ABRAHAM AUS LISSA s. Abraham b. Josef (Joske) aus Lissa.

ABRAHAM AUS LUBLIN s. Abraham b. Chajim (Heilprin).

ABRAHAM AUS LUNEL, Gelehrter und Sprachkenner, lebte in Frankreich im 16. Jht. Er soll 22 Sprachen beherrscht haben. Er trat zum Katholizismus über und erhielt 1537 eine Professur für hebräische Sprache und Literatur an der Universität Avignon. Im Greisenalter bekannte er sich insgeheim wieder zum Judentum; als dies bekannt wurde, verlor er die Lehrkanzel (1537) und flüchtete nach Venedig, wo er in aller Öffentlichkeit die Rückkehr zur jüdischen Religion vollzog.

Gall. Jud. 290; *Gall. Christ.* I, 884.

J. N. S.

ABRAHAM MAIMUNI s. Abraham b. Mose b. Maimon.

ABRAHAM HA-MALACH (der Engel), Sohn des „großen Maggid" Dob Bär aus Meshiritschi (s. d.), geb. um 1741, gest. in Fastow (Ukraine) 26. September 1776. A. war Studiengenosse und Freund des Schneur Salman aus Liady (s.d.), den er in das tiefere Studium der Kabbala einführte, während Schneur ihm die genauere Kenntnis des exoterischen Schrifttums (der talmudischen Disziplinen) vermittelte. Schneur erzählt, A. habe die ihm vorgetragenen talmudischen Lehrsätze usw. im Sinne der Mysterien der Kabbala ausgelegt. A. tat sich durch eine äußerst asketische Lebensweise hervor. So berichtet sein Enkel Israel aus Rushin (s. d.) in der Schrift „Irin Kaddischin", A. habe einmal täglich die Haut einer jungen Taube verzehrt — dies sei jahrelang seine einzige Nahrung gewesen. — Er lebte in Weltabgeschiedenheit und war den ganzen Tag mit Tefillin und Tallit bekleidet. Die Chassidim sagten von ihm, wer in sein Angesicht schaue, müsse sterben. Selbst ein chassidischer Führer von so ausgeprägtem Selbstbewußtsein wie Baruch aus Meshibosh (s. d.), der den Glauben an die eigene Überlegenheit allen zeitgenössischen Zaddikim gegenüber offen bekundete, erschauerte, als er einmal in das Gesicht A.s geblickt hatte, und wich in scheuer Ehrfurcht zurück. Am Vorabend des 9. Ab, wenn die Gemeinde trauernd zur Erde saß, und sich anschickte, die Klagelieder zu rezitieren, rief A. mit erschütternder, wehklagender Stimme bloß das eine Wort „Echa" in die Versammlung, worauf er den Kopf tief senkte und in seinen Knien vergrub. In dieser Stellung verharrte er regungslos bis zum Ausgang des Trauertages. Die zeitgenössischen Zaddikim meinten, sein Gottesdienst sei nicht der eines irdischen Menschen, sondern der Dienst eines „göttlichen Engels", und sein Enkel, Israel aus Rushin, nennt ihn in der oben erwähnten Schrift einen „wahrhaften Engel". Die Chassidim waren fest überzeugt, daß selbst seine leibliche Hülle durch die Heiligung seines Lebens in die Sphäre des Überirdischen emporgehoben sei. Darum wurde er im Kreise der Chassidim „der Malach" (Engel) schlechthin genannt. Seinem Vater mißfiel diese Art des Gottesdienstes, da A., wie er sagte, hierdurch unfähig würde, den Zeitgenossen als Führer und Wegweiser voranzuschreiten. Die chassidische Legende weiß auch zu berichten, daß sein Vater kurz nach seinem Hinscheiden dem A. erschienen sei und ihm kraft seiner väterlichen Autorität aufgetragen habe, den beschrittenen Weg zu verlassen. A. hätte darauf erwidert, er kenne keinen irdischen Vater, sondern nur den barmherzigen ewigen Vater im Himmel.

A. hinterließ eine Schrift „Chessed le-Abraham" (Czernowitz 1851), die Homilien zum Pentateuch enthält. In der Vorrede führt er Klage darüber, daß die Kabbala und auch der Chassidismus zu verflachen (oder vielmehr: sich zu vergröbern) beginne. Ihm, wie allen andern Jüngern des Baal-Schem, galt der Zaddik als der „Grundstein des Weltalls". „Keine Offenbarung kann der Welt kommen, ohne daß sie vorher an den Zaddik gelangt wäre, der der Urstoff (היולי) ist." „Alles ist um des Zaddiks willen da." „Alles erlangt seine Vollendung durch den Zaddik". (Wochenabschnitte Bereschit, Wajjischlach, Korach). Er ermahnt zur „Niederhaltung der Neigungen" (הכנעת המדות), zur „Unterdrückung des Irdischen", zur „Übung des Profanen auf der Reinheitsstufe des Heiligen" (ibid., Vorrede und Wochenabschnitte Bereschit, Ki Teze). A. war Schwiegersohn des Meschullam Phöbus Hurwitz aus Kremnica, Verfassers des Mischnakommentars „Mischnat Chachamim" (Ostrog 1796).

Schibche ha-Bescht, Berlin 1923, S. 41–42; *Walden* I א 36; II ח 104; *Horodezky*, ha-Chassidut weha-Chassidim II, 49–56; *Martin Buber*, Der große Maggid und seine Nachfolge 1922, S. 17.

K. S. A. H.

ABRAHAM MALACHI (אברהם מלאכי), Talmudgelehrter und Dichter, lebte in Carpentras (Südfrankreich) in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. Abraham Bederschi rühmt in seinem Gedichte „Chereb ha-mithappechet", Strophe 172, editio G. Polak, die dichterische Begabung A.s und bezeichnet ihn als einen „Propheten Gottes". A. dürfte mit R. Abraham dem Alten aus Carpentras identisch sein, der gegen Ende des 13. Jhts. in Gemeinschaft mit anderen angesehenen französischen Rabbinern eine Verordnung unterschrieb (Ms. Bodl. 2343, § 994; s. Abraham b. Isaak aus Montpellier). Wahrscheinlich ist er auch der vom Dichter Isaak Gorni genannte „ehrwürdige Greis" R. Abraham, den dieser als den einzig Würdigen unter den Gottlosen von Carpentras schildert. Nach Gross' Annahme ist er auch der Verfasser der Asharot-Introduktion לב הלל כחליל, die Zunz dem Abraham b. Isaak aus Montpellier zuschreibt.

Zunz, LG 500; *Gall. Jud.* 606–607.

J. N S

ABRAHAM MANELES s. Bacharach, Abraham Aaron b. Menachem Man.

ABRAHAM BEN MASHIR, Gaon in Fostat um die Mitte des 12. Jhts. A. war der Nachfolger

des Mazliach ha-Kohen (s. d.), der nach 1138 starb und als erster unter den Oberhäuptern der ägyptischen Talmudhochschule den Titel Gaon (ראש ישיבת גאון יעקב) führte. 1141 war A. jedoch noch nicht in Ägypten, sondern Leiter einer anderen Hochschule. Die Ehrenbezeichnung Gaon wurde ihm schon damals beigelegt. In einer handschriftlichen Sammlung von Gedichten des Isaak b. Abraham Ibn Esra, der 1143 in Bagdad war, wird ein ר' אברהם ראש ישיבת גאון יעקב angeführt, der wahrscheinlich mit A. identisch ist. Poznanski vermutet, daß dieser Abraham Gaon Schuloberhaupt in Bagdad war. Vielleicht stand A. jedoch, gleich seinem Vorgänger Mazliach, zuerst an der Spitze der Hochschule in Damaskus und wurde von dort nach Fostat berufen. Zwischen diesen beiden Sitzen talmudischer Gelehrsamkeit scheinen damals enge Beziehungen bestanden zu haben. Die Sammlung Taylor-Schechter (13 J 9[6]) enthält einen i. J. 1141 geschriebenen, an A. gerichteten Brief des Nathan b. Samuel ha-Chaber, der zweifellos mit dem Sekretär des ägyptischen Nagids Samuel b. Chananja und Schriftführer der Jeschiba in Fostat unter dem Gaon Mazliach identisch ist (Der Dichter Jehuda ha-Levi, der mit diesem Nathan in Ägypten zusammentraf, pries ihn in einem Gedicht [Diwan, ed. Brody I, 78] und in einem an ihn gerichteten Schreiben). Aus dem Inhalt dieses Briefes von Nathan b. Samuel geht nun hervor, daß der Empfänger, der מרנו ורבנו אברהם ראש ישיבת גאון יעקב . . . בן אדונינו מזהיר הצדק angeredet wird, damals nicht in Fostat, dem Wohnort des Briefschreibers, wirkte. Ms. Adler, Nr. 2806, enthält einen offenbar im Auftrage A.s geschriebenen Brief an einen Wohltäter der ägyptischen Hochschule. Der Brief weist genau die gleichen Schriftzüge und den gleichen Stil auf wie das vorhergenannte Dokument aus der Sammlung Taylor-Schechter, dürfte also Nathan b. Samuel zum Verfasser haben. In der Einleitung wird A. und sein Vater Mashir verherrlicht, hierauf wird dem Empfänger versichert, daß A. seiner in der Öffentlichkeit stets anerkennend gedenke, daß sein Name als der eines hervorragenden Förderers der Hochschule an den Sabbaten und Festtagen im Gemeindegebet genannt werde, und daß auch in den Büchern der Jeschiba seine Verdienste um dieselbe zu dauernder Erinnerung verzeichnet seien. Der Briefschreiber wendet sich sodann an den ungenannten Empfänger um Rat und Auskunft in Angelegenheit einer letztwilligen Verfügung des früheren Gaons Mazliach, die den Gegenstand eines vor A. geführten Prozesses gebildet zu haben scheint. Der Anfang und der Schluß des Briefes sind nicht erhalten. Jakob Mann vermutet, daß der Adressat des Briefes in Damaskus lebte, und daß es sich in dem Rechtsstreit um die Hinterlassenschaft des Gaons Mazliach in Damaskus, seinem früheren Amtssitz, handelte. Wie lange A. der Hochschule in Fostat vorstand, ist ebensowenig bekannt, wie der Name seines unmittelbaren Nachfolgers. Dieser war vielleicht Mose ha-Levi Gaon b. Netanel ha-Schischi, dessen Bekanntschaft Jehuda ha-Levi anläßlich seines Aufenthaltes in Ägypten, gemacht hat. Moses beide Söhne, Netanel und Sar Schalom ha-Levi, waren jedenfalls Oberhäupter der Hochschule in Fostat mit dem Titel Gaon. Die Amtszeit der beiden Brüder erstreckte sich von 1160 bis ca. 1189.

Poznanski, Babyl. Geonim im nachgaonäischen Zeitalter 11; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 24ff.; II, 277ff.

E. M. Z.

ABRAHAM BEN MATTITJAHU, jüdisch-deutscher Autor, lebte um die Mitte des 16. Jhts. Er sammelte Tierfabeln aus dem Buche „Meschal ha-Kadmoni" des Isaak ben Salomo ben Sahula und aus den „Mischle Schualim" des Berechja ha-Nakdan, übersetzte die Fabeln ins Jüdisch-Deutsche und fügte ihnen gereimte Sittensprüche hinzu. Die Übersetzung erschien u. d. T. קוא בוך („Kuh-Buch") in בערין (Verona?) 1555. Eine zweite Ausgabe u. d. T. „Sefer ha-Meschalim" veranstaltete Mose Wallach, Frankfurt a. M. 1687 (1925 in Berlin durch die Soncinogesellschaft im Offsetdruck neu herausgegeben).

Or ha-Chajim 188; *Benjacob* 518, Nr. 78; *Cat. Bodl.* 4269; *Reisen*, Lexikon 1914, p. 24.

J. N. S.

ABRAHAM, MAX (1875–1922), Physiker, geb. in Danzig 26. März 1875, 1900 Priv.-Doz. in Göttingen, 1909 Prof. für theoretische Mechanik in Mailand, 1921 Prof. an der Technischen Hochschule in Aachen, gest. in München 16. Nov. 1922. In seinen Werken befaßte er sich mit der Ausgestaltung der Maxwellschen Theorie der Elektrizität und des Magnetismus, die man heute im Gegensatz zur Quantentheorie als die „klassische" Elektrodynamik bezeichnet. Gemeinsam mit Mil und Nordström versuchte er, eine eigene Theorie der Gravitation zu entwickeln. — Sein Hauptwerk ist eine zweibändige „Theorie der Elektrizität"; er veröffentlichte ferner eine Reihe von Arbeiten in physikalischen Zeitschriften.

Poggendorff, Biogr. Hwb; *Physik. Zeitschr.* XXIV, Nr. 3.

F. K. H. R.

ABRAHAM BEN MEIDL (oder Modl = Mordechai?), Autor, lebte in der zweiten Hälfte des

18. Jhts. A. verfaßte eine Unterrichtsordnung in hebr. und jüdisch-deutscher Sprache, die u. d. T. „Maarechet Abraham“ (Fürth 1769) erschienen ist.

Benjacob 352, Nr. 1786. B.

ABRAHAM BEN MEIR ABI SIMRA s. Abi Simra, Abraham b. Meir.

ABRAHAM BEN MEIR DE BALMES s. Balmes, Abraham b. Meir de.

ABRAHAM BEN MEIR IBN ESRA s. Ibn Esra, Abraham b. Meir.

ABRAHAM MEIR BEN JEHUDA MEIR s. Meir, Abraham b. Jehuda.

ABRAHAM BEN MEIR HA-KOHEN, Rabbiner, lebte am Ende des 11. Jhts. in Mainz und in Speyer, war Nachkomme des Jehuda ha-Kohen, Verfassers des „Sefer ha-Dinim“ (die Stammtafel bei Zunz, LG 613 ist nach Landshuth, Ammude, p. 3, zu verbessern). A. überliefert von seinem Vater Meir einige agadische Deutungen (Pardes, ed. Warschau, p. 115b). Von seinem Lehrer מילי (Meschullam?) empfing er die Formel von „Kol Nidre“ und deren Erläuterung. Die dreimalige Rezitation von Kol Nidre wird damit begründet, daß die nicht zu Beginn der Andacht Erschienenen es doch noch zu hören bekommen (Likkute Pardes, ed. Amsterdam 12b). A. korrespondierte mit Jakob b. Isaak ha-Levi (Responsen d. Raschba II, Nr. 30) und Raschi, der krankheitshalber die Antwort seinem Enkel diktierte (Maasse ha-Geonim Nr. 18). Gemeinsam mit Kalonymos b. Isaak dem Alten entschied A. in einem Rechtsstreit wegen des Nachlasses des am 27. Mai 1096 von Kreuzfahrern ermordeten Mar Dorbelo (Responsen d. R. Meir aus Rothenburg, ed. Prag, Nr. 501). A. verfaßte eine Schrift „Tikkun ha-Get“, die Elieser b. Joel ha-Levi kannte (Zunz, LG 613). Landshuth a. a. O., S. 5, hält A. für den Verfasser des Klageliedes אשאג מנחמת לבי in den Kinot zum 9. Ab nach deutschem Ritus, Nr. 24 (Davidson, Ozar I, Nr. 7787). Nach Zunz (LG 464) jedoch schildert der Verfasser jenes Klageliedes eine Heimsuchung, wie sie im 12. und 13. Jht. in England und Deutschland nicht selten war. Salfeld (ZHB 1902, 16) hält ihn für identisch mit dem am 14. März 1303 in Weißensee in Thüringen erschlagenen Rabbiner, dessen Vater in Mainz am 27. Sivan 5041 (1281) als Märtyrer gefallen ist „an dem Tage, an dem die Synagoge verbrannt und die Gesetzesrollen zerrissen wurden“ (nach der Inschrift des Grabsteins im Verzeichnis der alten jüdischen Grabsteine auf dem „Judensand“ von S. Levi, Mainz 1926.

Or ha-Chajim, Nr. 160; *MGWJ* 1863, 163; 1872, 179, 287; 1885, 557; 1897, 38.

F.

ABRAHAM BEN MEIR IBN MUHADSCHAR s. Muhadschar, Abraham b. Meir Ibn.

ABRAHAM MEJUCHAS s. Mejuchas, Abraham b. Samuel.

ABRAHAM MENACHEM BEN JAKOB HA-KOHEN AUS PORTO s. Rapa (Porto), Menachem Abraham b. Jakob ha-Kohen.

ABRAHAM MENACHEM BEN JECHIEL KOHEN PORTO s. Porto, Abraham Menachem b. Jechiel Kohen.

ABRAHAM MESCHULLAM BEN ABIGDOR s. Abigdor, Abraham.

ABRAHAM MESCHULLAM SALMAN BEN CHACHAM ZEBI s. Aschkenasi, Abraham Meschullam Salman.

ABRAHAM, MICHAEL s. Abraham, Josef und Michael.

ABRAHAM MICHAEL CARDOZO s. Cardozo, Miguel (Abraham).

ABRAHAM MINZ s. Minz, Abraham b. Jehuda ha-Levi.

ABRAHAM DER MÖNCH VON SINAI s. Abraham der Proselyt, Mönch von Sinai.

ABRAHAM MONSON s. Monson, Abraham.

ABRAHAM AUS MONTPELLIER s. Abraham b. Isaak aus Montpellier.

ABRAHAM BEN MORDECHAI FARISSOL s. Farissol, Abraham b. Mordechai.

ABRAHAM BEN MORDECHAI GALANTE s. Galante, Abraham b. Mordechai.

ABRAHAM BEN MORDECHAI HA-LEVI, Rabbiner, lebte in Ägypten gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jhts., gest. vor 1717. A. war der Nachfolger seines Vaters, des Verfassers der Responsensammlung „Darche Noam“, auf dem Rabbinatssitze in Kairo. Er machte sich durch die Wiederherstellung des Erub (Ginnat Weradim, Orach Chajim III, 22) und der Quellbäder (ibid., Jor. D. IV, 3) verdient. Als im J. 1692 das Werk Chiskija da Silvas „Peri Chadasch“ zum Schulchan Aruch Jore Dea erschienen war, faßten die Gelehrten in

Ägypten den Beschluß, das Studium dieses Buches in Ägypten zu verbieten. Die religionsgesetzliche Gültigkeit des Verbots wurde jedoch von den Gelehrten in Hebron angefochten. A. bemühte sich, gegen die Einwände der Opponenten das Verbot der ägyptischen Rabbiner aufrechtzuerhalten (Responsensammlung Ginnat Weradim, Jor. D. III, 3). 1697 ließ A. das Responsenwerk seines Vaters „Darche Noam" in Venedig drucken und fügte ihm eine Abhandlung über die Berechnung des Beschneidungstermins unter dem Titel „Kontaros Milchemet Mizwa" bei. Diese Abhandlung rief eine heftige halachische Kontroverse hervor, an der R. Israel Seebi in Hebron (Orim Gedolim I, 223ff.), Meir Eisenstadt (Panim Meirot I, 7) und andere Gelehrte, deren Streitschriften Azulai handschriftlich vorlagen, sich beteiligten. R. Elchanan Aschkenasi (Sidre Tohora, § 194) nahm A. gegen die Einwände Meir Eisenstadts in Schutz. A. schrieb noch folgende Werke: 1. Ginnat Weradim, Responsen in der Reihenfolge der Turim. Das Responsenwerk wurde von A.s Schwiegersohn, dem Arzt Chajim Tavel, in zwei Teilen herausgegeben: a) zu Eben ha-Eser und Choschen Mischpat, Konstantinopel 1716; b) zu Orach Chajim und Jore Dea, ibid. 1717. Dem zweiten Teile ist ein Anhang c) unter dem Titel: „Gan ha-Melech" beigedruckt, der in 154 Abschnitten Dezisionen A.s und anderer zeitgenössischer Gelehrter enthält. Josua Sajin verfaßte Scholien zu A.s Responsen „Ginnat Weradim" u. d. T.: „Perach Schoschan", ibid. 1732. 2. Jair Natib, Kasuistisches zur Ehescheidung (Scheidung durch Stellvertreter, Scheidung bei einem Schwerkranken, bedingte Scheidung usw.). Auch diese Schrift wurde von dem genannten Schwiegersohn A.s herausgegeben, ibid. 1718. Außerdem erwähnt A. in seiner Einleitung zu „Darche Noam" folgende von ihm verfaßte, unediert gebliebene Werke: 3. Kol Elohim, Pentateuchkommentar; 4. Kol Sasson, über die Beschneidung; 5. Kol Simcha, über Trauung; 6. Kol Nehi, über Trauervorschriften; 7. Kol Hamon, Abhandlungen verschiedenen Inhaltes.

Or ha-Chajim 177; *Benjacob* 99, Nr. 185; 212, Nr. 1.

J. N. S.

ABRAHAM BEN MORDECHAI TROKI DER KARÄER s. Troki.

ABRAHAM BEN MORDECHAI AUS TURISK, chassidischer Zaddik, bekannt unter dem Namen „Der Maggid aus Trisk". Er wurde um 1806 als Sohn des Maggids von Tschernobyl geboren und starb in Turisk (Wolhynien) am 2. Tammus 5649 (1889). Väterlicherseits war er ein Enkel R. Nachums d. Großen aus Tschernobyl, der ein Schüler des Maggids von Meshiritschi war; mütterlicherseits (seine Mutter war die zweite Frau des R. Mordechai) war er ein Enkel des R. David Leikes, eines Schülers des Baal-Schem. Nach dem Tode seines Vaters wurde er Maggid in Turisk und erlangte große Berühmtheit als Zaddik. Von ihm stammen sehr viele exegetische Bemerkungen chassidischer Prägung; besonders geschickt war er in der Anwendung des Systems, auf Grund des Zahlenwertes der Wörter die Schrift zu deuten. Er benutzte diese Methode zur Errechnung des Endes des Exils, das er für nahe bevorstehend hielt. Seine Brüder verargten ihm diese Prophezeiungen. Infolge der Denunziation eines seiner Gegner, daß er regierungsfeindliche Politik treibe, wurde er nach Ostrog gebracht und dort auf sechs Wochen ins Gefängnis geworfen. Da sich seine völlige Unschuld ergab, wurde er freigelassen. Nach seinem Tode erschien sein Werk „Magen Abraham", das Homilien in chassidischer Art zum Pent. enthält. Seine drei Söhne: R. Nachum, R. Mordechai und R. Jakob Löb setzten als Zaddikim das Werk ihres Vaters fort.

Biber, Maskeret li-Gedole Ostroha 240, Anm.; *Horodezky*, R. Nachum mi-Tschernobyl, S. 43.

K. S. A. H.

ABRAHAM MORPURGO s. Morpurgo, Abraham.

ABRAHAM BEN MOSE DE BOTON s. Boton, Abraham Chija b. mose.

ABRAHAM MOSE BEN BUNEM AUS PRZYSUCHA, bei Lańcut (Polen), chassidischer Zaddik, gegen Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts. Er war Schüler des Jakob Josef „ha-Chose" (des Sehers) aus Lublin und Lehrer des Isaak aus Warka, Mendel aus Kozk und Isaak Meir aus Góra Kalwarja. Nach dem Tode des Vaters wollte er das Amt desselben nicht übernehmen, da er die Formmißbilligte, die der Chassidismus bei den Anhängern seines Vaters angenommen hatte. Er zog sich ganz in die Einsamkeit zurück und starb im Jahre 1827.

I. Berger, Simchat Jisrael, s. v.; *Walden*, s. v.

K. A. S. E.

ABRAHAM BEN MOSE DI FANO s. Fano, Abraham b. Mose di.

ABRAHAM BEN MOSE IBN ISMAEL s. Ismael, Abraham b. Mose Ibn.

ABRAHAM BEN MOSE HA-KOHEN HA-SEFARADI, Rabbiner in Bologna, lebte Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts. A. sprach sich gegen die Entscheidung des Rabbiners von Padua, R. Abraham b. Jehuda Minz, in einer Streitsache zwischen Abraham Rafael Finzi aus Bologna und Immanuel di Norzi aus Ferrara aus. Finzi mochte die Angelegenheit nicht in Ferrara austragen, da Norzi dort starken Einfluß besaß; A. schlug daher vor, einen

neutralen Gerichtshof zu wählen; R. Abraham Minz bestand dagegen auf der Zuständigkeit des Gerichtshofes von Ferrara. Der Streit kam schließlich vor R. Jakob Pollak in Krakau. Damals erschien auch eine Sammlung von Responsen italienischer Rabbiner in dieser Sache u. d. T. „Piske ha-Gaon R. Liwa mi-Ferrara we-R. Abraham Minz" (Venedig 1519);. Die Sammlung enthält auch Responsen der Gegenpartei, unter ihnen die des A. Über A. haben sich R. Jakob Pollak und R. Mose Isserles (letzterer in seinen Nachträgen zum „Sefer Juchassin") rühmend geäußert. — A. gab nach einer Jerusalemer Handschrift das „Sefer Chassidim" des R. Jehuda he-Chassid mit einem 100 Kolumnen umfassenden Inhaltsverzeichnis heraus (Venedig 1538). Er hinterließ zahlreiche Novellen und Responsen, die sich unter den Oxforder Mss. befinden, darunter eine Schrift über den Tora-Kommentar von Raschi. A. wird auch in den Resp. des Benjamin Seeb (Venedig 1539, p. 13) erwähnt.

Schalschelet ha-Kabbala; *Eisenstadt*, Daat Kedoschim, Anhang; *Benjacob*, S. 175, Nr. 246; S. 475, Nr. 621.

F. H. H.

ABRAHAM BEN MOSE HA-LEVI AUS CHELM, Rabbiner in Emden im 18. Jht., verfaßte Glossen zu Josef Gikattilas „Ginnat Egos". Ezechiel Landau erwähnt ihn rühmend („Noda bi-Jehuda", erste Auflage, Jor. D. 1).

Schem ha-Gedolim ha-Schelischi, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM BEN MOSE BEN MAIMON, arabisch: Ibrahim Abu al-Mani (מני oder מנא, vielleicht Muna zu lesen, s. ZDMG XXX, 146), Sohn des Maimonides, Talmudgelehrter, Religionsphilosoph, Arzt und Nagid (s. d.) in Ägypten. In letztgenannter Eigenschaft war er Amtsnachfolger seines Vaters. A. wurde 1186 (28. Siwan 4946) in Fostat geb., st. daselbst im Dezember 1237 (18. Kislew 4998; das Todesdatum 1254, das auch Graetz VII, 3, 2 angibt, ist, wie u. a. H. Joffe, Anm. zu Graetz-Rabinowitz V, 401ff., und Harkavy, ibid., Chadaschim gam Jeschanim 3, bewiesen haben, unrichtig). Bereits in seiner Jugend zeichnete er sich durch reiches Wissen und sittlichen Adel aus, und sein Vater pries (in seinem Briefe an Josef Ibn Aknin, Kobez Teschubot ha-Rambam II, 31, 73–74) die Weisheit, Bescheidenheit und den edlen Charakter seines Sohnes und prophezeite ihm eine große Zukunft. In den letzten Lebensjahren seines Vaters scheint der 17–18jährige A. die Amtsgeschäfte des Nagids versehen zu haben und wurde bereits השר האדיר והאיתן (der mächtige Fürst) tituliert (JQR, NS I, 54). Er verteidigte mit großem Eifer die Ehre und die halachischen Lehren seines Vaters gegen Angriffe wissenschaftlicher Gegner (Kobez, ibid.). Wenige Jahre nach Maimonides' Tode begegnete der Dichter Jehuda Alcharisi dem A. in Fostat und schrieb von ihm, er sei jung an Jahren, doch groß an Vorzügen und beschäme erfahrene Gelehrte durch sein Wissen (Tachkemoni 46). Er nannte ihn „he-Chassid" (den Frommen). Diese Bezeichnung wird A. auch von vielen späteren Autoren beigelegt (vgl. u. a. Juchassin ha-Schalem 220, I und Azulai, s. v.). A. zeichnete sich auch in seiner Amtsführung als Nagid durch sein schlichtes Wesen aus, war peinlich gewissenhaft in der Beobachtung der religiösen Vorschriften und übte Werke der Nächstenliebe und des Wohltuns in reichstem Maße. Er war bestrebt, in den Wegen seines Vaters zu wandeln und befleißigte sich insbesondere tiefer Inbrunst beim Beten (vgl. das von Simonsen in der Guttmann-Festschrift 1915, 221f. veröffentlichte Responsum A.s). Seine ins Einzelne gehende Frömmigkeit und namentlich seine strenge Auffassung der auf das Gebet bezüglichen religionsgesetzlichen Bestimmungen ist aus dem erhaltenen Rest seiner Schriften ersichtlich. So betrachtet er das Waschen der Hände vor jedem der drei täglichen Gebete als unerläßlich und empfiehlt auch eine Waschung der Füße vor dem Gottesdienst. Das Händewaschen zum Gebet hält er, entgegen der Ansicht seines Vaters (Hilchot Tefilla VII, 8), auch am Versöhnungstage und am 9. Ab für erlaubt und geboten. Ferner erachtete er das Stehen während des Vortrags des Achtzehngebets als löblichen Brauch, obwohl die Talmudweisen dies nirgends vorgeschrieben haben, und pflegte insbesondere beim Vortrag des Kaddischgebets zu stehen (s. die Fragmente seines Buches Al-Kifaja, ed. Eppenstein). Den aufrechten Sinn A.s rühmt auch der bekannte arabische Arzt und Literarhistoriker Ibn Abi Useibija, der A. auch als kenntnisreichen und begabten Arzt schildert; er berichtet ferner, daß A. zu den Leibärzten des Sultans von Ägypten Al-Kamil (eines Großneffen Saladins) zählte und zugleich mit ihm selbst um 1235 am großen Krankenhaus zu Kairo tätig war. A. war nach Useibija (in seinem Buche über die Ärzte und die Arzneikunde II, 118) „ein schlanker, schmächtiger Greis, angenehm im Umgang und von freundlicher Natur". Neben seiner ausgedehnten öffentlichen und beruflichen Tätigkeit fand A. noch Zeit zum Studium und verfaßte mehrere gelehrte Schriften; er galt als hervorragender Talmudist und Religionsphilosoph. Aus Ägypten, Palästina und Syrien wandte man sich

mit religionsgesetzlichen Fragen an ihn. Nachmanides nennt ihn „eine gewaltige, hochragende Zeder". Schon im Alter von 27 oder 28 Jahren erhielt er von einem namhaften Gelehrten aus Damaskus, R. Daniel b. Saadja ha-Babli, einem Schüler des Samuel b. Ali Gaon (s. d.), ein längeres, gelehrtes Schreiben, worin Daniel dem A. in der Form von Anfragen zahlreiche Einwände gegen Maimonides' Entscheidungen in dessen großem Kodex und in dessen Werke über die Gebote vortrug. A. antwortete ihm mit gebührender Achtung und widerlegte seine Einwände (im Ab 4973=1213). Einige Jahre später verfaßte R. Daniel einen Kommentar zum Buche Kohelet, der scharfe Ausfälle gegen Maimonides enthielt, ohne diesen beim Namen zu nennen. Josef Ibn Aknin wandte sich hierauf an A. mit der Bitte, über R. Daniel den Bann auszusprechen. A. erwiderte, daß er sich in dieser Angelegenheit nicht als objektiv betrachten könne und dem Gegner seines Vaters um so weniger entgegentreten wolle, als dieser ein um die Förderung der Lehre und der Frömmigkeit hochverdienter Mann sei. Nunmehr wandte sich Ibn Aknin an den Exilarchen David in Mossul, der über R. Daniel den Bann verhängte und ihn zwang, seine Worte zu widerrufen (s. A.s Sendschreiben „Milchamot Adonai"). Um das Jahr 1230 brachten der Nassi Hodaja b. Jischai und der Dajjan von Alexandrien, R. Josef b. Gerschom ha-Zarfati, ihren Streitfall vor A.; dieser entschied zwar zugunsten des Dajjans, kam aber auch dem Standpunkt des Nassi entgegen (Responsum A.s, herausg. v. Simonsen, s. o.). Ungefähr um die gleiche Zeit (1232) schrieb A. an den Gaon von Bagdad, R. Isaak b. Israel Ibn Schuwaich (Poznanski, Babyl. Geonim, Isr. Letterbode III, 51ff.). Um 1234 schlossen sich die Gelehrten von Akko (darunter auch der obenerwähnte R. Josef b. Gerschom, der inzwischen seinen Wohnsitz dorthin verlegt hatte), einer Verordnung A.s betreffs der Handhabung des Bannes an (Neubauer-Cowley, CB II, 2670, § 90; Simonsen, ibid. 218). Als der große Streit um die philosophischen Werke des Maimonides in der Provence und Spanien entbrannte (um 1232), hielt sich A. eine Zeitlang zurück, und erst nach der öffentlichen Verbrennung der Maimunischen Schriften in Montpellier durch die Dominikaner richtete er (1235) an die provençalischen Gelehrten ein nach Inhalt und Stil hervorragendes Sendschreiben, genannt „Milchamot Adonai", eine Art Apologie der Lehren seines Vaters; in diesem Schreiben offenbart sich die edle, von hoher Sittlichkeit getragene Persönlichkeit des Verfassers. Auf dem Gebiet der Halacha kommentierte A. meist die Worte seines Vaters und ergänzte sie, wich jedoch in manchen Punkten von dessen Entscheidungen ab (s. o.). Seine talmudischen Novellen gelangten nicht zur Veröffentlichung und sind schließlich verloren gegangen. Im allgemeinen war er in der Entscheidung zweifelhafter halachischer Fragen sehr vorsichtig und neigte zu Erschwerungen. Auch in der Frage der Stellung zu den Karäern war er rigoros. Zwar berichtet Josef Sambari in seiner Chronik, daß sich durch A. viele Karäer in Ägypten zum Rabbinismus bekehren ließen; nach zuverlässigen zeitgenössischen Quellen spielte sich dieses Ereignis jedoch zur Zeit R. Abrahams (b. David) II., des Enkels von A. ab. Der Tod A.s versetzte die jüdische Gemeinschaft in tiefe Trauer. R. Elieser b. Jakob ha-Babli verfaßte ein Trauergedicht auf ihn (veröffentlicht von Halberstamm, Kobez al Jad, 1899, S. 2–4; vgl. Brody, ZHB IV (1900) S. 23). Der Nachfolger A.s als Nagid der ägyptischen Juden war sein Sohn David.

A. verfaßte mehrere Werke in arabischer Sprache, darunter:

Werke

a) Kifajat al-Abidin (Sambari übersetzt richtig: Sippuk ha-Obedim [Befriedigung der Gottesfürchtigen], R. Abraham Ibn Migasch nennt die Schrift hebr. Haspakat ha-Obedim, andere: Ha-Maspik le-Obede Adonai). Das Buch war, wie Sambari berichtet, in viele Abschnitte eingeteilt und behandelte u. a. Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Kalenderwissenschaft, Ethik und Religionsphilosophie. Es enthielt auch eine Anzahl halachischer Abschnitte (s. weiter unten). Von dem 1232 vollendeten Buch sind nur handschriftliche Fragmente erhalten geblieben (Hss. Oxford, Neubauer 1274–76, 625, 2422; Hss. Petersburg). Teile der Petersburger Hss. sind von Harkavy verschiedentlich herausgegeben worden. Büchler hat Teile der Oxforder Handschriften in JQR V, 420ff. veröffentlicht. Eppenstein hat in der Festschrift für Israel Levy in Breslau, 33–59, zwei Abschnitte des Buches, die die Gebetsvorschriften behandeln, publiziert. R. Abraham Ibn Migasch berichtet in seiner Schrift כבוד אלהים, Konstantinopel 1586 (f. 104f.), daß er aus dem Werk A.s zwei Abschnitte ins Hebräische übersetzt habe, einen über die Auffassung der agadischen Erklärungen in Talmud und Midrasch (eine andere Übersetzung dieses Stückes ist u. d. T. מאמר על אודות דרשות in Kerem Chemed II, 7 abgedruckt), und den zweiten über die Ewigkeit der Tora. Abraham Ibn Migasch zitiert ferner eine Stelle aus der „Kifaja", worin A. gegen den Glauben an die Seelenwanderung auftritt. Die betr. Stelle findet sich auch in der Schrift „Mekor Chajim" von Samuel Zarza (Mantua 1559, f. 123a). Die „Kifaja" A.s wird ferner von

dem Karäer Jefet b. Zaïr, von R. Mose Alaschkar (Resp. Nr. 96) und vielen anderen Autoren zitiert.

b) Al-Kitab al-Chaid (Das ansammelnde Buch) ein Torakommentar, den A. in seinen letzten Lebensjahren verfaßte und der wahrscheinlich nur bis zum Schlusse des Buches Exodus gediehen ist (im Jahre 1232 war noch nicht die Hälfte des Buches Genesis vollendet). Darin werden u. a. Erklärungen Saadjas und Samuel b. Chofnis zitiert (letztere hat Poznanski daraus in ZHB II (1897), 56–60, s. auch 155, veröffentlicht), sowie auch Stellen aus späteren Kommentaren, wie Abraham Ibn Esra, Raschi, R. Maimun, Vater des Maimonides, und einem R. Abraham Chassid. Eine Hs. dieses Pentateuchkommentars (zu Gen. u. Ex., geschrieben in Aleppo 1375) findet sich in Oxford, Neubauer 276. Eppenstein hat Teile des „Kitab al-Chaid" in seiner Abhandlung über A. veröffentlicht.

c) Responsen, die von A. z. T. hebräisch, z. T. arabisch verfaßt wurden (letztere wurden zum großen Teil später ins Hebräische übersetzt). Eine Hs., die eine große Anzahl dieser Responsen in beiden Sprachen enthält, befindet sich im Besitz von Prof. D. Simonsen. Von den Responsen hat Steinschneider eines (das eine sehr rigorose Entscheidung in Bezug auf den Genuß von Wein aus nichtjüdischem Besitz enthält) in ZHB XIX (1879), 113f., sowie ein anderes in MGWJ 1900, 11ff., Hirschfeld sieben in der Festschr. f. Berliner 46ff. herausgegeben (wovon allerdings das sechste nicht von A., sondern von R. Nissim aus Kairuwan stammt, wie Eppenstein nachgewiesen hat). Ins Hebräische sind die Responsen A.s an R. Daniel ha-Babli (s. oben) übersetzt worden. Sie sind in 2 Teilen erschienen: der eine, 47 Antworten auf die Einwände R. Daniels gegen Maimonides' Gesetzeskodex enthaltend, in einer alten Übersetzung herausgeg. von B. Goldberg unter dem Titel „Birkat Abraham", Lyck 1860; der andere Teil, 13 Responsen über die Einwände gegen das „Buch der Gebote", von demselben Herausgeber in einer neuen Übersetzung unter dem Titel „Maasse Nissim", Paris 1867, veröffentlicht. Die ursprünglich hebräisch verfaßten Responsen A.s an R. Josef b. Gerschom (s. oben) sind in „Iggerot u-Teschubot ha-Rambam" und in „Kobez Teschubot ha-Rambam" I, 50 a ff. erschienen; danach auch in verbesserter Ausgabe von Simonsen, s. o.; „Kobez" enthält auch sonstige Responsen A.s.

d) Milchamot Adonai, ein Sendschreiben an die provençalischen Gelehrten (s. o.), zum ersten Male in der Ausg. von Abraham Dubno (Wilna 1821) erschienen, sodann Hannover 1840 und in „Kobez Teschubot ha-Rambam", Leipzig 1860.

e) Tadsch al-Arifin (Krone der Wissenden; Sambari). Über den Inhalt ist nichts bekannt.

f) Kommentare zum Talmud. Der Kommentar zu Pes. ist vor 1213 verfaßt worden (Birkat Abraham 22); diesem sind offenbar die Auszüge in der Schrift „Maasse Rokeach" des Massud Rakkach, Venedig 1742, und in „Kobez" I, 51–53 entnommen. Anmerkungen A.s zu den Novellen seines Vaters über Sab. und Sanh. zitiert Bezalel Aschkenasi in „Schitta Mekubbezet" zu Ket. 109b.

g) Kommentar zu den „Hauptstücken des großen Werks", d. h. des Maimunischen Gesetzeskodex, an dessen Abfassung A. im Jahre 1213 arbeitete (Birkat Abraham 8). Außerdem hat A. wahrscheinlich auch medizinische Bücher verfaßt. — Eine arabisch abgefaßte Kaufurkunde vom Jahre 1214 befindet sich handschriftlich in Oxford (Neubauer-Cowley 2806, § 6).

Chronik des Josef Sambari in Med. Jew. Chr., S. 134; *Or ha-Chajim* 181; *Graetz* VII, 2; *idem*, hebr. V, 7–9, 401–404, Anhang Harkavy 3–9; *Steinschneider*, Arab. Lit. 221–224; *idem*, HÜ 906f.; *S. Eppenstein*, Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin 1912–13, 1–72.

J. N. S.

ABRAHAM BEN MOSE AUS REGENSBURG, genannt der Große, Tossafist zu Beginn des 13. Jhts. in Regensburg (wird erwähnt Tossaf. Chul. 106b; Or Sarua I, S. 22a, Nr. 11; 208a, Nr. 744; Kizzur Or Sarua zu Jeb. Ende, in der Wilnaer Talmudausgabe 1890; Resp. Meir Rothenburg, ed. Prag, Nr. 572 u. 1022; Mordechai zu Ber., Nr. 19, B. Bat., Nr. 577 u. 640). A.s Vater war der Tossafist Mose b. Joel in Regensburg, sein Schwiegervater der Bruder des Tossafisten Isaak b. Mordechai in Regensburg. A., Isaak b. Jakob ha-Laban und Baruch b. Isaak bildeten zusammen das dortige Rabbinatskollegium. In den „nichtfranzösischen" Tossafot zu Kid. (Resp. Chajim Or Sarua, Nr. 26 und Isserlein, Terumat ha-Deschen, Nr. 207) findet sich eine Entscheidung A.s, die er gemeinsam mit Isaak ha-Laban gefällt hat. Zusammen mit Baruch b. Isaak beantwortete A. eine Anfrage des R. Joel ha-Levi. An diese beiden und Jehuda b. Samuel he-Chassid wendet sich Efraim b. Meir mit seiner Anfrage an die „Ältesten in Regensburg". Simcha aus Speyer korrespondierte mit A.; Isaak b. Mose aus Wien, Verfasser des Or Sarua, nennt A. seinen Lehrer und berichtet über dessen Verhalten während der Toravorlesung. Von A. erhielt Eleasar b. Samuel aus Verona die Zustimmung zur Wiederverehelichung einer Frau, deren Gatte bei einem Schiffbruch zwischen Pesaro und Fano umgekommen war. Zunz' (ZG, 48) Vermutung, daß A. unweit Veronas ansässig gewesen sei, erledigt sich durch die

Feststellung, daß Ismael ha-Kohen diese Anfrage aus Verona nach Regensburg brachte (MGWJ 1885, 521). A. wird Judenbischof gewesen sein (Bresslau in HB X, 109) und ist wahrscheinlich mit jenem Abraham identisch, der 1210 mit Abt Eberhard einen Kauf- und Tauschvertrag schloß über einen dem Kloster St. Emmeram gehörigen Platz, der zunächst als Begräbnisplatz für einheimische und fremde Juden diente und später (vor 1227) auch zum Synagogenbau verwendet wurde.

Azulai, s. v.; *Or ha-Chajim*, Nr. 179; *Zunz*, ZG, S. 48; *idem*, LG, S. 275; *Aronius*, Regesten, Nr. 381 u. 440; *Gross*, MGWJ 1871, 253; *idem*, ibid. 1885, 521; *Kohn*, ibid. 1877, 562; *Freimann*, ibid. 1909, 602.

F.

ABRAHAM BEN MOSE SCHED (SCHEDEL, SCHEDELS), Setzer in Prag, von 1602 bis 1604 als selbständiger Buchdrucker gemeinsam mit seinen Brüdern Asriel und Jehuda Löw tätig. Sein Vater Mose Sched war Prediger und zugleich Korrektor bei Mordechai Kaz; er schrieb einen Kommentar zur Pessachhaggada unter dem Titel „Chelkat Mechokek" (Prag 1606). A. übersetzte das Buch Ezechiel ins jüdisch-deutsche und druckte es 1602 in seiner Druckerei. Der Name Sched dürfte auf den Herkunftsort zurückzuführen sein, da bei den Juden die alte Gemeinde Kleinschüttüber bei Marienbad noch heute so genannt wird.

Cat. Bodl., Nr. 7422; *Zunz*, LG, S. 282; *Benjacob* 126, Nr. 47; *Reisen*, Lexikon 1914, s. v.

W. S. L.

ABRAHAM BEN MOSE AUS SINSHEIM, Toraschreiber, lebte im 13. Jht. und war ein Schüler des R. Meir aus Rothenburg. In seiner Jugend wurde er Abraham Chasan genannt. Das Werk „Baruch sche-amar" von R. Simson b. Elieser enthält im Namen seines Lehrers R. Issachar Anordnungen über die Anfertigung und das Schreiben der Tefillin, sowie über die Form der Buchstaben, wie sie diesem von A. mitgeteilt wurden.

Azulai II 2 106; *Benjacob* 83, Nr. 570; *ha-Eschkol* 275.

F. M. E. J.

ABRAHAM MOTAL AUS SALONIKI s. Motal, Abraham.

ABRAHAM BEN MUSA, Talmudgelehrter und Kabbalist, lebte in der ersten Hälfte des 18. Jhts in Marokko. Er schrieb Novellen zu mehreren Talmudtraktaten, darunter zu Joma (wovon Auszüge in der Schrift „Siach Jizchak" des Isaak Josef Nuñez Vaes, Livorno 1766, abgedruckt sind; das ganze Werk befindet sich handschriftlich in Oxford), zu Nasir (Auszüge davon im „Berit Jaakob" des Jakob Faitusi, Livorno 1800), zu Sota, u. d. T.: „Minchat Sota" (Ms. Michael, Nr. 476; Oxford, Cat. Neubauer 461). Am Schlusse der Novellen zu Sota befinden sich Erklärungen zu Aussprüchen der Talmudweisen, zu den Hilchot Chamez des Maimunischen Gesetzeskompendiums, sowie ein kabbalistischer Kommentar zur Pessach-Haggada. A. diskutierte vielfach über kabbalistische Streitfragen mit R. Abraham Azulai aus Marokko. Es sind handschriftliche Anmerkungen beider zur Schrift „Ozerot Chajim" des R. Chajim Vital vorhanden.

Azulai, s. v.; *Or ha-Chajim*, Nr. 167; *Benjacob* 85, 602; 342, 1539; 572, 414.

J. N. S.

ABRAHAM NACHMIAS s. Nachmias, Abraham b. Josef.

ABRAHAM NAFTALI HIRSCH HA-LEVI BEN MOSE s. Spitz, Abraham Naftali Hirsch ha-Levi.

ABRAHAM BEN NATHAN (Abu Ishak Ibrahim b. Ata), politisches Oberhaupt der Juden in Kairuan, lebte in der ersten Hälfte des 11. Jhts. Die ersten Negidim in Ägypten (wahrscheinlich waren dies der aus der Megillat Achimaaz bekannte Paltiel und dessen Sohn Samuel) galten als Oberhäupter sämtlicher jüdischer Gemeinden des Fatimidenreiches. Selbst die sizilischen Juden erkannten die Autorität des ägyptischen Nagid an. Nach dem Tode Samuels scheint jedoch eine Teilung des Amtsbereichs der Negidim eingetreten zu sein. Die Gemeinden im nordafrikanischen Westen unterstanden einem besonderen Nagid, der seinen Sitz in Kairuan hatte. Dies war wohl eine Folge der Verschiebung der politischen Machtverhältnisse. Während noch in den ersten Jahrzehnten des 11. Jhts. die Suzeränität der fatimidischen Kalifen im westlichen Nordafrika wenigstens nominell anerkannt war, machte sich um 1044 der regierende Statthalter Mois in Mahdija bei Kairuan von den Fatimiden völlig unabhängig, und die Machtsphäre der ägyptischen Herrscher erstreckte sich von da ab im Westen nicht über Barka hinaus. Die Juden im nordafrikanischen Westen bedurften daher der neuen Staatsmacht gegenüber einer eigenen politischen Vertretung. Der erste Nagid in Kairuan scheint nun A. gewesen zu sein. Er erwarb sich viele Verdienste um die Hebung des Ansehens der jüdischen Gemeinschaft und um die Förderung jüdischer Wissenschaft. R. Hai Gaon verherrlichte in einem schwungvollen Gedichte die segensreiche Wirksamkeit A.s, indem er ihn zugleich um Unterstützung seiner Hochschule bat. Das betreffende Gedicht wurde zuerst 1899 in der hebräischen Tageszeitung „ha-Zefira" veröffentlicht, sodann 1910 berichtigt und mit erklärenden Noten versehen in der

JQR. Hais Schwager, der Gaon von Sura Israel ha-Kohen b. Samuel b. Chofni, widmete A. eine gelehrte Abhandlung über das Gebet. Zwei anonyme hebräische Gedichte, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden (das eine aus der Genisa, das andere aus einer Hschr. der Bodleiana), preisen die außergewöhnliche Freigebigkeit und Hilfsbereitschaft A.s und seine vielfachen Leistungen für die jüdische Gesamtheit. A.s Amtsnachfolger war Jakob b. Amram, der zur Zeit, als Elchanan b. Chuschiel Oberhaupt des Bet-Din in Kairuan war, das Amt des Nagids versah.

David Maggid (צפוני מערבי) in ha-Zefira XXVI (10. Mai 1899); *Goldziher*, Harkavy-Festschrift 100; *Davidson*, Poetic fragments from the Genizah, JQR, NS I, 231ff.; *Poznanski*, Ansche Kairuan 4f.; *Mann*, Responsa of the Babylonian Geonim, JQR IX, 163; *idem*, The last Geonim of Sura, JQR, NS XI, 415; *idem*, A., Nagid of Kairowan, ibid. 429ff.; *idem*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 252.

M. M. Z.

ABRAHAM BEN NATHAN, ein Freund des ägyptischen Nagid Meborach b. Saadja und Förderer der (palästinensischen) Talmudhochschule, lebte in Fostat gegen Ende des 11. Jhts. A.s Vater Nathan nahm den Rang des „Siebenten" an der Hochschule ein. (Das Lehrhaus der palästinensischen Geonim bestand aus einem Kollegium von siebzig Gelehrten; an der Spitze der Körperschaft standen neben dem Gaon und dem Ab Bet-Din noch weitere fünf Gelehrte, die ihrem Range nach als der Dritte, Vierte usw. bezeichnet wurden). A. und sein Vater Nathan der „Siebente" sind in einer von Margoliouth, CMBM III, 559b veröffentlichten Gedächtnisliste erwähnt. Salomo b. Chajim — wohl mit dem gleichnamigen Sohne Chajims des „Siebenten" in Ramleh identisch — spricht in einem Briefe aus der Genisa (Sammlung Taylor-Schechter 18, J. 4^2) A. als חשר הנכבד המעולה חמדת הישיבה an. „Chemdat ha-Jeschiba" war ein Titel, der den Gönnern und Wohltätern der Talmudhochschulen verliehen wurde. In demselben Briefe, der in den Chanukkatagen geschrieben wurde, spricht Salomo b. Chajim den Wunsch aus, Gott möge in diesen Tagen A., sowie dem großen Fürsten Rabbenu Meborach und seinem Sohne Mulai Abu al-Bajan (= Mose, Meborachs Nachfolger im Amte des Nagid), Gnade erweisen. A. hatte einen Bruder, namens Arach (ארח), an den ein Brief aus der Genisa (Sammlung Taylor-Schechter 13, J. 19^4) gerichtet ist. Der Briefschreiber Mose b. Abraham nennt Arach „den angesehenen Fürsten, unseren Lehrer Arach, den Sohn Nathans des Siebenten".

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 272, Note 2, 278, Note 6; II, 374.

E. M. Z.

ABRAHAM BEN NATHAN, angesehener Talmudgelehrter und erster Dajjan in Fostat, wirkte dort im ersten Viertel des 12. Jhts. Sein Vater Nathan war Ab Bet-Din (Vorsteher) der palästinensischen Hochschule (wahrscheinlich in Tyrus) unter dem Gaonat Ebjatar ha-Kohens. Auch A. lebte gegen Ende des 11. Jhts. noch in Palästina und unterschrieb 1096 gemeinsam mit Josua he-Chaber b. Ali he-Chaber eine Urkunde in Ramleh. 1102 war er jedoch schon in Fostat und unterzeichnete dort als erster ein Attest (Sammlung Taylor-Schechter 8, J. 4^{12}), das an zweiter und dritter Stelle die Unterschriften von Abraham b. Schemaja he-Chaber und Salomo ha-Kohen b. Josef Ab trägt. Ebenso findet sich A.s Unterschrift an erster Stelle unter einem anderen Genisa-Dokument (Taylor-Schechter 6, J. 1^{26}) aus dem Jahre 1103. Die Mitunterzeichner sind der genannte Abraham b. Schemaja und Isaak (b. Samuel, der Spanier). Wie aus Ms. Taylor-Schechter 8, J. 5^1 hervorgeht, bildeten A. und die beiden Letztgenannten das Rabbinatskollegium in Kairo und Fostat. In einer Genisa-Urkunde aus dem Jahre 1116 wird A. „der große, ausgezeichnete Rabbiner" genannt; in Briefen, die an A. gerichtet sind, wird er unter anderem als „Grundstein und Vorgesetzter der Jeschiba", „Zierde der Richter und Stütze des Nassi" angeredet; ferner bezeichnete man ihn als ריש בי רבנן und ראש הסדר (Oberhaupt des Lehrhauses). Mann nimmt an, daß A. das staatlich anerkannte Amt des „Dajjan al-Jahud" (Judenrichters) bekleidete, der den Behörden gegenüber neben dem Nagid als zweiter Würdenträger und Vertreter der Judenschaft galt.

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 194, 267; II, 201, 202, 231f., 252, 277.

M. M. Z.

ABRAHAM BEN NATHAN HA-JARCHI aus Lunel, rabbinischer Schriftsteller, lebte um 1200. Sein Beiname ist die hebräische Übertragung des Namens seines Heimatortes (ירח = lune). Seine Jugend verbrachte er in Lunel, wie aus Angaben seines Werkes „ha-Manhig" hervorgeht. Von seiner Familie wissen wir, daß er einen Stiefbruder Isaak b. Mattitja und einen Onkel namens Anatoli hatte. Auch Isaak b. Abba Mari, der Verfasser des „Ittur", war mit ihm verwandt (ha-Manhig, ed. Berlin 106b). Ein Enkel seines Oheims Anatoli, „der Fürst und Gelehrte R. Jehuda b. R. Jakob", richtete an A. eine Anfrage betreffend ein Tauchbad, das er in seinem Hause angelegt hatte (ibid. 114b). Nach Cassel stammt dieser Teil des Buches jedoch nicht von A., sondern ist später hinzugefügt worden; Cassels Hauptargument, daß der R.

Jakob, dessen Sohn die Anfrage an A. richtete, später als A. gelebt habe, beruht auf der Annahme, daß dieser R. Jakob mit dem Verfasser des „Malmad ha-Talmidim" identisch sei. Dies ist jedoch zweifelhaft, denn der Verfasser des „Malmad" ist Jakob b. Abba Mari b. Simon b. Anatoli, während R. Jakob „bar Anatoli" genannt wird und „bar" zur Bezeichnung der Familienzugehörigkeit zu jener Zeit nicht gebräuchlich war. In seiner Jugend war A. ein Schüler des Abraham b. David (Rabad III.), wir wissen nicht, ob in Lunel oder Nîmes: A. nennt ihn „Abraham b. David aus Kirjat Jearim" (= Nîmes, ha-Manhig 73b). A. zog als junger Mann nach Nordfrankreich, wo offenbar Verwandte von ihm lebten. Hier wurde er Schüler des Tossafisten Isaak b. Samuel ha-Saken aus Dampierre, den er wie alle seine Schüler רבינו הקדוש רבינו יצחק (ibid. 83a) oder רבינו הקדוש מדמפירש (ibid. 89a) nennt, vielleicht auch des Isaak b. Abraham (ר"י הבחור), der nach dem Tode Isaak b. Samuels Schulhaupt in Dampierre wurde. A. hatte in Dampierre noch andere Lehrer (ibid. 90b), darunter Josef b. Simeon von Dampierre. Michael will dafür Isaak b. Samuel lesen, doch ist es fraglich, ob diese Lesung zutrifft. A. hielt sich in zahlreichen Orten auf und erwähnt in seinem „ha-Manhig" Aussprüche von Gelehrten aus diesen Orten. Dazu gehören u. a. Jedidja von Melun (ibid. 79a) und sein Verwandter Abigdor b. Natan aus Avignon. Welche Gründe ihn veranlaßten, seine Heimat zu verlassen, wissen wir nicht. Aus der Vorrede zu „ha-Manhig" geht hervor, daß er während seiner Wanderjahre viel zu leiden hatte, und er bittet seine Leser mit Rücksicht darauf um Nachsicht für etwaige Fehler. A. kam anscheinend jung auch schon nach Spanien und lebte eine Zeitlang in Burgos. Dort enthob er einen Mohel, der nach der Beschneidung die Eichel nicht entblößte, seines Amtes und setzte einen anderen an dessen Stelle (ibid. 99a). A. ließ sich später in Toledo nieder, wo er allgemeines Ansehen genoß. Aus einer Stelle in „ha-Manhig" könnte man schließen, daß er bereits in seiner Jugend in Toledo gelebt habe (14a), aber in der Vorrede desselben Werkes steht nichts davon; er mußte ja dann, nachdem er schon einmal dort gewesen, später noch einmal dahin zurückgekehrt sein. Für בטולטולא ist sicherlich בלוניל zu lesen. 1205 war er zusammen mit Isaak bar Meir Ibn Migasch und Meir b. Todros ha-Levi Mitglied des Bet-Din (ibid. 107a).

In der Einleitung zu „ha-Manhig" erwähnt A. sein „Machasik ha-Bedek", das er zu Ehren R. Josef ha-Nassis und seiner Söhne Salomo und Isaak verfaßte. Es handelt von Fragen über Schechita und Terefot. Eine Stelle des „Kolbo" (Hilchot Cheleb) bezieht sich auf dieses Werk: מצאתי שכתב אבן הירחי über einen Fall des Nikkur, der in „ha-Manhig" nicht erwähnt ist. Auch Josef Karo (Bet Jossef, Hilchot Schechita I) zitiert das „Machasik ha-Bedek", womit sicherlich unser Werk gemeint ist. Im British Museum finden sich zwei Mss. הלכות שחיטה לרבנו ר' אברהם הירחי und הלכות טריפות לרבנו ר' אברהם הירחי. Auch im Juchassin wird das „Machasik ha-Bedek" erwähnt; diese Stelle findet sich nicht in „ha-Manhig". Reifman schrieb A. ein „Bet-Sebul" zu, und fand einen Hinweis darauf in der Einleitung zu „ha-Manhig"; vielleicht ist jener Titel jedoch nur ein Beiwort für „Machasik ha-Bedek". Einige kurze Responsen A.s sind in „Ginse Jeruschalajim" (Jerusalem 1896) gedruckt. Schließlich stammt von ihm ein Kommentar zum 1. Kapitel von M. Kal. Rabbati (hsg. v. Baruch Toledano, Tiberias 1906); ob A. auch die übrigen Kapitel erläutert hat, wissen wir nicht. Der Kommentar behandelt die sieben Segenssprüche bei der Hochzeit und bringt Vorschriften nach denen sich die Braut zu richten hat; er benutzt dabei besonders A. Abraham Ibn Dauds Schaar ha-Keduscha und fügt Eigenes hinzu. A.s Hauptwerk jedoch ist „ha-Manhig", begonnen 1304 in Toledo, zuerst gedruckt Konstantinopel 1519. Während seiner Wanderjahre hatte A. viele Länder und Gemeinden kennen gelernt. Sein Nachdenken über die Sitten und Gebräuche der Juden führte ihn zu der Erkenntnis, daß deren „Ansichten mannigfach seien wie die 70 Sprachen". Weil aber „sie alle Worte des lebendigen Gottes" und „auf ein Ziel gerichtet seien", beschloß er mit Zustimmung seiner Lehrer, „ein Werk zu verfassen, daß den Sinn und die Ursache der verschiedenen Gebräuche berichtete". Die Quellen hierzu fand er in den Talmuden sowie in Sifra, Sifre, Tossefta und den Midraschim. Das Buch enthält auch zahlreiche Vorschriften, die mit lokalen Gebräuchen nichts Gemeinsames haben, in der Hauptsache jedoch handelt es von Bräuchen und Riten, und dies verleiht ihm einen besonderen Wert. Es berichtet von Gebräuchen in Nordfrankreich, Westdeutschland (אלמנייא), Burgund, Champagne (קנדיא oder קלייפייה) und England (ארץ איי הים). An zahlreichen Stellen zitiert A. die „Teschubot ha-Geonim", bisweilen, ohne sie zu nennen (Chasan in den Anmerkungen „Ije ha-Jam" zu „Teschubot ha-Geonim", Livorno 1867, 74a). Ferner zitiert er einzelne Geonim. An einer Stelle seines Werkes gibt A. die Übersetzung eines Responsums von Saadja aus dem Arabischen (ibid. 95b). Von Späteren kannte er R. Chananel, Nissim b. Jakob („Megillat Setarim") und Jehuda Barsillai, den er הרב המחבר מברצלונא nennt. Von

A.s Werke

nordfranzösischen Gelehrten zitiert er besonders R. Tam (הרב ר' יעקב oder הר"י). „Ha-Manhig" enthält zahlreiche Talmudlesarten, die von unseren Ausgaben abweichen. So heißt es im babylonischen Talmud (B. Kam. 16a): „Die Wirbelsäule des Menschen wird nach sieben Jahren (= 7 Jahre nach seinem Tode) in eine Schlange verwandelt, wenn er sich beim ‚Modim' nicht gebückt hat", während „ha-Manhig" hat: „nach 70 Jahren (= nach seinem Tode)". Oder im jerusalemischen Talmud steht (R. H. I, 2): am Vorabend des Neujahrsfestes „kleiden sich" die Israeliten „in weiße Gewänder und hüllen sich in weiße Tücher und scheren sich den Bart", während „ha-Manhig" liest: „und scheren sich ihr Haupthaar", und zwar „damit sie nicht am Tage des Gerichtes פרועי ראש sind" (51b). Auch der Jalkut (Waetchannan IV) hat diese Lesart. A.s Werk belehrt uns über die Unterschiede der Gebräuche in den verschiedenen Ländern. Z. B. ging man in Spanien „aus Anstand mit bedecktem Haupte" (ha-Manhig 15b), während in Nordfrankreich die Sitte bestand, „beim Segenspruche sich in sein Gewand zu hüllen oder einen Hut aufzusetzen" (ibid. 39b.) Interessant ist, daß sein Werk weder die Sitte des Taschlich noch die der Kapparot am Vorabend des Jom Kippur kennt. Unsere Ausgaben des „ha-Manhig" sind lückenhaft; viele Dezisoren zitieren Stellen, die uns fehlen. Z. B. kannte Salomo Ben Adret eine ausführlichere und eine kürzere Fassung der Hilchot Miun in „ha-Manhig" (Resp. I, 1108, 1109), die wir heute nicht mehr besitzen. Ferner enthält die gedruckte Fassung zahlreiche Fehler. Schon Menachem von Lonzano, der eine Hs. des „ha-Manhig" besaß, sagt: „der Druck ist voller Fehler und weist große und kleine Lücken auf" (Or Tora, Par. Waetchannan).

Das Werk wurde von den Dezisoren viel benutzt. Trotzdem hat es nicht die Bedeutung gewonnen, die einem Werke zukommt, das einen so reichen Schatz von Sitten und Gebräuchen sowie Begründungen enthält. Die Ursache liegt wahrscheinlich darin, daß die Motivierung der Gebräuche, wie A. sie brachte, den Späteren nicht mehr genügte. A. liebte es, sie auf agadische Aussprüche zurückzuführen. Bisweilen zieht er eine entlegene agadische Erklärung einer naheliegenden halachischen vor; so in bezug auf das Anzünden der Lichter am Vorabend des Jom Kippur (62b). Seine Vorliebe für die Agada zeigt sein Ausspruch: „Der Midrasch wiegt den Talmud auf" (8a), d. h. durch das Studium des Midrasch genüge man der Pflicht des Talmudstudiums. Die späteren Gelehrten stützten sich vor allem auf die Halacha und suchten aus jedem Brauch den halachischen Kern herauszuschälen. Deshalb wurde „ha-Manhig" nicht viel beachtet.

Einfluß des „ha-Manhig"

Zacuto, Juchassin ha-Schalem; *Conforte*, Kore ha-Dorot 19, 20; *Azulai*, s. v.; *Or ha-Chajim* 197; *Toledano*, Einleitung zum Kommentar zu M. Kal. Rabbati; *Gall. Jud.* 283; *Neubauer-Renan* 521, 744; *Cassel*, Zunz-Jubelschrift 122–137; *Reifman*, Mag. W. J. V, 60–67; *ZHB* 1903, 21f.

F. S. Bi.

ABRAHAM BEN NATHAN HA-LEVI AUS KRAKAU, Mitglied des polnischen Reichsjudentags und Gemeindevorsteher in Krakau im 17. Jht., geb. um 1620. A. war der Schwiegersohn von Josua Charif aus Krakau (s. d.), dem Verfasser von „Maginne Schelomo"; seine Unterschrift befindet sich auf der Approbation der Vierländersynode zu Jaroslau (1684) zum Werke „En Jakob", sowie auf einer von derselben Synode ausgestellten Besitzurkunde von 1687. Er starb vor 1698.

Dembitzer, Kelilat Jofi II, 72; *S. Buber*, Ansche Schem, § 18; *Luchot Sikkaron*, S. 98, Anm.

W. H. H.

ABRAHAM NIGER s. Abraham Schwarz.

ABRAHAM (CHAJIM ABRAHAM) AUS NIKOLAJEW, chassidischer Zaddik, Schwiegersohn des R. Meir von Przemyślany gest. 1871. A. verwandte den größten Teil seines Vermögens für wohltätige Zwecke, besonders für solche in Palästina. Ein Teil seiner Gespräche wird im Werke „Esser Attarot" (Piotrków 1910) angeführt.

K. S. A. H.

ABRAHAM AUS NIORT (נושטריש, נייראטש oder נירראטש), Kommentator des Talmud. lebte in der ersten Hälfte des 14. Jhts. in Niort (Departement Deux-Sèvres in Frankreich). Sein Geburtsort wird von Gross mit Niort = lat. Niortium oder Nyrax identifiziert, während Neubauer ihn mit Castres gleichsetzte. Isaak de Lattes erwähnt A. rühmend in seinem „Schaare Zijon" (Mag. W. J. IV, hebr. Abt., S. 76; ed. Buber, S. 47) und bezeichnet ihn als Verfasser zahlreicher rabbinischer Schriften.

Gall. Jud. 392 f., 618.

F.

ABRAHAM, NISSAN, jidd. Schriftsteller, lebte Mitte des 19. Jhts. in Rußland und verfaßte eine Schrift u. d. T.: „Der Spiegel vun jid. Maamad bei itztiger zajt" (1867).

Reisen, Lexikon 1914.

I. Sch.

ABRAHAM BEN NISSIM CHAJJUN s. Chajjun, Abraham b. Nissim.

ABRAHAM AUS ORLÉANS s. Abraham b. Josef aus Orléans.

ABRAHAM AUS OSTROG, chassid. Zaddik. Er gehörte zur Dynastie des Rab Jebi. Er war ein Schüler des Maggids von Meshiritschi R. Dob Bär und genoß unter den Chassidim großes Ansehen.

K. S. A. H.

ABRAHAM PEREYRA s. Pereyra, Abraham b. Israel.

ABRAHAM, PHILIPP (1803–1890), englisch-jüdischer Schriftsteller, verfaßte folgende Werke: „The Autobiography of a Jewish Gentleman" 1860; „Autumn Gatherings" 1866; „ha-Nistarot weha-Niglot"; „Curiosities of Judaism: Facts, Opinions, Anecdotes and Remarks Relative to the Hebrew Nation" 1879.

W.

ABRAHAM PIMENTEL HA-KOHEN s. Pimentel, Abraham ha-Kohen.

ABRAHAM, PINECHAS, Großkaufmann in Jamaica im 19. Jht. Er war einer der größten Landbesitzer in Jamaica und trug in hervorragender Weise zum Aufschwung der Kolonialwirtschaft in Westindien bei. A. bekleidete eine Reihe von Ämtern in seiner Heimat; er war Friedensrichter und Kapitän der Miliz. Er starb 1887.

Jew. Chron. 25. Febr. 1887; *JE* I. W.

ABRAHAM PINSO s. Pinso, Abraham.

ABRAHAM PODOLSKER, chassidischer Zaddik zur Zeit des Baal-Schem und Gemeindevorsteher in Bjelaja-Zerkow. R. Usiel Meisels zitiert in seinem Werke „Tiferet Usiel" einige Aussprüche A.s.

Walden I, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM PROCHOWNIK, legendäre Gestalt aus der Frühgeschichte Polens. Die Sage erzählt, daß die Polanen (ein alter polnischer Stamm) nach dem Tode ihres Königs Popiel in Ermangelung eines erbberechtigten Thronfolgers einen Nachfolger zu wählen beschlossen. Das Volk versammelte sich in der Residenzstadt Kruschwitz; da aber niemand die erforderliche Stimmenmehrheit erzielen konnte, kam man überein, denjenigen zum König auszurufen, der am folgenden Tage als erster früh am Morgen am Stadttore Einlaß begehren würde. Es erschien ein Jude Abraham, genannt Prochownik (der Pulvermacher), und wurde zum König ausgerufen. A. weigerte sich jedoch, die Krone anzunehmen, und bat um zwei Tage Bedenkzeit. Als die Frist vorüber war und A. die feste Stadtburg Popiels, wo er sich eingeschlossen hatte, nicht verließ, stürmten die Polanen, unter der Führung eines Sohnes des Landmanns Piast, auf ihn ein und drohten ihm, Gewalt anzuwenden, falls er seinen Beschluß nicht mitteilte. A. wies sodann auf den Piastensohn als den Würdigsten hin und riet, ihn an seiner Statt zum König zu wählen. Diese Legende, die unter den polnischen Juden verbreitet war, ist wohl auf Grund der tatsächlichen, für einen Augenblick erfolgten Kandidatur eines polnischen Edelmanns namens Abraham Zbąski entstanden, der nach dem Tode Sigismund Augusts, des letzten Jagellonen, im J. 1572 als König vorgeschlagen wurde; in etwa dieselbe Zeit (die 80-er Jahre des 16. Jhts.) fällt übrigens nach einer Überlieferung die Wahl Saul Wahls (s. d.) zum König von Polen. Nach M. Gumplowicz (Początki religji żydowskiej w Polsce 22–23), ist die Überlieferung über den angeblichen Königskandidaten A. mit den in Polen gefundenen hebräischen Brakteaten (Hohlmünzen), auf denen der Name Abraham vorkommt, in Zusammenhang zu bringen. Gumplowicz vermutet in diesem A. einen Chasarenkönig, der in Polen geherrscht haben soll. — A. gilt als Stammvater der Familien Pulvermacher und Prochownik.

Orgelbrand, Encyklopedja Powszechna I; *A. Kronthal,* Jüdische Königssagen, Jüdische Familienforschung, Berlin, Juni 1926, Heft 6.

W.

ABRAHAM DER PROSELYT I. (um 1170), deutet eine im Talm. (Kid. 70b), enthaltene abfällige Äußerung gegen die Proselyten als eine besondere Anerkennung derselben (Tossaf., ibid. 71a). Proselyten würden deshalb „eine Plage für Israel" genannt, weil sie viel strenger in der Befolgung der Gebote wären, und Gott dadurch auf die Sündhaftigkeit der Juden gleichsam erst aufmerksam gemacht werde. A. wird auch von Elieser b. Joel ha-Levi (deutscher Talmudist des 12. und 13. Jhts., gen. ראבי"ה), § 549 erwähnt und im „alten Nizzachon" 34, 53 genannt.

Zunz, ZG 48, 85.

F.

ABRAHAM DER PROSELYT II., aus Frankreich, Prior aller Barfüßermönche, ein Ordensgeneral hoher Abkunft, erlitt als überzeugungstreuer Jude den Feuertod.

Ben Chananja IV, 205; *MGWJ* 1873, 513; *Aronius,* Regesten 312, Nr. 740; *Salfeld,* Martyr. 22, 149.

F.

ABRAHAM DER PROSELYT III., hat sich an Heiligenbildern vergriffen und wurde deshalb

am 21. November 1364 in Augsburg verbrannt. Mose b. Jakob und Mordechai b. Hillel beklagen A.s Opfertod in elegischen Liedern. Mordechais Selicha ist in MGWJ 1877, 165 abgedruckt.

Zunz, LG 350; *REJ* IV, 13; *MGWJ* 1877, 160; *Aronius*, Regesten 288, Nr. 697; *Salfeld*, Martyr. 149; *Davidson*, Ozar, Nr. 3263.

F.

ABRAHAM DER PROSELYT IV., aus Cordova, Verfasser einer apologetischen Schrift צריח בית־אל, die die Wahrheit der Tora gegenüber falschen Glaubensmeinungen beweisen will; sie wurde von Mordechai Luzzatto aus dem Spanischen ins Hebräische übertragen.

Steinschneider, Cat. d. Michael'schen Bibliothek, Ms., Nr. 733; *idem*, HB IV, 48; *Benjacob* 514, Nr. 228.

F.

ABRAHAM DER PROSELYT, MÖNCH VON SINAI, lebte in dem Franziskanerkloster auf der Sinai-Halbinsel am Anfange des 7. Jhts. Als Scharbazar, der Feldherr Chosroes' II. von Persien, im Kriege mit Byzanz Jerusalem eingenommen hatte, überfluteten die Perser, von Juden unterstützt, die Sinai-Halbinsel und zerstörten mehrere Klöster und Kirchen. Einer der Mönche verließ 614 sein Kloster am Sinai und begab sich über Noara nach Tiberias. Dort erzählte er, daß er im Traume Christus und die Heiligen, in dunklen Nebel gehüllt, hernach aber Mose, die Propheten und das gesamte Volk Israel im Himmelsglanze gesehen habe. Deswegen nahm er das Judentum an und heiratete eine Jüdin. Er wurde Verteidiger des Judentums und Vorkämpfer für den jüdischen Glauben.

Antiochi Homilia 84, Maxima Bibliotheca Patrum, ed. Lugd., XII, 265; *Graetz* V, 26, 357.

J. N. S.

ABRAHAM BEN RAFAEL CHALFON s. Chalfon, Abraham b. Rafael.

ABRAHAM BEN RAFAEL DI LONZANO s. Lonzano, Abraham b. Rafael.

ABRAHAM BEN RAFAEL MELDOLA s. Meldola, Abraham b. Rafael.

ABRAHAM AUS RAGOLA s. Abraham b. Salomo Salman.

ABRAHAM REUBEN s. Hoschke, Reuben.

ABRAHAM BEN REUBEN (ABU ZAGLO) AZULAI s. Azulai, Abraham b. Reuben (Abu Zaglo).

ABRAHAM BEN REUBEN AUS KORFU s. Schamu, Abraham b. Reuben.

ABRAHAM AUS REUSSEN (רייסן = Ostgalizien), Talmudgelehrter, lebte in der ersten Hälfte des 15. Jhts. in Augsburg und Breslau. Von hervorragenden rabbinischen Zeitgenossen, Jakob Weil und Isserlein, wird er als ein Mann von glänzender Begabung aber leichten Sitten geschildert. Er reiste umher und vollzog Ehescheidungen und Eheschließungen, ohne die Autorisation dafür zu besitzen. Diese Akte wurden von den genannten Rabbinern für ungültig erklärt.

Brann, Gesch. d. Jud. in Schlesien III, 1901, Anhang, S. XLV; *Schipper*, Di Kulturgeschichte fun di Jiden in Pojln 1926, S. 188.

W.

ABRAHAM BEN RIKAT (אברהם בן ריקאט), Massoret, lebte in Palästina im 1. Viertel des 9. Jhts. A. steht an erster Stelle in der Liste der alten Massoreten, die ein aus karäischem Besitz stammendes Petersburger Ms. (Kodex Tschufut-Kale) enthält. Die betreffende Liste zählt in hebr. Sprache insgesamt fünfzehn palästinensische Massoreten auf, die sich nach der Auffassung J. Manns auf sechs Generationen verteilen (ca. 775–925). A.s Vater Rikat (nach einer Glosse im Ms. = יקר), der ebenfalls Massoret war, gehörte der ersten Generation an; A. und weitere acht Gelehrte, darunter Ascher (b. Nechemja?) der Ältere, Stammvater des bekannten Massoreten Aaron b. Mose b. Ascher d. J., der zweiten Generation. Außer der seit längerer Zeit bekannten hebr. Liste im Petersburger Ms. (Liste A), die von Harkavy und Strack veröffentlicht wurde (s. Baer-Strack, Dikduke ha-Teamim, 1879, S. 78f.), kennen wir jetzt eine arabisch geschriebene Liste (Liste B), die sich in einem Genisa-Fragment (Ms. BM Or. 5554 A, fol. 29, der Anfang auch in Ms. Bodl. 2862, fol. 59) findet und nahezu den gleichen Wortlaut hat wie Liste A. Auch in der arab. Liste steht A. an erster Stelle. Endlich kommt A. noch in einer arab. Massoreten-Liste eines zweiten Kodex Tschufut-Kale (Nr. 14) vor (Liste C), die zehn Namen von Massoreten der ersten und zweiten Generation enthält, darunter zwei Namen, die sich in dieser Form in den Listen A und B nicht finden, jedoch von Mann mit anderslautenden Namen jener beiden Listen identifiziert werden. In Liste C steht A. an vierter Stelle.

Merx, Abhandl. d. 5. Orientalistenkongr. II, 1. Teil 188ff.; *Eppenstein*, Beiträge z. Gesch. u. Liter. im gaon. Zeitalter 49; *J. Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. (1922) II, 43ff.

E. M. Z.

ABRAHAM HA-ROFE (der Arzt), in handschriftlich erhaltenen karäischen Sammelwerken (Mss. Berlin 198 A und B; BM 728; Bodl. 2378; Cod. Aegypt.) finden sich 10 verschiedene liturgische Gedichte, die das Akrostichon אברהם הרופא oder אברהם הרופא קראי aufweisen. Es handelt sich vermutlich um verschiedene Autoren, da es viele karäische Ärzte namens Abraham gibt, die

literarisch tätig waren. Der Verfasser eines dieser Gedichte (Lik. Kad. 125) wird von Firkowitsch mit dem Vater des Dichters Mose Dari (12.–13. Jht.) identifiziert, der seine Dichtungen zuweilen mit dem Akrostichon משה בן אברהם רופא zeichnet. Da jedoch andere Gedichte Daris das Signum משה רופא tragen, ist es klar, daß Mose Dari sich selbst als „Rofe" bezeichnet. Ein Karäer Abraham Rofe war ein Zeitgenosse des Daniel Firuz um 1690. Außerdem sind noch folgende karäische Ärzte namens Abraham bekannt: 1. Abraham b. Jefet (s. d.); 2. Abraham b. Josef b. Michael, ein Zeitgenosse des Abraham Bali (s. d.); 3. Abraham b. Jakob Bali; 4. Abraham b. Joschijahu aus Troki (s. d.); 5. Abraham ha-Mitrappe b. Mose b. Daniel Firuz; 6. Abraham b. Schalom, gest. in Tschufut-Kale 1756 und 7. Abraham b. Mose ha-Levi aus Jerusalem im 19. Jht.

Gottlober, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 149; *Steinschneider*, HÜ 322, Note 421; *idem*, Jüd. Ärzte 78; *L. Ginzberg*, JE I, 122, s. v. Abraham b. Jefet; *Poznanski*, Nachgelass. Hss.

M.

ABRAHAM ROSANES s. Rosanes, Abraham I.

ABRAHAM SABA s. Saba, Abraham.

ABRAHAM BEN SABBATAI HA-KOHEN aus Candia, (1670–1729), Arzt, philosophischer Schriftsteller und hebräischer Dichter, lebte auf der Insel Zakynthos (Zante). A. studierte Medizin und Philosophie an der Universität Padua, beschäftigte sich dort aber auch mit talmudischen und biblischen Studien. Anläßlich seiner Promotion zeichneten ihn die Rabbiner und Talmudgelehrten Paduas durch Glückwunschgedichte aus, in denen sie seinen frommen Lebenswandel und seinen Eifer im Torastudium priesen. A. war auch Schüler des Rabbiners und Arztes Chiskija Manoach Provençal in Ancona. A. verfaßte folgende Werke: 1. Kehunnat Abraham, eine versifizierte Bearbeitung des Psalters. Am Ende eines jeden der fünf Bücher befindet sich eine Inhaltsangabe der Psalmenanfänge u. d. T. „Minchat Bikkurim", und die „Intention" eines jeden Psalms u. d. T. „Pirche Kehunna". 2. Der zweite Teil der genannten Schrift enthält u. d. T. „Bene Ketura" eine Darstellung der „Pirke Schira" in Gedichtform. Beide Schriften erschienen mit dem Bilde des Verfassers, Venedig 1719. Auszüge aus dem ersten Teile wurden in den Zeitschriften „ha-Meassef" III, 1f. und „Bikkure ha-Ittim" V, 83f. abgedruckt. 3. Homilien zum Pentateuch, Venedig 1700 (Ghirondi).

Or ha-Chajim, Nr. 230; *Ghirondi*, TGJ 32, Nr. 76; *Franz Delitzsch*, Zur Gesch. d. jüd. Poesie 74; *Benjacob* 236, Nr. 39.

J. N. S.

ABRAHAM BEN SABBATAI HA-LEVI HOROWITZ s. Horowitz, Abraham b. Sabbatai ha-Levi.

ABRAHAM BEN SAHALAN, Talmudgelehrter des 11. Jhts., Dajjan der babyl. Gemeinde in Fostat (Alt-Kairo) in Ägypten. A. starb vor 1032. Schon sein Vater war hochgeachtet und wird in einem Genisa-Fragment „Mumche" (anerkannter Gelehrter) genannt. A. korrespondierte viel mit Hai Gaon und mit R. Salomo b. Jehuda, dem Gaon von Palästina, und ward von beiden sehr geschätzt. Die babyl. Akademie verlieh ihm den Ehrentitel „Alluf" und „Rosch ha-Seder" (Oberhaupt des Lehrhauses), die Hochschule in Palästina den eines „Chaber" (Gelehrten); nannte ihn auch „Bechir ha-Jeschiba" (Erlesenster des Lehrhauses). A. hatte zwei Söhne, Sahalan, der sein Amtsnachfolger wurde, und Nechemja, Kantor und liturgischer Dichter.

J. Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs I, 40, 90, 91, 96f., 118f., 129f., 145; II, 65, 97f., 351; *idem*, Hebr. Un. Coll. Annual III (1926), 269f.; *idem*, JQR, NS VII, 478; XI, 452.

J. N. S. J. M.

ABRAHAM (IBN SAAD) BEN SAHL AL-TUSTARI s. Al-Tustari (Familie).

ABRAHAM BEN SALOMO, Verfasser eines Werkes halachischen Inhalts, das nicht erhalten ist. Er wird im „Schibbole ha-Leket" des R. Zidkijahu b. Abraham und im „Mordechai" zitiert; daraus geht hervor, daß A. nicht später als im 13. Jht. gelebt haben kann. Unbekannt ist sein Heimatland. Vielleicht wohnte er in Italien.

Conforte, Kore ha-Dorot 18b; *Buber*, Einl. zum Schibbole ha-Leket 8; *Or ha-Chajim* 237.

E. U. C.

ABRAHAM BEN SALOMO AKRA s. Akra, Abraham b. Don Salomo.

ABRAHAM BEN SALOMO CHAJIM, mit dem Beinamen „Chaber tob" (der gute Gelehrte), Toraschreiber und Korrektor im 18. Jht. Er verließ bereits in seiner Jugend Mantua, wo er erzogen worden war, und kam nach Venedig; von dort ging er nach Livorno. A. war der Schwiegervater des Druckers Jedidja b. Isaak Gabbai in Livorno. Er verfaßte „Seder Birkat ha-Nehenin" (Venedig 1638), das über die Segenssprüche handelt.

Or ha-Chajim, Nr. 241; *Benjacob* 410, Nr. 67; *Fürst*, Bibl. Jud. II, 302.

F. M. E. J.

ABRAHAM BEN SALOMO JARCHI s. Jarchi, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM BEN SALOMO BEN MUSSA, Talmudist und Kabbalist, lebte im 18. Jht.

in Tetuan, Salé (Marokko) und Tunis. Er verfaßte Novellen zum Talmud, einen Kommentar zur Pessach-Haggada und einen Superkommentar zum Tora-Kommentar Raschis (alles handschr.). A. erlernte gemeinsam mit R. Jakob b. Maragi (?) die Kabbala und verfaßte mit ihm zusammen Glossen zu „Ozerot Chajim" von Chajim Vital (Livorno 1854). A. verfaßte auch Klagelieder und liturg. Gedichte. Seine Novellen zum Traktat Joma werden im „Siach Jizchak" des R. Isaak Nuñes-Vais (Livorno 1766) zitiert.

Azulai, s. v.; *Toledano*, Ner ha-Maarab 159; *ha-Lebanon*, 3. Jahrg., Nr. 11; *Fünn*, Kenesset, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM, SALOMO AUS SAINT MAXIMIN, Arzt im 15. Jht. in der Provence. Caesar von Nostradamus, der ihn in seinem Werke „Histoire et Chronologie de Provence" (Lyon 1624) als Philosophen und Arzt rühmt, berichtet, A. habe beim Fürsten von Anjou, René so hoch im Ansehen gestanden, daß er von allen den Juden auferlegten Steuern befreit war. René ließ sich von A. und anderen jüdischen Ärzten dazu bestimmen, die traurige Lage der Juden in der Provence zu bessern. Manche vermuten, daß A. ein Mitglied der bekannten Familie Abigdor gewesen und mit Abraham Abigdor identisch sei, der auf einer Marseiller Ärzteliste des 14. und 15. Jhts. figuriert (REJ VII, 294).

Gross, MGWJ XXIV, 410; *Depping*, Les Juifs dans le moyen âge 1839, 335; *Nübling*, Judengemeinden des Mittelalters 85.

F. K. O. W.

ABRAHAM BEN SALOMO SALMAN aus Eiragola (Litauen), Bruder des Elijahu Gaon von Wilna. A. war Prediger in Schklow und verfaßte das Werk „Maalot ha-Tora", eine Anthologie der talmudischen Aussprüche über die Vorzüge des Torastudiums; es wurde zum ersten Male um 1830, wahrscheinlich in Kopys, gedruckt, und darauf dreimal in Königsberg 1851, 1853 und 1858. Handschriftlich sind noch ein Kommentar zur Pessach- Hag gada sowie andere Werke von A. vorhanden.

Benjacob 58, Nr. 351; *Walden* I, 15; *Jazkan*, Toledot ha-Gaon R. Elijahu mi-Wilna.

M.

ABRAHAM BEN SALOMO AUS TORRUTIEL, Verfasser einer Chronik, lebte Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts. Im Jahre 1482 in Spanien geboren, wanderte er infolge des Vertreibungsediktes von 1492 mit seinem siebzigjährigen Vater, einem Schüler des R. Isaak Canpanton, nach Fez aus und verfaßte dort im J. 1510 seine noch (vielleicht nicht vollständig) erhaltene, hebräisch geschriebene Chronik. Wie er in der Einleitung schreibt, war es seine Absicht, mit seiner Schrift das „Sefer ha-Kabbala" des Abraham b. David fortzusetzen. A. bringt daher im ersten Teil seines Buches Ergänzungen zu dem genannten Werk. Im zweiten Teil setzt er die jüdische Gelehrtengeschichte bis auf seine Zeit fort. Den dritten Teil bildet eine Chronik der spanischen Könige und die Geschichte der Vertreibung der Juden aus Spanien. In der Einleitung spricht er auch von der Absicht, das Buch unter Benutzung der Chronik des Abraham Zacuto bis zum J. 1525 fortzusetzen und eine Schilderung der messianischen Zeit zu geben. Dieser Satz steht aber in Widerspruch zu dem Inhalt und ist daher entweder als späterer Zusatz des Verfassers oder als Interpolation von fremder Hand zu betrachten. Man hat bisher aus dieser Angabe und anderen Indizien geschlossen, daß A. seine Chronik unter Benutzung der Schriften des Abraham Zacuto und Josef b. Zaddik aus Arévalo zusammengestellt habe. Eine nähere Analyse der drei Werke ergibt aber, daß sie alle drei ein und dasselbe hebräische Geschichtsbuch verarbeitet haben, das aus einer Chronologie der jüdischen Gelehrten und einem sehr dürftigen Auszug aus einer bekannten spanischen Weltchronik bestand. Alle drei Bearbeitungen sind für die Rekonstruktion des älteren Textes unentbehrlich. Auch teilt A. eigene Traditionen mit, die sich bei den beiden anderen Schriftstellern nicht finden. Besonders wertvoll sind seine Mitteilungen über die Schicksale der spanischen Exulanten, die er als Zeitgenosse und Augenzeuge schildert.

Med. Jew. Chron. I, 101f.; *Is. Loeb*, Josef haccohen et les chroniqueurs juifs 1888; *Harkavy* in Graetz-Rabinowitz VI; *Steinschneider*, GLJ, § 104; *Baer*, Untersuchungen über Quellen u. Komposition des Schebet Jehuda 1923, S. 26f.; *JE* I.

W. F. B.

ABRAHAM BEN SALOMO TREVES ZAREFATI s. Treves, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM BEN SALOMO AUS ZAMORA (Spanien), eschatologischer Schriftsteller, lebte wahrscheinlich im 13. Jht. Eine Abhandlung von ihm über die Vergeltung ist als Manuskript in der Münchner Staatsbibliothek (Cod. 47^7 d) erhalten. Nach Zunz soll eines der Werke Abraham b. Chijas ihm gewidmet sein. Ein Kopist namens Abraham b. Salomo, der vielleicht mit A. identisch ist, schrieb 1299 eine Machsor-Handschrift (Cod. Saraval 8, jetzt in Breslau).

Cat. Bodl. 2270, 2354; *Steinschneider*, Jüdische Literatur; *idem*, HB IV, 109; *idem*, Cat. Leiden 162; *idem*, Cat. Münch. 32; *Zunz*, ZG 568 (zu S. 208); *idem*, Anhang zum Leipziger Katalog 323.

M.

ABRAHAM, SALOMON, P. (ca. 1763 bis 1793), Wiener Steinschneider, meist verwechselt mit Jacob Abraham in Berlin (s. d.), zu dem keine Beziehungen nachweisbar sind; Sohn des Petschierstechers Philipp A. aus dem Braunschweigischen, geboren etwa 1763, gestorben 1793. Die kunsthistorischen Sammlungen in Wien besitzen eine Onyxkamee mit dem Brustbilde der Maria Theresia im Witwenschleier, sign. P. Abraham, die aus dem Jahre 1776, also wohl vom Vater stammt; vom Sohne ebenda eine Chalcedon-Kamee mit dem lorbeerbekränzten Kopf Kaiser Leopolds II., sign. Salomon P. Abraham (zw. 1790–1792) und eine Karneolkamee, wieder auf Maria Theresia, unsigniert; doch läßt die Rückseitenwidmung auf einen jüdischen Steinschneider, und die Arbeit auf die gleiche Hand schließen.

Forrer, Bd. VII, S. 5; *Fr. Eichler* im Archiv f. Medaillen- und Plakettenkunde, 1925-26.

O.-S. C. T. H.

ABRAHAM SAMUEL, Rabbiner in Istib, war ein Schüler des Abraham Motal und des Jehuda b. Jakob Ibn Nachmias in Saloniki, gleichzeitig mit Jakob Daniel (einem Verwandten David Confortes). Er wird als Denker, Prediger und Dichter gerühmt und soll eine große Gedichtsammlung verfaßt haben. A. wird mit einem Abraham Samuel identifiziert, von dem erschienen sind: 1. Schirat Dodi, der Inhalt des Mischna-Traktats Sabbat in metrischen Versen, mit einem kurzen, hauptsächlich Worterklärungen bietenden Kommentar, herausgegeben von Nissim David b. Mose ha-Kohen, Venedig 1719. Der Herausgeber hat die Dichtung einem umfangreichen Werke des Verf. entnommen, der kinderlos gestorben war, und dessen Namen darum in dem kleinen Büchlein fortleben sollte, da die Mittel zur Herausgabe des ganzen, drei Teile (Ohel Abraham, Ohel ha-Edut und Ohel Moed) umfassenden Werkes nicht vorhanden waren. 2. Pismon, beginnend: „Erez wa-Rom be-hibbaream" zuerst in Nr. 1., fol. 20a erschienen, dann oft gedruckt.

Der Verf. wird nun allerdings auf dem Titelblatt von Nr. 1 Abraham Samuel genannt, aber er selbst zeichnet im Akrost. immer nur Abraham, weshalb seine Identität mit unserem A. fraglich bleibt (s. auch Abraham Samuel aus Sofia).

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Berlin, p. 52b; *Cat. Bodl.*, Col. 708, Nr. 4308; *Or ha-Chajim* 254; *Davidson*, Ozar 348, Nr. 7684; *Benjacob* 582, Nr. 658 (irrtümlich שירת דוד).

B.

ABRAHAM BEN SAMUEL (12. Jht.), spanischer Arzt, lebte Ende des 11. und in der ersten Hälfte des 12. Jhts. in Barcelona. Als Arzt und Kenner der medizinischen Wissenschaft erfreute er sich großer Wertschätzung, vor allem beim Grafen Bérenger. A. war ein Zeitgenosse des berühmten Mathematikers, Astronomen und Philosophen Abraham Hebraeus (Abraham b. Chija ha-Nassi).

JE I, 118.

F. K. O. W.

ABRAHAM BEN SAMUEL ALKALAI s. Alkalai, Abraham b. Samuel.

ABRAHAM SAMUEL BENJAMIN SOFER s. Sofer, Abraham Samuel Benjamin.

ABRAHAM BEN SAMUEL HE-CHASSID aus Speyer (1130), Rabbiner und liturgischer Dichter, war der Bruder des R. Jehuda he-Chassid, Verwandter und Lehrer von Jehuda b. Kalonymos b. Meir (Verfasser des handschriftlichen יחוסי תנאים ואמוראים), der später zusammen mit R. Schemarja b. Mordechai u. a. das Rabbinatskollegium von Speyer bildete. Diese drei werden oft als „die Weisen von Speyer" bei wichtigen Entscheidungen zusammen genannt (Or Sarua zu Ab. Sar. 50b, Nr. 183; 78b, Nr. 298; „kurzer" Or Sarua in der Talmudausgabe Wilna 1889 in den Anmerkungen zu Jeb. 49a, Nr. 20; Rokeach. Nr. 250, 257, 381, 468; Assuppot Ms. 44d; Amarkel, Wien 1864, 35b; idem, Berlin 1904, IX). A. korrespondierte mit Elieser b. Nathan aus Mainz (ראב"ן 13b, Nr. 24–25; 61a, Nr. 327), wobei A. gegen R. Abraham b. Nathan ha-Jarchi aus Lunel den Vorwurf erhebt: „Du willst etwas Niedagewesenes gestatten". R. Abraham b. Nathan ha-Jarchi bezeichnet unseren A. als „die Sonne des verwaisten Zeitalters". Entscheidungen und Erläuterungen von A. werden angeführt bei: Amarkel I, 26a, 27a; Amarkel II, s. v; Hag. Maimon. Hil. Hagala Schluß von Hil. Chamez u-Mazza), Ascher b. Jakob ha-Levi aus Osnabrück in seinem handschriftlichen Kommentar zum Gebetbuch (Cod. Kaufmann-Budapest, Nr. 399), S. 115c. A.s Antwort an einen getauften Juden bringt das alte Nizzachon S. 56 (Zunz, ZG 85). A. verfaßte vier Klagelieder, in denen er die Leiden während der beiden ersten Kreuzzüge 1096 und 1147 sowie die Verwüstungen in den Synagogen schildert und die Hoffnung auf göttliche Vergeltung ausdrückt. Von A.s sieben Selichot hat Zunz, SP 253 eine (Chatanu) ins Deutsche übertragen. Michael und Zunz, SP 252 behaupten, daß Isaak b. Mose aus Wien A. noch gekannt habe. Der Hinweis auf Mordechai, Ber. Nr. 18 trifft nicht zu, weil dort, wie aus Or Sarua I, 22a, Nr. 11 ersichtlich ist, nicht von unserem A., sondern von Abraham b. Mose ha-Gadol in Regensburg die Rede ist. Zunz,

LG 284 vermutet, daß A. es sei, dessen Heimgang R. Simcha b. Samuel aus Speyer in seinem Schreiben an Isaak b. Mose (Or Sarua I, 224b, Nr. 760) betrauert. Mit Recht wendet Gross, MGWJ 1885, 558 dagegen ein, daß A. bereits vor 1170 ein angesehener Gesetzeslehrer war und Simchas Schreiben kaum vor 1218 anzusetzen sei.

Or ha-Chajim, Nr. 248; *Zunz*, LG 283; *idem*, SP 252; *Wiener*, MGWJ 1863, 165; *Gross*, ibid. 1885,557; *Epstein*, ibid. 1895, 452; *Gross*, Mag. W. J. X, 66; *Albeck*, Einleit. zum ראב"ן 1904, S. XII; *Freimann*, Amarkel (Festschrift Hoffmann) 1914, 425; *Davidson*, Ozar, Nr. 289, 3146, 4757, 5141, 5451, 5905, 8249, 8524, 8608.

F.

ABRAHAM BEN SAMUEL GEDILIA s. Gedilia, Abraham b. Samuel.

ABRAHAM SAMUEL BEN IMMANUEL CHAI RICCHI s. Ricchi, Immanuel Chai.

ABRAHAM BEN SAMUEL HA-LEVI BEN CHISDAI s. Chisdai, Abraham b. Samuel ha-Levi.

ABRAHAM BEN SAMUEL AUS DER PICARDIE (auch Abraham Pikarti genannt), lebte um die Mitte des 16. Jhts. in Rückingen, wo er 1579 in jidd. Sprache eine Paraphrase des Buches Hiob in Prosa schrieb (Cod. München, W. 306), vermutlich im Anschluß an eine ältere Hiobübersetzung aus der Wende des 15. und 16. Jhts. A. ist auch als Kopist des Leipziger Exemplars von Lipmann Mülhausens „Nizzachon" bekannt.

Staerk-Leitzmann, Jüd.-deutsche Bibelübersetzungen 1923, S. 280ff.

I. Sch.

ABRAHAM BEN SAMUEL HA-SCHOFET I. (LABANOWSKI), führender Karäer in der zweiten Hälfte des 17. Jhts. Er bekleidete in den Jahren 1673–1692 das Amt eines Richters der Karäergemeinde in Troki, das im Geschlecht der Labanowski erblich geworden war. Der karäische Geschichtschreiber Sultanski schildert ihn in seiner Schrift „Secher Zaddikim" als einen weisen und gelehrten Mann, der die Gunst des Königs Johann III. Sobieski besaß und von ihm zum Oberhaupt sämtlicher Karäer in Litauen eingesetzt wurde. Nach einer karäischen Urkunde soll A. auf die Anregung des Königs einige karäische Familien bewogen haben, sich in Kukizow (Krasnoi-Ostrog), einem Städtchen in der Nähe Lembergs, das im Privatbesitz der Sobieskis war, niederzulassen. Die Ansiedler erhielten je 100 polnische Gulden aus der Staatskasse, auch wurden ihnen besondere Privilegien gewährt. A. selbst siedelte im J. 1692 nach Kukizow über. In die Zeit seiner Amtstätigkeit in Troki fallen schwierige Verhandlungen der dortigen Gemeinde mit dem litauischen Waad hinsichtlich der Höhe der Kopfsteuer, die von den Karäern an den Waad abzuführen war. A. nahm mehrmals an den Tagungen des Waads teil und war bemüht, Erleichterungen für seine Gemeinde durchzusetzen. Das Richteramt in Troki übernahm nach ihm sein Sohn Samuel (s. Troki).

S. Luzki, Orach Zaddikim 22a; *Neubauer*, Aus d. Petersb. Bibl. 72, 139; *Fürst*, Kar. III, 85; *I. Lurie*, Kehillot Lita weha-Karaim, he-Abar I, 166f.; *M. Bałaban*, Karaici w Polsce, Nowe Życie, Warschau 1924, Juli, 166ff., September-Oktober 25f., November 197; *Poznański*, Nachgelass. Hss.

W.

ABRAHAM BEN SAMUEL HA-SCHOFET II., Enkel des Vorhergehenden, Richter der Karäergemeinde in Troki in der zweiten Hälfte des 18. Jhts. A. war ein Neffe und Schüler des karäischen Gelehrten Salomo b. Aaron, der ihm zu Ehren die grammatische Schrift „Rach wa-Tob" verfaßte und ihm 1738 ein Gedicht widmete. Später geriet A. in Konflikt mit seiner Gemeinde, die sich bereits gegen seinen Vater Samuel offen empört hatte, auch wurde er von rücksichtslosen Gläubigern hart bedrängt und mußte 1756 Troki verlassen. Charakteristisch für die guten Beziehungen, die damals zwischen den maßgebenden Führern der Rabbaniten und den Karäern in Litauen herrschten, sind die sehr anerkennenden Empfehlungsbriefe, die sowohl das Rabbinatsgericht in Wilna, an das sich A. um Schutz gewandt hatte, als die Rabbiner und Gemeindevorsteher in Brest-Litowsk und Luzk A. ausstellten und in denen er als ein Mann bezeichnet wurde, der sich um ganz Israel verdient gemacht habe und nunmehr seine Heimat wegen ungerechter Verfolgungen seitens seiner Glaubensgenossen verlassen mußte. Im J. 1779 war A.s Sohn Samuel in Troki als Richter der Karäergemeinde tätig.

Neubauer, Aus d. Petersb. Bibl. 73f., 139; *Fürst*, Kar. III, 95; *Poznański*, Nachgel. Hss. — Vgl. auch die sonstigen Literaturangaben unter Abraham b. Samuel ha-Schofet I.

W.

ABRAHAM SAMUEL AUS SOFIA, um die Mitte des 17. Jhts., verfaßte zusammen mit Michael b. Mose ha-Kohen ein Werkchen: „More Zedek" (Saloniki 1655), das einen Quellennachweis und Novellen zu Tur und Sch. Ar. Choschen Mischpat unter Berücksichtigung gedruckter und ungedruckter Responsensammlungen enthält. Michael identifizierte A. mit den gleichnamigen Verf. des „Schirat Dodi".

Cat. Bodl., Col. 708; *Or ha-Chajim*, Nr. 254; *Benjacob* 310, Nr. 812.

B.

ABRAHAM BEN SAMUEL ZACUTO s. Zacuto, Abraham b. Samuel.

ABRAHAM SCHAG s. Zwebner, Abraham.

ABRAHAM BEN SCHALOM BELAIS s. Belais, Abraham b. Schalom.

ABRAHAM SCHALOM BEN ISAAK (b. Jehuda b. Samuel) aus Katalonien, Religionsphilosoph und Übersetzer philosophischer Schriften ins Hebräische, lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jhts. (gest. 1492 ?). A. schrieb das religionsphilosophische Werk „Newe Schalom" (Konstantinopel 1539; Venedig 1574), das von den gründlichen Kenntnissen des Autors auf allen Gebieten des damaligen Wissens Zeugnis ablegt und insbesondere reich an Zitaten aus der griechischen und arabischen philosophischen Literatur ist. Es umfaßt dreizehn Abschnitte und behandelt neben theologischen und eschatologischen Fragen auch naturwissenschaftliche und mathematische Gegenstände. Der Grammatiker, Dichter und Übersetzer Mose b. Schem-Tob Ibn Chabib aus Lissabon schrieb eine Vorrede und ein Register zu diesem Buch. Eine andere Vorrede und eine Ergänzung zu Mose Ibn Chabibs Register schrieb der Herausgeber von A.s Werk, Mose Almosnino. Da A. bei aller Wertschätzung wissenschaftlicher Forschung in seinem Buche, das auch kabbalistischen Gedankengängen Raum gibt, einen streng talmudisch-traditionellen Standpunkt einnimmt, war sein Werk in rabbinischen Kreisen sehr angesehen. R. Löwe b. Bezalel aus Prag (der hohe R. Löw) zitiert es in seinen Schriften häufig mit großer Anerkennung. A. übersetzte die „Philosophia pauperum" von Albertus Magnus unter dem Titel „Kizzur ha-Pilossofija ha-Tibit" (Abriß der Naturphilosophie); ferner u. d. T. „Scheelot u-Teschubot" (Fragen und Antworten) eine Schrift des Heidelberger Professors Marsilius (ab Inghen, Ingenus) über einige Bücher des aristotelischen Organon. Die erstgenannte Übersetzung ist unediert (Ms. Hamburg 266). Zunz hielt irrtümlich Abraham Ibn Nachmias für den Übersetzer. A. zitiert die „Philosophia pauperum" auch in seinem „Newe Schalom" u. d. T. „Ozar ha-Anijim". Von den „Scheelot u-Teschubot" gab Ad. Jellinek nach einem Ms. aus dem Besitze S. Pinskers das Vorwort des Übersetzers nebst dem Register der Fragen u. d. T. „Marsilius ab Inghen" usw. (Leipzig 1859) heraus. In diesem Vorwort polemisiert A. gegen die Gegner profanwissenschaftlicher Studien und beruft sich auf das Beispiel Hai Gaons, der mit mohammedanischen Gelehrten disputierte und sie vermöge seiner logischen und philosophischen Kenntnisse besiegte. Der von Wolf dem A. zugeschriebene handschriftliche Kommentar zur Physik des Algasali (Ms. Paris 983[11]) ist in Wirklichkeit ein Kommentar zur Physik des Aristoteles und hat Schalom b. Josef Anabi zum Verfasser. Jehuda (Astruc) b. Samuel Schalom (um 1450), Verfasser eines Kommentars zu den Aphorismen des Hippokrates und Übersetzer der „Theorica Planetarum" Gerards von Sabionetta sowie der „Parva logicalia" des Petrus Hispanus war vielleicht der Großvater A.s. R. Abraham Schalom, ein Schüler Jakob Berabs, der im 16. Jht. in Saloniki lebte und von dort nach Safed auswanderte, war nach Michaels Vermutung ein Nachkomme A.s.

Pinsker, Lik. Kadm. II, 152; *Or ha-Chajim*, Nr. 142 und 235; *Steinschneider*, HÜ 124 (Note 117), 465, 469f.; *Walden* II, s. v. Newe Schalom; *Ghirondi-Neppi*, TGJ 23, Nr. 46; *Benjacob* 22, Nr. 455; 393, Nr. 48; 559, Nr. 127.

F. M. Z.

ABRAHAM BEN SCHALOM SCHACHNA AUS POHREBISCHTSCHE (1792–1816), chassidischer Zaddik. A. ist Enkel des R. Abraham ha-Malach. Einige seiner Gespräche wurden im Sammelwerke „Bet Jisrael" (1913) veröffentlicht. Nachfolger A.s war sein Bruder Israel aus Rushin (s. d.). A. starb am 17. Adar 5576 (1816).

Seder ha-Dorot mi-Talmide ha-Becht; Walden I, 82.

K. S. A. H.

ABRAHAM SCHAMSULI s. Schamsuli, Abraham.

ABRAHAM AUS SCHARGOROD (Szarygrod), Verfasser eines Berichtes über den Ursprung der Frankistenbewegung in Podolien: „Maasse Nora be-Podolia". Der Bericht ist 1769 von Jakob Emden aus dem Jiddischen ins Hebräische übertragen und in Altona herausgegeben worden. M. Balaban bezweifelt jedoch, ob A. aus Schargorod stammte, und spricht ferner die Vermutung aus, daß A. Begebenheiten, die sich in Lanckorona abspielten, irrtümlich oder vorsätzlich nach Schargorod verlegt habe. A. teilt unter anderem mit, daß Frank, nachdem die Disputation mit den Rabbinern zu keinem Resultate geführt hatte, die Eltern der Anwesenden aus den Gräbern heraufbeschwörte, damit sie befehlen, an Frank zu glauben.

Majer Balaban, Studien und Quellen zur Geschichte der frankistischen Bewegung in Polen, S.-A. aus Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznanski, Warschau 1927, 47 ff.

W.

ABRAHAM BEN SCHEM-TOB BIBAGO s. Bibago, Abraham b. Schem-Tob.

ABRAHAM BEN SCHERIRA (816–828), Gaon in Pumbedita, Nachfolger des Josef b.

Abba. Aus einer Notiz im Aruch (s. v. סח) scheint hervorzugehen, daß A. zur Mystik neigte. In seine Zeit fällt der erbitterte Wahlkampf zwischen den beiden Bewerbern um das Exilarchat, Daniel und David b. Jehuda. In diese Streitigkeiten griff auch das Lehrhaus von Pumbedita ein. Dies hatte zur Folge, daß A. (man weiß nicht auf wessen Betreiben) abgesetzt und der frühere Ab Bet-Din, Josef b. Chija, an seiner Stelle zum Gaon ernannt wurde. Später einigten sich jedoch die Anhänger A.s und Josef b. Chijas dahin, daß beide gleichberechtigt den Titel Gaon tragen sollten. Die Gemeinden, denen diese zwiespältige Regelung mißfiel, bekundeten bei einer Zusammenkunft in Bagdad ihre Unzufriedenheit, woraufhin Josef b. Chija der Gaonswürde vor versammeltem Volke entsagte und in seine frühere Stellung als Ab Bet-Din zurückkehrte.

Scherirabrief, Ausgabe B. Lewin; *Graetz*[3] V, 197f.

J. N. S.

ABRAHAM SCHMOJLOWICZ, Großpächter aus Turisk (Wolhynien), lebte Ende des 16. Jhts. Er wird von seinem Pachtherrn Sanguschko „der berühmte Herr A. Schmojlowicz" genannt. Als Pächter des Städtchens Koschar und der umliegenden Dörfer und Gehöfte erhielt A. die volle Gerichtsherrlichkeit über die Bauern. Seine Frau wird in den Pachturkunden „Rikla Odinna" genannt.

Regesty i Nadpisi I, 1899, Nr. 701, 702.

W.

ABRAHAM SCHOFET (BEN SAMUEL) s. Schofet, Abraham.

ABRAHAM IBN SCHOSCHAN s. Schoschan, Abraham Ibn.

ABRAHAM SCHRENZEL s. Rapoport, Abraham b. Isaak Kohen.

ABRAHAM SCHWARZ (NIGER), Ältester der jüdischen Gemeinde in Krakau, im 15. Jht., war vermutlich Sohn des Talmudgelehrten R. Anschel aus Schweidnitz. Er wurde nach seinem Großvater Abraham Schwarz benannt, der in den Krakauer städtischen Akten 1419 erwähnt wird. A. kommt in den Akten seit 1435 vor. Er wird als „der eldiste der Juden" im J. 1456 angeführt, der erste bis jetzt bekannte Judenälteste in Krakau.

Schipper, Di Kulturgeschichte fun di Jiden in Pojln, 1926, S. 189–190.

W.

ABRAHAM SEBONI s. Seboni, Abraham.

ABRAHAM HA-SEFARADI (אברהם הספרדי), liturgischer Dichter, lebte nach Zunz im 16. Jht. in Anta (Griechenland). Er verfaßte vier Gedichte für den Morgengottesdienst am Wochenfeste und eines für Schemini Azeret, ferner zwei Klagelieder über den Tod eines Jünglings und ein Klagelied zur Rezitation im Trauerhaus. A. ist möglicherweise der Autor jener vierzeiligen Gedichte, die an den sieben Tagen des Pessachfestes den einzelnen Abschnitten des 119. Psalms vorausgehen und alle mit Abraham gezeichnet sind. Diese Gedichte sind alle im karäischen Siddur II 73–80 (Wien) abgedruckt. Sowohl der Name als auch der Inhalt beweisen aber, daß A. nur Rabbanite gewesen sein kann. Die Annahme Neubauers, daß er mit Abraham Ibn Esra identisch sein könnte, ist nicht stichhaltig. Firkowitsch machte den Versuch, ihn ins 10. Jht. zurückzuverlegen und als karäischen Gelehrten zu bezeichnen. Er heißt bei ihm A. b. Simcha ha-Sefaradi (aus Sefarad = Kertsch in Südrußland). Die südrussische Herkunft A.s will Firkowitsch aus einem alten Verzeichnis auf Pergament, das er in Mingeles fand und das von A. selbst stammen soll, festgestellt haben. Zunz bezeichnet A. ausdrücklich als einen der vierzig antikaratischen Dichter, deren Liturgien man im karäischen Gottesdienst verwendete.

Zunz, Rit. 161; *idem*, LG 543; *Pinsker*, Lik. Kadm. II, 83; *Fürst*, Kar. II, 156; *Neubauer*, Aus d. Petersb. Bibl. 34–35; *Harkavy*, Alte jüdische Denkmäler aus d. Krim 39ff.; *Luzzatto*, Ozar Tob 1883, p. 27; *Poznanski*, Nachgelass. Hss; *Davidson*, Ozar 1032, 1660, 2962, 6079, 8385, 8685.

F.

ABRAHAM SENIOR s. Senior, Abraham.

ABRAHAM SIMCHA BEN NACHMAN AUS MSTISLAW, Rabbiner und Autor, lebte im 19. Jht. Er war Neffe und Schüler von R. Chajim aus Woloshin und unterwies nach dessen Tode seine Schüler im Talmud. 1820 veröffentlichte er in Wilna den Kommentar des Gaons Elijahu Wilna zum „Sifra di-Zeniuta" mit einer Vorrede des Chajim aus Woloshin. Talmudische Novellen, die er verfaßte, wurden in dem großen Brande in Woloshin 1827 vernichtet. Um 1835 wurde er Rabbiner in Mstislaw, wo er dreißig Jahre amtierte. Nach A.s Tod wurden seine Responsen von seinem Sohne Chajim Josef unter dem Titel „Scheelot u-Teschubot Binjan schel Simcha" (Wilna 1869) veröffentlicht.

Jewr. Enz. I, 300.

M.

ABRAHAM BEN SIMEON HAIDA (HAIDE) s. Haida, Abraham b. Simeon.

ABRAHAM BEN SIMEON BEN JEHUDA BEN SIMEON AUS WORMS nennt sich der Verfasser eines Buches über die „uralte göttliche Magie", dessen Urschrift angeblich hebräisch

war und von dem handschriftliche Rezensionen in deutscher, französischer und italienischer Sprache sowie Druckausgaben in deutscher und englischer Sprache existieren. Ein Teil des Buches wurde von einem Anonymus (im 16. Jht.) u. d. T. „Segullat Melachim" ins Hebräische übersetzt (Ms. Oxford, Neubauer, CB, Col. 702, Nr. 2051). Der Verfasser, den Steinschneider für einen christlichen Betrüger hält, gibt an, daß er vom J. 1409 an bis zu seinem siebzigsten Lebensjahre viele Länder bereist hätte, um die wahre Magie zu erlernen, und daß er endlich in Ägypten einen Meister dieser Kunst, namens Abraham Elim, gefunden habe, der ihn ein Jahr lang in der Magie unterrichtete. A. schrieb sein Buch für seinen jüngsten Sohn Lamech (sic). Es finden sich darin einige Stellen christlichen Charakters, die G. Scholem jedoch für Interpolationen hält. Er meint, der jüdische Ursprung des Buches sei nicht aus der Luft gegriffen, denn der Verfasser verrate auffällig gute hebräische Kenntnisse.

Or ha-Chajim, Nr. 257; *Steinschneider*, HÜ 907ff.; *Benjacob* 408, Nr. 33; *Scholem*, Bibliographia Kabbalistica (1927) 2.

K. M. Z.

ABRAHAM SIMEON TRAUB s. Traub, Abraham Simeon.

ABRAHAM SIMSON LEVI FUBINI s. Fubini, Abraham Simson Levi.

ABRAHAM AUS SLONIM (1802–1884), Zaddik, Talmudist und Kabbalist, Begründer der Slonimer Dynastie von Zaddikim. A. war ein Schüler des Mose aus Kobryn (s. d.). Von seinen Schriften halachischen und kabbalistischen Inhalts ist bekannt: „Chessed le-Abraham" (Josefow 1886).

Owczinsky, Nachalat Abot, Wilna 1895, s. v.; *Brawermann*, Ansche Schem, Warschau 1892, s. v.

K. S. A. H.

ABRAHAM (BORNSTEIN) AUS SOCHACZEW s. Bornstein, Abraham (aus Sochaczew).

ABRAHAM SOFER AUS FALTISCHAN s. Sofer, Abraham (aus Faltischan.)

ABRAHAM AUS SPEYER s. Abraham b. Samuel he-Chassid aus Speyer.

ABRAHAM AUS STAWISKI, lebte in der ersten Hälfte des 19. Jhts. in Polen. A. ist Verfasser einer Trauerrede über das Hinscheiden des Rabbiners Akiba Eger in Posen und Elijahu Regali in Kalisch, die u. d. T. „Rischpe Keschet", Königsberg s. a. (1837 oder 1838) erschienen ist.

Benjacob 552, Nr. 267.

B.

ABRAHAM (BEN JEHUDA ZEBI) AUS STRETTIN, chassidischer Zaddik, gest. 1865. R. Chajim Halberstamm aus Sandec erwähnt ihn rühmend (Responsen „Dibre Chajim" zu Chosch. M., § 32, 2. Ausg.). Einige Gespräche A.s werden im Werke „Esser Zachzachot" (Piotrków 1910) angeführt.

K. S. A. H.

ABRAHAM SUTRA (זוטרא, זוטא, זעירא), lebte in Theben (Griechenland), Verfasser eines nicht im Druck erschienenen Kommentars zum Sifra, der von Elijahu Misrachi in seinem Superkommentar zu Raschis Pentateuchkommentar häufig zitiert wird. A. erwähnt den Sifra-Kommentar des dem 12. Jht. angehörenden Hillel b. Eljakim aus dem oströmischen Reich und polemisiert gegen ihn. Seine Lebenszeit läßt sich nicht genau bestimmen und dürfte zwischen dem 13. und der ersten Hälfte des 15. Jhts. anzusetzen sein.

Zunz, in A. Ashers ed. der Reiseberichte Benjamins aus Tudela II, 36; *Or ha-Chajim*, Nr. 86.

J. N. S.

ABRAHAM IBN TAWWAH s. Tawwah, Abraham Ibn.

ABRAHAM AUS TOUL s. Toul.

ABRAHAM AUS TROKI, der erste urkundlich festgestellte Richter (Schofet) oder Schulze (polnisch: „wójt") der karäischen Gemeinde in Troki. Am 25. November 1508 ordnete der Woiwode von Troki, Nikolaus Radziwill, die Einsetzung A.s, eines Neffen des Karaiten Subez, zum Richter an. Die betreffende Urkunde ist von S. Berschadski im III. Band des Russko-Jewrejski Archiv, Nr. 58, veröffentlicht worden (s. Troki).

W.

ABRAHAM AUS TROYES s. Troyes.

ABRAHAM TWERSKY s. Tschernobyl (Chassidische Zaddikim-Dynastie).

ABRAHAM AUS TYŚMIENICA, Ältester des Kreises von Lemberg, lebte im 16.–17. Jht. in Tyśmienica. Noah Zebi, Prediger in Lemberg, bezeichnet ihn in seinem Werke „Ateret Zebi" (Żółkiew 1763) als „den großen Gelehrten Abraham, Rosch-Medina aus Tyśmienica".

W. H. H.

ABRAHAM URI FEIWUSCH AUS LISSA s. Lissa, Abraham Uri Feiwusch.

ABRAHAM USIEL, Arzt und Gemeindevorsteher in Brody im 18. Jht., studierte an ausländischen Universitäten, übte die ärztliche Praxis zuerst in Zolkiew aus und kam von dort nach

Brody. Er soll bei der Disputation, die Erzbischof Kobielski im J. 1743 in der Brodyer Synagoge veranstaltete, als Sprecher seitens der Juden aufgetreten sein (s. Brody). A. nahm an der Frankistendisputation in Lemberg im J. 1759 teil, worüber Ber Birkenthal oder Bolechower berichtet. Als Gemeindevorsteher begrüßte A. die österreichischen Truppen bei ihrem Einmarsche in Brody im J. 1773 in der Synagoge mit einer lateinischen Ansprache. A. starb in Brody im J. 1776.

N. M. Gelber, Aus dem Pinax des alten Judenfriedhofs in Brody, Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft XIII, 443; *ha-Schiloach* XXXIII.

W.

ABRAHAM USQUE s. Usque, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM DEL VECCHIO AUS FERRARA s. Vecchio, Abraham b. Sabbatai del.

ABRAHAM VITA DI COLOGNA s. Cologna, Abraham Chai Vita di.

ABRAHAM VITA SINIGAGLIA s. Sinigaglia, Abraham Chajjun.

ABRAHAM WALLICH s. Wallich, Abraham b. Isaak.

ABRAHAM AUS WORMS s. Abraham b. Simeon b. Jehuda b. Simeon aus Worms.

ABRAHAM ZACUTO s. Zacuto, Abraham b. Samuel.

ABRAHAM ZARFATI s. Zarfati, Abraham.

ABRAHAM ZARFATI (BEN SALOMO TREVES) s. Treves, Abraham b. Salomo.

ABRAHAM IBN ZARZAL s. Zarzal, Abraham Ibn.

ABRAHAM ZEBI BEN ELEASAR (1780 bis 1828), Rabbiner und rabbinischer Autor, einer der bedeutendsten späteren Dezisoren und Talmudisten. A. entstammte einer angesehenen Familie, deren Ursprung auf R. Heschel, den Großen, aus Krakau und auf den Verfasser von „Megalle Amukkot", R. Nathan Spira, zurückgeführt wird; seine Mutter war die Tochter des Rabbiners von Rzeszow, R. Zebi Hirsch, des Verfassers von „Geon Zebi" (über Baba Mezia). A. zeichnete sich durch scharfen Geist und tiefen Verstand aus. Bereits im Alter von neun Jahren studierte er bei seinem Großvater väterlicherseits, dem Rabbiner von Piotrków, R. Salomo, sowie bei dem Vorsitzenden des Rabbinatskollegiums daselbst, R. Mose. A. wurde zum gründlichen Studium der Werke „Noda bihuda" von Jecheskel Landau, „Urim we-Tummim" von Nathan-Nata Eibeschütz und „Sefer Haflaa" von Pinchas Horowitz als Musterwerke der talmudischen Dialektik (Pilpul) angeleitet. Man erkennt in der Tat den Einfluß der in diesen Werken herrschenden Methode in den Responsen A.s, die von seinem umfassenden Wissen zeugen. 1800 wurde A. Rabbiner in Pilica und später in Piotrków. Die Werke A.s sind: 1. Berit Abraham, Responsen zu allen Teilen des Schulchan Aruch, Dyhernfurth 1819, 2^0; 2. Maalot ha-Juchassin, Novellen zum Schulchan Aruch Eben ha-Eser; 3. Halwaat Chen, Novellen zu den Wuchergesetzen; 4. Gufe Halachot, Novellen zum Talmud, zu Maimonides und zu den übrigen drei Teilen des Schulchan Aruch; 5. Paamone Sahab, homiletische Betrachtungen zur Tora. Außerdem verfaßte er mehrere halachische Werke u. d. T. „Efod Sahab", die ungedruckt blieben. Seine Responsen finden sich auch in „Chemdat Schelomo" von Salomo Salman aus Posen (Warschau 1836).

Einleitung zu seinen Responsen; *Walden*, T. I. א, Nr. 32; T. II ב, Nr. 94; *Benjacob* 85, Nr. 594; *ha-Eschkol* 278.

B. H. H.

ABRAHAM ZEBI HIRSCH BEN JAKOB EISENSTADT s. Eisenstadt, Abraham Zebi b. Jakob.

ABRAHAM-APOKALYPSE, pseudepigraphisches Buch, das nur in slawischer Sprache erhalten ist. Die A. wurde zuerst von Tichonrawow (1863) in zwei Rezensionen

Editionen

(hier mit T bezeichnet und nach Seitenzahlen angeführt) und etwa gleichzeitig von Sreznewskij herausgegeben und seitdem mehrfach gedruckt. 1897 wurde die A. von Bonwetsch ins Deutsche übersetzt (unten mit B bezeichnet und nach Paragraphen angeführt); s. Bibliographie. Ein apokryphes Abrahambuch wird in der Stichometrie des Nicephorus und in der Synopsis Athanasii neben Henoch u. a. erwähnt, und es ist möglich, daß damit die hier behandelte Apokalypse gemeint ist. Nach Nicephorus enthält freilich das Buch Ἀβραάμ nur dreihundert Zeilen, aber es ist möglich, daß die ursprüngliche A. kleiner war als diejenige, die wir besitzen. Auch die Clementinen (Recogn. I, 32) enthalten vielleicht eine Anspielung auf unsere A.

Die A. (in der Abraham alles in erster Person berichtet) zerfällt in drei Abschnitte: in zwei Einleitungen, auf die dann die eigentliche Apokalypse folgt. Die erste Einleitung (B, §§ I — VIII) enthält eine Erzählung über den Bruch Abrahams mit dem Götzendienst. Abrahams Vater Terach war Götzendiener und Priester, und auch Abraham

selbst war anfangs seinem Vater dabei behilflich. Allmählich aber erkannte er die Nichtigkeit der Götzen. Der steinerne Götze „Marumath" (nach Ginzberg, JE I, 91: „Betrug" von רמה) fiel eines Tages zu Füßen des eisernen Götzen Nachon (= נכון ?; andere LA: Nachors, Narizen u. a.) um, wobei ihm der Kopf abbrach. Ein anderes Mal fielen einige Götzen, die Abraham zu Markte brachte, vom Esel herunter und zerbrachen. Abraham wurde an seinem Glauben irre. Er stellte den hölzernen Götzen Barisat (nach Ginzberg, ibid.: (א)בר אשת — „Sohn des Feuers"; aus dem Zusammenhang ist zu entnehmen, daß es sich um das Bild eines Feuergottes handelt) ans Feuer mit dem (schon spöttisch gemeinten) Auftrag, das Feuer zu erhalten. Barisat verbrannte zu Asche. Abraham versuchte, seinen Vater durch den Hinweis auf die Unbeholfenheit der Götzen vom Götzendienst abwendig zu machen. Terach aber blieb den Götzen treu. Da offenbarte sich Gott dem Abraham und befahl ihm, sein Vaterhaus zu verlassen. Kaum war Abraham zur Türe des Hofes hinausgegangen, als der Donner das Haus Terachs traf, das mit allem, was darin war, niederbrannte. — Diese Legende über Abrahams Bekehrung finden wir in verschiedenen Varianten auch sonst in jüdischen Schriften: im „Buch der Jubiläen", 12; in Gen. r. 38, 13 und in späteren Legenden-Sammlungen (s. Eisensteins Ozar Midraschim 1f.). Im „Buche der Jubiläen" ist es Abraham selbst, der das Götzenhaus in Brand steckt. Nach Gen. r., l. c., zerschlägt Abraham die Götzen mit einem Stock; vgl. auch Philo, De Abraham 3, 15; Jos. Ant. I, 7,1. Die Legende wird häufig auch im Koran erwähnt: Sure 6; 19; 21; 26; 29; 37 u. a., (s. Abraham in der mohammedanischen Legende). Nach der Meinung Ginzbergs bildet diese Legende einen Teil für sich, der mit der eigentlichen Apokalypse nichts zu tun habe. Jedoch ist sie in unserem Text mit der Apokalypse zu einer Einheit verarbeitet, da im folgenden auf sie Bezug genommen wird: der Engel Eloël gibt sich für den aus, der das Haus Terachs verbrannte (T 39; 61; B § X); das Götzenbild, welches Abraham im Tempel sieht, erinnert ihn an die Götzen seines Vaters (T 48; 72; B § XXV); Gott erwähnt die Bemühungen Abrahams, Terach zu bekehren (T 49; 72 f.; B § XXVI). Die Legende ist also eine wirkliche Einleitung zur Apokalypse: sie erklärt, wie Abraham zum „Freund" Gottes wurde. Ist sie älter als die Apokalypse, so hat sie sicherlich schon der Autor derselben als Einleitung für seine Schrift benutzt.

Inhalt. Erste Einleitung

Die zweite Einleitung (B §§ IX–XIV) erzählt vom Opfer Abrahams am Berge Choreb. Diese Erzählung ist eine Art Midrasch zu Gen. 15. Gott befiehlt Abraham, ihm ein Opfer darzubringen, wobei dieselben Tiere genannt werden wie in Gen. 15, 9. Abraham fällt vor Schrecken nieder. Um ihn aufzurichten, schickt Gott den Engel Eloël (אלואל, slawisch: Iloil; so wohl richtig nach T 39; vgl. 61, wo der Engel „Aol" genannt wird; besser vielleicht אליאל; Bonwetsch scheint die LA Jahoel = יהואל zu bevorzugen; ebenso Schürer III⁴, 336; Ginzberg, l. c.; die LA ist aber kaum richtig, da weiter unten Gott selbst Jaoil = Jahoel heißt, ohne daß diese Gleichnamigkeit hier besonders hervorgehoben wird). Das Stück ist eine Nachahmung von Dan. 10, 5f., 16f. Der Engel empfiehlt sich als Genosse Michaels (B § X, 25), als Friedensstifter unter den himmlischen Wesen (vgl. § XVIII; von Gott ausgesagt: Hi. 26, 2), als Gesangmeister der Engel (im Jalk. 132, zu Gen. 32, 25, ist es Michael), als Bezwinger und Beherrscher der Leviathane (vgl. B. Bat. 74b–75a über den Kampf Gottes und Gabriels mit dem Leviathan). Der Engel verspricht Abraham, mit ihm „unsichtbar bis in die Ewigkeit" zu bleiben, und führt ihn zur Opferstätte. Abraham bleibt vierzig Tage und vierzig Nächte ohne Brot und Wasser, denn der Anblick des Engels ersetzt ihm jede Speise (vgl. das Ex. r. 47 über Mose gesagte; vgl. auch Ber. 17a). Am Choreb angelangt, vermißt Abraham die Opfertiere. Die Opfer erscheinen aber von selbst, wie in Gen. 22, 13. Den Vögeln aus Gen. 15, 9, die nach v. 10 nicht zerlegt worden waren, wird hier eine besondere Rolle zugedacht: auf der Taube und der Turteltaube sollen Abraham und der Engel zum Himmel hinauffliegen, damit Abraham die Welt beschauen soll. Abraham zerlegt die Opfertiere und wartet die Stunde des Abendopfers ab (vgl. I. Kön. 18, 36). Ein unreiner Vogel fliegt „auf die Leichname" herab, s. Gen. 15, 11. Der Vogel spricht Abraham mit menschlicher Stimme an und ermahnt ihn, nicht mit dem Engel zum Himmel hinaufzufliegen, da er dort umkommen würde. Der Engel erklärt Abraham, dies sei der nach der Erde verstoßene Engel Asasel. Asasels Warnung ist vergeblich (vgl. B. Bat. 17a; Sanh. 89b).

Zweite Einleitung

Die §§ XV–XXXII umfassen die eigentliche Apokalypse. Abraham und der Engel fliegen zum Himmel hinauf. Abraham sieht ein starkes Licht, ein brennendes Feuer und eine Schar Engel in männlicher Gestalt, deren Aussehen sich immer wieder verändert, und die Gott anbeten und heiligen. Der Engel erklärt ihm, daß sich „der Vorweltliche" nahe. Er lehrt Abraham ein Lied: „Vorweltlicher, starker, heiliger El, Gott, Alleinherrscher, durch sich selbst gewordener —— Mutterloser, Vater-

Die Apokalypse

loser, Unerzeugter, Hoher, Feuriger, Gerader, Menschenliebender, Gütiger — — Eli, das heißt mein Gott — — sehr Herrlicher, El, El, El, El, Jahoel! Du bist es, den meine Seele geliebt hat usw." Gott wird hier auch, wie sonst die Engel, „Vieläugiger" genannt. Der Thron Gottes, die Tiere mit den vier Häuptern, sechzehn Gesichtern, sechs Flügeln werden dann nach Ez. 1; 10; Jes. 6, 2f. geschildert. Die Himmel öffnen sich, und Abraham, der, wie es scheint, im siebenten Himmel steht, schaut herunter und sieht, wie in den Himmeln Engel und Sterne die ihnen gegebenen Befehle vollziehen.

Gott verkündet dann Abraham (wie in Gen. 12, 2f.; 13, 16; 15, 5f. u. a.), daß aus ihm ein großes Volk (wörtlich „Nation des Volkes"; ist wohl auf המון גוים, ibid. 17, 4f. oder קהל גוים ibid. 35, 11 zurückzuführen), so zahlreich wie die Sterne, entstehen werde, ein Volk, welches sich Gott ausgesondert hat in seinem „Los [nicht „Erbteil!"] mit Asasel" (d. h. sicher: welches ihm zufiel, als er mit Asasel um die Völker loste; vgl. Deut. 32, 8, besonders nach LXX; hebr. Test. Naphtalis 8–10; Pirke. R. El. 24; gr. Sir. 17, 17; so ist auch der ähnliche Ausdruck in B, § XXII; T, 46; 69 zu verstehen). Israel gehört also Gott, die Heiden dem Asasel (vgl. XXXI, 14–15, wo die Heiden das „Volk des Asasel" [so ist wohl zu übersetzen] genannt werden; s. u.). Abraham wird dann die Welt gezeigt: die Menschen und ihr böses Tun, die Hölle, das Meer mit seinen Tieren, der Leviathan und die Welt, welche auf ihm ruht, und in welcher seine Bewegungen Zerstörungen verursachen (vgl. B. Bat. 74b; Pirke R. El. 9; äthiop. Hen. 60), der Kreislauf der Flüsse, der Garten Eden mit seinen Bäumen, Früchten und Quellen und die im Garten weilenden Gerechten. Abraham wird „im Bilde" (במראה) nicht nur die Zukunft, sondern auch — und das ist eine Eigentümlichkeit der A. — die Vergangenheit gezeigt. Er sieht im Bilde den Sündenfall; Adam steht unter dem verbotenen Baum, einem Weinstock (vgl. Gen. r. 15, 7; Ber. 40a; Sanh. 70a, b), in Umarmung mit Eva, hinter dem Baum die Schlange, ferner Asasel, einem Menschen ähnlich, mit Händen und Füßen, mit sechs (oder drei) Flügeln an jeder Schulter (vgl. Pirke R. El. 13). Der Sündenfall wird hier mit dem Geschlechtsleben in Verbindung gebracht; (s. slaw. Baruch § 6; Pirke R. El. 21; vgl. Adambuch). Auf die Frage Abrahams, warum Asasel solche Gewalt gegeben sei, erwidert Gott, daß nur diejenigen, welche das Böse wollen, Asasel unterstehen (eine andere Antwort, die auf den Prädestinationsgedanken hinzudeuten scheint, wird in § XXVI gegeben). Dann werden Abraham (§§ XXVf.) die Sünden Israels gezeigt. Er sieht den Tempel, die Priester Gottes, sieht aber auch „das Abbild des Götzen des Eifers" (wohl סמל הקנאה המקנה, Ez. 8, 3f.) und vor ihm einen Mann, der es anbetet und zur Sünde aufreizt (wohl Asasel, s. § XXV, 23–25). Abraham sieht dann die Zerstörung des Tempels und die Niedermetzelung des Volkes. Er wehklagt und will das „Ende" erfahren. Es folgt eine Erklärung im Stile des Buches Daniel.

Der Sündenfall

Die vier Exile

Durch vier Exile (so ist wohl die richtige LA ischody, die gewiß auf גלות zurückgeht, zu übersetzen; Bonwetschs Übersetzung „Ausgänge" ergibt keinen Sinn) wird die Vergeltung geübt werden. Der Autor hat sicher das ägyptische, assyrische, babylonische und römisch-edomitische Exil im Sinn (vgl. die vier Königreiche in Dan. 7, 2f. und die agadischen Zählungen der Königreiche und Exile: Gen. r. 56, 13; Ex. r. 35,5; Sanh. 97b u. a.; in Pirke R. El. 28 wird Gen. 15 allegorisch auf die vier Königreiche gedeutet, vgl. Gen. r. 44, 20; Lev. r. 13,5; Midr. Schocher Tob 52). Die folgende „Rechnung" ist zum Teil durch falsche Übersetzung aus dem Urtext verstümmelt. Das vierte Exil wird nach XXVIII, 20f. ein Jahrhundert dauern, d. h. „eine Stunde des Aeons". Danach beträgt der ganze „Aeon" wohl zwölf Jahrhunderte. „Zwölf Jahre" („goda") in XXIX, 2 und ebenso „Jahr" im folgenden ist wohl falsche Übersetzung von עדן oder מועד (s. Dan. 7, 25; 12, 7), womit unser Autor ein Jahrhundert bezeichnen wollte. Der Autor scheint die zwölf hundert Jahre des „Aeon" von Anbeginn der israelitischen Geschichte zu zählen. Während dieser Zeit sind die Heiden mächtig und herrschen zeitweise sogar über Israel. In der zwölften „Stunde" bricht das vierte Exil heran. Dieses wird aber nicht mehr als hundert Jahre dauern, dann ist der „Aeon" zu Ende, und die Macht der Heiden wird gebrochen werden (Nach Pirke R. El. 28 wird die Macht der vier Königreiche nur „einen Tag des Herrn" — tausend Jahre — dauern).

Der „geschmähte und geschlagene" Mann

Abraham sieht ferner im Bilde einen „geschmähten und geschlagenen" Mann, der den „Rest der Heiden", der „in den letzten Tagen" bestehen wird, versinnbildlicht. Die Vision wurde durch einige Einschiebungen verfälscht und auf Christus gedeutet. Mit dem „Mann" kann aber ursprünglich unmöglich Christus gemeint sein, da er aus der „Seite der Heiden" hervorgeht, was auf Christus in keinem Sinne paßt. Außerdem würde ein christlicher Autor sich kaum damit begnügt haben, Christus einen „geschmähten und geschlagenen" Mann zu nennen, ohne auf seinen Tod hinzudeuten. Auch sonst ist

der Charakter der Vision jüdisch-messianisch und enthält eine Beschreibung der Bestrafung der Heiden und der zukünftigen Herrlichkeit Israels. Es liegt also hier wohl eine Kombination von Dan. 7, 13f. mit Jes. 53 vor. Der „geschmähte und geschlagene" Mann ist das Sinnbild Israels, das aus der „Seite der Heiden" (aus dem Exil) hervorgeht; die Heiden beten ihn an, und selbst Asasel, der Fürst der Heiden, huldigt ihm. Ein Teil der Heiden (die Proselyten) schließt sich ihm an. Über die anderen bricht das Gericht heran. Zehn Plagen kommen über die Welt (ähnlich den zehn Plagen, die über Ägypten kamen, vgl. Ex. r. 9, 13; Tanchuma, ed. Buber, Ex., S. 43f.; Midr. Wa-joscha zu איש מלחמה ה' u. a.). Dann wird die Posaune ertönen, Gott wird den „Auserwählten" (den Messias) senden, um das geschmähte Volk zu sammeln. Jene, die es geschmäht haben, verbrennen im Feuer und werden zum Fraß der Würmer. Auch die abtrünnigen Juden ereilt ihr Schicksal (auf diese bezieht sich der Schluß von § XXXI): sie verbrennen im Feuer des „Volkes Asasels", da sie von Gott abfielen und sich Asasel zuwandten, „dem sie nicht zugeteilt waren".

Der Messias

Daß das Buch jüdischen Ursprungs ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Ist die oben gegebene Erklärung der Berechnung des „Endes" richtig, so ist auch die Zeit der Abfassung damit gegeben: etwa die Mitte des 2. christlichen Jhts. Unsere A. enthält nichts Gnostisches, wie Bonwetsch, S. 67f. und Ginzberg, JEI, S. 92, annehmen zu müssen glauben. Er hat auch mit dem Abrahambuch der Sethianer, welches Epiphanius, haer. 39, 5 erwähnt, nichts zu tun. Zu Origenes, in Lucam homil. 35, s. Schürer a. a. O. — Das Buch enthält zahlreiche Hebraismen. Besonders häufig kommt der Ausdruck „ich bin es" (sje aż — הנני) vor, als Antwort auf den Anruf Gottes. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben war. Charakteristisch für das Buch ist die Stellung Asasels, der hier vollständig mit dem Satan zusammenfällt.

Zeit der Abfassung

N. Tichonrawow, Pamjatniki otretschennoj russkoj literatury, Petersburg 1863, S. 32–53; 54–77; *J. Sreznewskij*, Isvestija imperatorskoj akademii nauk po otdeleniju russkago jasyka i slowesnosti, Bd. X, 1861–63, S. 648–665; *N. Bonwetsch*, Die Apokalypse Abrahams (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, herausg. von Bonwetsch und Seeberg, Bd. I, Heft 1, 1897; s. bes. die Einleitung über die slawischen Texte); *Schürer* III⁴, 336–38 (250f.); *Klausner*, Jewr. Enz. I, 255–258; *Jazimirski*, Obzor apokrifov w slawjanskoj pismennosti 1921.

M. S. J. K.

ABRAHAMS, ABRAHAM (1801–1880), Verfasser von Werken über Schechita, geb. in Siedlec (Polen) 1801. A. kam 1837 nach London und bekleidete dort das Amt eines ersten Schächters bis 1879. Von seinen Werken sind „Bet Abraham" und „Jiskor le-Abraham" am meisten bekannt (letzteres hat autobiographischen Charakter). Sein Sohn aus zweiter Ehe war Barnett A. (s. d.). Er starb 1880 in Jerusalem.

w.

ABRAHAMS, A. M., Sportsmann, geb. 1900 in England, von Beruf Rechtsanwalt, war auf der Olympiade 1925 in Paris der populärste Läufer. Auch bei dem berühmten Match Oxford-Cambridge war er 1920–1923 englischer Meister über 100 Yards (9,6 Sekunden) sowie im Weitsprung (7,38 m). Er war Kapitän der Athletik-Mannschaft der Universität Cambridge. Gegenwärtig (1927) ist er der Vorsitzende des englischen Kreises Jüdischer Athletik-Vereine im Makkabi-Weltverband.

Hamakkabi, Berlin 1924 (Oktober); *Schild* V, 12.

G.-J. S. M.

ABRAHAMS, BARNET (1831–1863), Dajjan und Chacham der sefardischen Gemeinde und Rektor (Principal) des Rabbinerseminars „Jews' College" in London, geb. 1831 in Warschau. Die akademische Ausbildung erhielt er am University College in London, die rabbinische von seinem Vater, dem Schächter Abraham (s. d.). Nach dem Rücktritt Dr. Loewes im J. 1858 wurde A. Rektor des Jews' College. A. gründete die „Gesellschaft zur Verbreitung von religiösem Wissen unter der Jugend". Er starb 1863 in London. Einer seiner Söhne war der Gelehrte Israel A. (s. d.).

w.

ABRAHAMS EICHE. So wird eine große Eiche (quercus pseudo-coccifera), die sich 2 km nordwestlich von Hebron befindet, genannt. Sie ist eine der wenigen ausgewachsenen Eichen, die im Westjordanlande vorhanden sind, und schon ihre Erhaltung weist darauf hin, daß sie seit langer Zeit besondere Verehrung genießt. Nach der Überlieferung ist dieser Baum eine der „Eichen von Mamre", bei denen Abraham sein Zelt aufschlug und einen Altar errichtete (Gen. 13, 18; vgl. auch 14, 13), wo ihm die drei Engel erschienen (ibid. 18), und wo er mit dem Hettiter Efron wegen des Ankaufs der Machpela-Höhle verhandelte (ibid. 23). Offenbar hat Josephus diese Eiche im Auge, wenn er von einem „vorgeschichtlichen Baum" spricht, bei dem Abraham gewohnt haben soll (Ant. I, 10, § 4); s. auch die Septuaginta und Peschitta sowie Eusebius, Onom., S. 210 u. 249 und Hieronymos, S. 84 u. 114, wo überall

Abrahams Eiche

nur von einem Baum die Rede ist (vgl. dazu Gen. 12, 6 und 18, 4). Zur Zeit des Hieronymus wurden unter dieser Eiche Jahrmärkte abgehalten. Während der Kreuzzüge wurde sie zu einem Wallfahrtsort der christlichen Pilger. Der Reisende Odoricus (1286–1331) setzt diese Eiche mit der Legende vom Kreuz in Beziehung (Itinerarium, Kap. 46). Josippon berichtet, daß sie in den Tagen des Kaisers Theodosius verdorrte. Ihr Holz galt als bewährtes Mittel gegen Krankheiten aller Art (Jerachmeels Chronik, S. 71 und 78). Heute steht bei der Eiche ein russisches Hospiz, in dem Reisende Aufnahme finden.

Die moderne Bibelforschung nimmt an, daß unter dem Namen der Eiche A.s von einem Gegenstand des Baumkultus berichtet wird, und zwar soll es ein Heiligtum des Lokalgottes der Kalebiter, die Hebron bewohnten (Jos. 10, 37), gewesen sein. Der Priesterkodex macht aus Mamre den Namen eines Ortes bei Hebron, über den sonst nichts erzählt wird (Gen. 23, 17 usw.), oder einen Beinamen von Hebron selbst (Gen. 23, 19; 35, 27). Gen. 14, 13, 24 weiß von einem Amoriter, namens Mamre, zu erzählen, dem der Baum gehört haben soll. Der Name des Baumes (oder der Bäume) A.s, der אלוני ממרא heißt, wird als „Gottesbäume" ausgelegt; es ist nicht geklärt, ob in der Bibel eine Eiche oder eine Terebinthe gemeint ist. Die letztere Bezeichnung finden wir bei Eusebius und Hieronymus; vgl. auch den Bericht des Josephus (B J IV, 9, § 7), daß nördlich von der Eiche seit uralten Zeiten eine Therebinte gestanden habe, wo zur Zeit Hadrians der Verkauf von 135000 jüdischen Sklaven stattfand.

Holzinger, Genesis, S. 141 (in Marti, HK); *Meyer*, Israeliten, S. 261 ff.; *Baedeker*, Palästina und Syrien 1910, S. 106 ff.

M. S. I. Ch.

ABRAHAMS, ISRAEL (1858–1925), Forscher auf mehreren Gebieten der Wissenschaft des Judentums, geb. 26. November 1858 in London. A. erhielt seine rabbinische Ausbildung im Jews' College in London, an dem sein Vater Barnett A. Rektor war, und absolvierte daselbst die Universität. 1902 erhielt er den Titel M. A. honoris causa in Cambridge. A. war Dozent am Jews' College und seit 1902 Lektor für talmudische und rabbinische Literatur in Cambridge, als Nachfolger Salomo Schechters. 1912 ging A. nach Amerika, wo er als erster die Lewison-Vorlesungen in New York hielt und auch in Cincinnati im Hebrew Union College vortrug; von diesem Institut erhielt er den Titel Dr. theol. honoris causa. Im Rahmen der Schweich-Vorlesungen über biblische Archäologie, veranstaltet von der Britischen Akademie, las A. in der Sitzungsperiode 1922–23 über das Thema „Campaigns in Palestine from Alexander the Great" (erschienen nach dem Tode des Verfassers 1927 bei Milford). In den Jahren 1923 und 1924 war A. Gastprofessor an dem von Stephen S. Wise geleiteten Institute of Religion in New York. A. schrieb zahlreiche Aufsätze in der von ihm im Verein mit Claude G. Montefiore begründeten und von ihm 1889 bis 1908 geleiteten „Jewish Quarterly Review", in der „Encyclopaedia Biblica" von Cheyne und Black, in der „Jewish Encyclopaedia", in Hastings „Dictionary of the Bible", in den „Transactions of the Jewish Historical Society of England", in der „Encyclopaedia Britannica", im „Jewish Chronicle", wo er jahrelang eine besondere Abteilung „Books and bookmen" redigierte, im „Jewish Guardian" und anderen Zeitschriften. Er veröffentlichte folgende Schriften: „Aspects of Judaism" (1895), zusammen mit Claude Montefiore; „Jewish Life in the Middle Ages" (1896), eine zusammenfassende Darstellung der kulturellen und sozialen Verhältnisse der Juden im Mittelalter (wurde von David Yellin ins Hebräische übersetzt), in der er den Versuch machte, die rabbinischen Responsen als Quelle zur Untersuchung der sozialen und kulturellen Erscheinungen zu benutzen; „Chapters on Jewish Literature" (1899), eine gedrängte populäre Literaturgeschichte von der Entstehung der Mischna bis Mose Mendelssohn; „Hebrew Lessons" (1903); „Maimonides" (1903), zusammen mit David Yellin; „Festival Studies" (1905); „A Short History of Jewish Literature" (1906); „Judaism" (1907); „Macaulay on Jewish Disabilities" (1909); „Rabbinic Aids to Exegesis", (1910); „The Book of Delight and other Papers" (über das „Sefer Schaaschuim" des Josef Ibn

Werke

Sabara 1913); „Jews", in Hutchinson's History of the Nations (1914); „Studies in Pharisaism and the Gospels" (erste Serie Cambridge 1917, zweite Serie 1924); „Essays on the Future of Palestine" (1918); „By-Paths in Hebraic Bookland" (1920); „Poetry and Religion" (1921); „Some Permanent Values in Judaism" (1924), vier Vorlesungen, die A. im Institute of Religion gehalten hat; „Glory of God" (1925), zum Teil ebenfalls Vorlesungen an diesem Institut. Zu den letzten Arbeiten As. gehörte die Vorbereitung eines Sammelbuches „The Legacy of Israel" sowie der Bücher „Ethical Wills" (soll im Verlage des Publication Society in Philadelphia erscheinen) und „Some Jewish Stars" (wird von Dr. Stokes zur Herausgabe vorbereitet). Das großzügigste wissenschaftliche Projekt, das A. beschäftigte, war die Herausgabe einer „Cambridge Jewish History" nach dem Muster der „Cambridge History". A. gab den literarischen Nachlaß seines Schwiegervaters, des Rabbiners S. Singer, in drei Bänden heraus (1908) sowie Anmerkungen zu Singers „Authorized Prayerbook".

A. hat die Forschungen von Zunz, Güdemann, Berliner und anderen Forschern in gemeinverständlicher Weise verarbeitet und darüber hinaus auf verschiedenen Gebieten jüdischen Geistesschaffens anregend und befruchtend gewirkt. Mit Claude Montefiore, seinem langjährigen Freund und Mitarbeiter, war A. Gründer und Führer der religiös-liberalen Bewegung (Liberal Judaism) in England, für die er rednerisch und publizistisch wirkte. Er war der erste Vorsitzende des Verbandes jüdischer literarischer Gesellschaften in England, eifriger Mitarbeiter des Vorbereitungskomitees der Englisch-Jüdischen Historischen Ausstellung und einer der Gründer und Vorsitzenden der Jüdisch-Historischen Gesellschaft in England, Präsident der Gesellschaft für historische Theologie in Oxford (1921), Ehrenvorsitzender der Theologischen Gesellschaft der Universität in Glasgow (1907) und Mitglied des Vorstandes der hebräischen Publikationsgesellschaft „Mekize Nirdamim". A. war Leiter der Orientalischen Abteilung an der Universitätsbibliothek in Cambridge. A. starb 6. Okt. 1925 in Cambridge.

Who's who 1925; *Proceedings of the British Academy* 1921–1923, London 1924; *The American Hebrew*, October 9, 1925; *Herbert Loewe*, Israel Abrahams, The Amer. Jew. Year Book 5687, Bd. 28, S. 219 f.

W.

ABRAHAMS, JOSEF, Rabbiner, Bruder des Israel A. geb. in London im J. 1855. A. war lange Jahre hindurch Rabbiner in Melbourne und ist Mitbegründer des „United Jewish Education Board" daselbst. Er schrieb „The Sources of the Midrash Echa Rabba."

W.

ABRAHAMS, LIONEL, Sir (1869–1919), englischer Staatsbeamter und jüdischer Geschichtsforscher, geb. 1869 in London. A. trat 1893 in das Staatssekretariat für Indien ein, wo er 1902 zum Finanzsekretär und später zum stellvertretenden Unterstaatssekretär ernannt wurde. Er war eifriger Mitarbeiter und zeitweilig auch Vorsitzender der Jüdischen Historischen Gesellschaft in England. Außer der Monographie „The Expulsion of the Jews from England in 1290" (Oxford 1895) veröffentlichte er Arbeiten in den „Transactions of the Jewish Historical Society of England". Er war auch Mitarbeiter des „Dictionary of Political Economy". A. starb nach längerer Krankheit 1919 in London.

W.

ABRAHAMS, LOUIS BARNETT (1842–1918), Pädagoge und Publizist, geb. 1842 in Swansea, SouthWales. 1864 kam er als Lehrer des Englischen an die „Jews' Free School" in London, 1898 wurde er Rektor derselben. Er veröffentlichte folgende Schriften: „A Manual of Scriptural History" (London 1892); „The Standard Prayer-Book for Jewish Schools" (mehrere Auflagen); „A Chronological History of England". A. war der erste Herausgeber des im J. 1868 begründeten „Jewish Record" und Mitarbeiter an anderen englisch-jüdischen Organen. A. starb 3. Juni 1918 in Hove (bei Brighton).

Jew. Chr., 7. Juli 1918.

W.

ABRAHAMS SCHOSS (חיקו של אברהם). Die Vorstellung, daß der Selige im Jenseits im Schoße Abrahams ruhe, ist allgemein bekannt durch die Erzählung im Evangelium des Lukas 16, 22. 23, wo geschildert wird, wie der arme Lazarus, der zeitlebens gedarbt und Schmerzen gelitten hat, nach dem Tode in Abrahams Schoß ruht. In dieser Schilderung ist zweifellos eine jüdische Auffassung enthalten. Gressmann hat das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus als jüdische Gestaltung einer ägyptisch-hellenistischen Überlieferung nachgewiesen; zum spezifisch Jüdischen gehört gerade die Vorstellung vom Schoß Abrahams. Gressmann verweist auf die Catena Oxon. (Cramer II, 124), die hier von einer hebräischen Überlieferung (τῶν Ἑβράιων παράδοσις) berichtet. Auch hat er acht jüdische Parallelen der Erzählungen zusammengestellt, die freilich (mit Ausnahme jener, die Petrus Venerabilis bewahrt) alle auf j. Chag. II, 77d zurückgehen. — Weit verbreitet war diese Vorstellung keineswegs. Eine Parallele bei den Synoptikern findet sich nicht, ebensowenig findet sie sich in den

acht jüdischen Fassungen bei Gressmann. Der hebräische Ausdruck חיקו של אברהם ist nur spärlich bezeugt — Kid. 72a, b heißt es: „in einer Burg Agma wohnt Adda b. Ahaba, heute sitzt er im Schoß Abrahams, heute wurde R. Jehuda in Babel geboren". Raschi meint, dies bedeute Adda b. Ahabas Beschneidung. Ihm schließt sich auch Bacher an, Pal. Amor. II, 477; j. B. Beer (Leben Abrahams 204) deutet sogar Luc. a. a. O. in diesem Sinne. Da aber der Zusammenhang Beispiele erfordert, in denen am Todestage eines Frommen ein anderer geboren wird, dürfte die Stelle bedeuten: am Tage, da Adda b. Ahaba in den Schoß Abrahams zu sitzen kam, wurde R. Jehuda geboren. Raschi hat zwei Erklärungen hierüber: entweder bedeutet hier das Sitzen im Schoß A. den Tod oder die Aufnahme in den Bund Abrahams (d. h. Beschneidung). Die Tossafisten schließen sich der ersten Erklärung an. — Pessik. r. 43, ed. Friedmann 180b wird das Martyrium der Mutter mit den sieben Söhnen erzählt; sechs haben bereits den Tod erlitten, der siebente berät sich mit seiner Mutter, die ihm zuruft: „O, mein Sohn, wünschst Du etwa, daß alle deine Brüder in den Schoß Abrahams kommen sollen (und du allein ausgeschlossen bleibst)?" Die Pessik. r. ist freilich erst im 9. Jht., wahrscheinlich in Europa, entstanden und verrät Kenntnis des Christentums. In die Pessik. kann also die altjüdische Vorstellung durch das Christentum zurückgekommen sein. Dafür spricht, daß keine der Parallelerzählungen die Märtyrermutter im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Schoß Abrahams bewahrt hat. Sonst heißt es nur, die Mutter sende an Abraham die Botschaft: „Du hast einen Altar für das Kindesopfer errichtet, ich dagegen sieben." Abgeblaßt erscheint der Sinn von „Abrahams Schoß" im Midr. ha-Gadol (ed. Schechter 191), wo es heißt, bis zur Zeit Harans sei es nicht vorgekommen, daß ein Kind vor seinen Eltern gestorben wäre. Deshalb war die Welt durch Harans Tod erschüttert. „Es kamen alle Völker der Welt, brachten ihre Söhne und Töchter in den Schoß Abrahams und sagten: heil dir, Abraham, lehre uns deine Wege." Hier handelt es sich weder um die Aufnahme in den Bund der Beschneidung noch um die Teilhaftigkeit am ewigen Leben, sondern um liebevolle Erziehung. — Zweifelhaft erscheint die Lesart Pessik. R. K., ed. Buber 25ab, wo der Psalmvers: „vergilt unsern Nachbarn siebenfältig in ihren Schoß die Schmach" (79, 12) von R. Judan b. Gadja derart gedeutet wird: es werde an ihnen geahndet, was sie gegen die Beschneidung taten (שהיא נתונה בחיקו של אדם, nach der Oxforder Handschrift בחיקו של אברהם, die im Schoße Abrahams gegeben wurde).

Im Christentum hat die Vorstellung vom Schoße Abrahams noch eine Verschiebung erfahren. C.M. Kaufmann (Handbuch der altchristlichen Epigrahik 1917, 145) verzeichnet die Grabinschrift: „gewähre deiner Magd, daß sie aufgenommen werde in den Schoß der heiligen Väter Abraham, Isaak und Jakob". Doch dürfte es sich dabei kaum um eine bemerkenswerte „neue Formel" handeln, sondern um eine Weiterbildung, die auf Abraham mechanisch noch Isaak und Jakob folgen läßt.

Der Ausdruck „Schoß Abrahams" hat viele Deutungen erfahren. In der katholischen Kirche hat sich die Auffassung des Antonius Rusca eingebürgert, der die Unterwelt in vier Abteilungen gliedert: Schoß Abrahams, Limbús, Fegefeuer und Hölle. Auch Kaufmann Kohler sieht in Abrahams Schoß das Purgatorium: die gewöhnlichen Sünder in Israel, für welche Gehinnom bloß das Purgatorium bedeutet, werden von Abraham aufgenommen, um ins Paradies zugelassen zu werden. Kohler beruft sich auf Erub. 19a, wo es heißt: „die durch das Tränental ziehen" (Ps. 84, 7), d. h. die in das Gehinnom wandern müssen, führt Abraham herauf und nimmt sie zu sich mit Ausnahme derer, die durch Unzucht die Spuren ihrer Beschneidung getilgt haben. Gen. r. 48, ed. Theodor, 483 sagt R. Levi: künftig sitzt Abraham am Eingang des Gehinnoms und läßt niemand aus Israel, der beschnitten ist, zur Hölle fahren; denen, die über die Maßen gesündigt haben, legt er die Vorhäute der unbeschnitten verstorbenen Säuglinge an und läßt sie dann zur Hölle fahren. Bei der Vorstellung vom Schoß Abrahams spielte auch die biblische Vorstellung vom Eingehen zu den Vätern mit; in der Bibel heißt es wohl nur, daß man zu den Vätern eingesammelt wird. Spätere Stellen sprechen klarer. IV. Mak. 13, 17: Abraham, Isaak, Jakob werden uns aufnehmen; IV. Mak. 7, 19: wir glauben, daß wir und unsere Väter Abraham, Isaak und Jakob nicht sterben, sondern leben. Ev. Matth. 8 11: viele kommen von Ost und West, die mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelsreiche zu Tische sitzen. Aus der Verschmelzung der beiden Vorstellungen vom Aufgenommenwerden in den Bund Abrahams und vom Eingehen zu den Vätern scheint die Anschauung entstanden zu sein, daß die Seligen in Abrahams Schoß ruhen.

M. Landau, Hölle und Fegefeuer in Volksglaube, Dichtung u. Kirchenlehre 1909, S. 68, 100, 199, 200, 264; *Kaufmann Kohler*, Abrahams Bosom und Purgatory, in JE; *idem*, Heaven and Hell 1923, S. 116; *Gressmann*, Vom reichen Mann u. armen Lazarus, Abh. Akad. Berlin, Phil.-Hist. Kl. 1918, 7; *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch (1924) II, 224–227; *Klausner* in Jewr. Enz, s. v.

M. G. B. H.

ABRAHAMS TESTAMENT, ein apokryphisches Buch, das eine Legende über das Ableben Abrahams und dessen Himmelfahrt enthält. Das Buch ist in zwei voneinander abweichenden griechischen Rezensionen (A und B) erhalten, beide nach verschiedenen Manuskripten veröffentlicht von M. Rh. James, The Testament of Abraham (Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature, ed. by J. A. Robinson, Cambridge 1892, Bd. II, Nr. 2). Die Schrift ist auch in slawischer (Tichonrawow, Pamjatniki otretschennoj russkoj literatury, Petersburg 1863, Bd. I, 79–90), arabischer (s. James a. a. O., S. 133f.), rumänischer (Gaster, Transactions of the Society of Biblical Archeology IX, 1887, S. 195–226) und äthiopischer (s. James a. a. O.. S. 6) Übersetzung vorhanden. Der Titel (Διαθήκη) paßt zur Schrift ganz und gar nicht, da sie kein „Testament" enthält. Ebensowenig enthält sie (in den §§ X bis XIV) eine eigentliche Apokalypse, wie James (a. a. O., S. 52) meint, denn es werden Abraham keine zukünftigen Dinge offenbart. Das Ganze ist eine Legende mit einem Einschlag von Jenseits-Kosmologie.

Versionen und Ausgaben

Das Buch in seiner ursprünglichen Form liegt wohl in keiner der uns erhaltenen Rezensionen vor. Sein Inhalt kann folgendermaßen wiedergegeben werden: Als Abrahams Tage voll waren und er sterben sollte, entsandte Gott den Erzengel Michael, seinen „Feldherrn" (ἀρχιστράτηγος; vgl. das slawische Henochbuch XX, 6 und Bubers Midrasch Agada zu Ex. 23, 20, wonach in Jos. 5, 14 Michael gemeint sei) zu Abraham mit dem Auftrag, ihn aufzufordern, sein Haus zu bestellen (vgl. Jes. 38, 1) und seine Seele in den Himmel zu bringen (vgl. A VII, Ende: λαβεῖν τὴν ψυχήν μου). Der Gerechte sollte nicht dem Todesengel ausgeliefert werden. So werden Michael und Gabriel entsandt, um Moses Seele zu holen (s. Deut. r. 11, 10; Jalkut zu Deut. 31, 14; vgl. auch über die sechs Personen, darunter auch Abraham, über die der Todesengel keine Gewalt hatte, B. Bat. 17a). Michael, als Wanderer verkleidet, trifft Abraham am Baume Mamre inmitten seiner arbeitenden Knechte und wird von ihm eingeladen, in seinem Hause auszuruhen. Auf dem Wege kommen sie an einem Baume vorbei, der nach B. dreihundert (nach der arab. Übersetzung — drei) Äste hat (Ginzberg JE I, 94 vermutet, die Zahl der Äste wäre ursprünglich dreihunderteinunddreißig gewesen = אש"ל, Gen. 21, 33) und mit menschlicher Stimme, aber in dunklen Worten, den bevorstehenden Tod Abrahams verkündet. Im Hause wäscht Abraham die Füße Michaels und bricht dabei in Tränen aus.

Inhaltsangabe

Auch der Engel weint; seine Tränen verwandeln sich in Edelsteine, die Abraham aufliest und in seinem Gewand verbirgt. Vor dem Mahl steigt Michael in den Himmel und bittet Gott, den ihm gegebenen Auftrag rückgängig zu machen, da er dem frommen Abraham nicht die Todesbotschaft bringen könne. Gott verspricht ihm, Isaak den bevorstehenden Tod seines Vaters anzukündigen, den Michael durch einen Traum deuten werde. Auf Michaels Einwand, er könne doch als Engel nicht am Mahle teilnehmen, verspricht Gott ihm, den „allverzehrenden Geist" (πρεῦμα παμφάγον) zu senden, der alles aus seinen Händen und aus seinem Munde aufzehren werde. Das ist gewissermaßen eine Erklärung zu Gen. 18, 8. (Vgl. Justin Martyr, Dialogus cum Tryph. 57; Tobit 12, 19; Josephus, Ant. I, 11, 2; Philo, de Abrahamo 23, p. 18 M.; B. Mez. 86b; Gen. r. 48, 14; Targum zu Gen. 18, 8; vgl. auch noch die Rezension A VI, wo gesagt wird, daß das Kalb, welches die drei Engel nach Gen. 18 verzehrt hatten, wieder lebendig wurde). Nach der Rückkehr Michaels hat Isaak in der Nacht einen bösen Traum, den Michael, der sich als Engel zu erkennen gibt, als Ankündigung des Todes Abrahams und Saras deutet (vgl. zu diesem Traum Genesis 37, 9–10). Als Abraham sich weigert, Michael zu folgen, verspricht ihm Gott zahlreiche Nachkommen und die Erfüllung aller seiner Wünsche (Abraham VIII), worauf er sich fügt; jedoch wünscht er vor seinem Tode die ganze Welt zu sehen, die Gott durch ein Wort (διὰ λόγου ἑνὸς) geschaffen hat (vgl. Ab. 5, 1f., wo von zehn Schöpferworten die Rede ist; Mech. Schira zu Ex. 15, 17 widerspricht dem kaum, wie Ginzberg, a. a. O. behauptet, da es sich hier nicht um die Zahl, sondern lediglich um den Gegensatz von מאמר zu פעולה handelt; vgl. den gleichartigen Wunsch Moses, Deut. 3, 23f.; 32, 49f.; 34, 1f.). Gott befiehlt Michael, die „Wolke des Lichtes" (vgl. Hi. 37, 11. 16; Ex. 14, 24 u. a.) und den „cherubinischen" Wagen samt den sie lenkenden Engeln (vgl. II. Sam. 22, 11; II. Kön. 2, 11; 6, 17; Hab. 3, 8. 15) zu holen und Abraham im Wagen das Weltall zu zeigen (A IX–X). Abraham sieht die Welt, wie sie voll von Verbrechern ist und erbittet von Gott deren sofortige Bestrafung und Vernichtung. Gott befiehlt aber Michael einzuhalten, da Abraham, der selbst keine Sünde kennt und darum kein Mitleid mit den Sündern habe, sonst die Menschheit vernichten würde (vgl. die Erzählung über R. Simeon b. Jochai, Sab. 33b).

Abraham wird dann zum Himmel geführt. Er sieht dort zwei Wege: den schmalen Weg der Gerechten zum Paradies und den breiten Weg der Sünder zur Hölle. Am Scheideweg sieht er

Adam auf einem goldenen Throne sitzend, jubelnd über die Gerechten und weinend über die Sünder. Vor den Pforten des Himmels hält Abel Gericht über die Menschen. Zwei Engel stehen ihm zur Seite: der eine zeichnet die guten Taten auf, der andere die bösen. (Zu den zwei Engeln vgl. Chag. 16a. Nach B XI fungiert Henoch als Schreiber; vgl. über Henoch-Metatron Targ. jer. zu Gen 5, 24; auch Chag. 15a; s. Bet ha-Midrasch V, S. 171f.). Abraham sieht ferner einen kristallenen Tisch, auf dem das Buch liegt, in welchem alle Taten der Menschen aufgezeichnet sind (vgl. Mal. 3, 16; Dan. 7, 10; syr. Bar. 24, 1; Ab. 2, 1; s. über die „drei Bücher" R. H. 16b). Auf einer Wage werden die guten und bösen Taten der Menschen abgewogen (vgl. R. H. 17a; Tossef. Sanh. 13, 3; vgl. auch den Ausdruck לכף זכות, Ab. 1, 6; Sab. 127af. u. a.). Der Engel mit der Wage heißt Dokiel. (Nach Ginzberg, ebenda, vom hebr. דק, Jes. 40, 16. 26; דק hat jedoch mit Wage nichts zu tun. Vielleicht ist auch dieser Name eine Mischbildung wie der zweite [s. u.] und ist von δοκιμάξω (δοκέω) abzuleiten, welches Verb in A XII–XIII, wenn auch in Verbindung mit dem zweiten Engel, gebraucht wird). Der zweite Engel heißt Püruel, vom griech. πῦρ (Feuer). Nachdem Abraham eine „mittlere" Seele, deren gute und böse Taten einander die Wage hielten (vgl. die Klasse der בינונים, R. H. 17a; Sab. 152b u. a.), gerettet und für die Seelen der durch ihn vernichteten Frevler gebetet hat (vgl. Mi. Sanh. 6, 2; Joma 8, 8), kehrt er mit Michael nach Hause zurück. Auf seine erneute Weigerung, Michael zu folgen, befiehlt Gott dem Tode, Abrahams Seele zu holen; doch wird ihm befohlen, eine liebliche Gestalt anzunehmen, um Abraham nicht zu erschrecken (vgl. Mo. Kat. 28a). Der Tod trifft Abraham unter dem Baum Mamre und gibt sich ihm als der „bittere Kelch des Todes" zu erkennen (vgl. Ab. Sar. 20a: „Tropfen von Galle"). Abraham verlangt vom Tod, ihm sein wahres Gesicht zu zeigen, worauf er sich ihm in seiner furchtbaren Gestalt, mit sieben feurigen Drachenköpfen, vierzehn Gesichtern, in Finsternis, als Schlange usw. zeigt (A XVII; nach B XIV hat der Tod zwei Köpfe, Drachen und Schwert; vgl. die Beschreibung des Todesengels Ab. Sar. 20a; Jellinek, Bet ha-Midrasch I, 150, auch Eisenstein, Ozar Midraschim 93). Als siebentausend Mann von dem Gesinde vor Schrecken sterben und Abraham selbst krank wird, bittet Abraham den Tod, seine frühere Gestalt anzunehmen. Schließlich stirbt Abraham dadurch, daß er dem Todesengel die Hand küßt (eine andere Vorstellung vom Tode durch „Kuß" kennt die Agada, s. B. Bat. 17a; Mo. Kat. 28a u.a.). Die Engel bringen Abrahams Seele in den Himmel. Am dritten Tage wird er am Baume Mamre begraben (vgl. Gen. 25, 9).

Die Erzählung über den Tod Abrahams im A. ist der agadischen Erzählung über den Tod Moses (Jalkut zu Deut. 31, 14; s. Eisenstein, Ozar Midraschim 356f.) verwandt. (Vgl. andere Parallelen bei James, S. 64f.). Die Sprache unseres Buches enthält zahlreiche Hebraismen. Der Inhalt weist, wie wir gesehen haben, zahlreiche Berührungspunkte mit der Agada auf. Die Schrift enthält mehrere christliche Zusätze, die sich meist durch Vergleichung der Rezensionen ausscheiden lassen. Das Buch ist gewiß jüdischen Ursprungs. Nach James (S. 55) ist das Buch im 2. Jht. von einem Judenchristen verfaßt worden. Aber die christlichen Stellen, die James (S. 50) anführt, sind teilweise garnicht christlich, oder sie sind als Zusätze deutlich zu erkennen. Die Vorstellung von den „zwei Wegen" z. B. ist nicht christlich, sondern jüdisch (s. Ber. 28b; vgl. Deut. 30, 15f.; Gen. 3, 24; Prov. 2, 18; 7, 27 u. a.; s. auch Didache). Die Vorstellung, daß der Weg des Lebens eng und der Weg des Todes breit sei sowie diejenige, daß die Verdammten bei weitem zahlreicher seien als die Reingesprochenen, mutet uns zwar christlich an (s. Matt. 7, 13; Luk. 13, 23f.; vgl. 12, 32 u. a.). Aber diese Vorstellung wird wohl im Grunde jüdisch-sektantisch sein (vgl. IV Es. 7, 47; 8, 1–3. 41; 9, 7–17. 22). Auch nach der Ansicht der Agada ist die Hölle um ein vielfaches größer als das Paradies (Pes. 94a; Taan. 10a). Die Stelle in A XIII, die das jüngste Gericht durch die „zwölf Stämme" oder die „zwölf Apostel" erwähnt, ist eine christliche Einfügung (s. Luk. 22, 30). Unsere Schrift handelt nur vom Jenseits-Gericht, nicht aber vom letzten Gericht am jüngsten Tag. Die Grundansicht der Schrift ist die, daß nicht Gott, sondern ein Mensch (Abel oder Henoch) die Menschen richtet. Dem christlichen Bearbeiter war das anstößig, da dem Christentum Jesus als Richter der Menschen galt; daher der Einschub. Es ist kaum möglich anzunehmen, daß ein Christ Abel oder Henoch das Richteramt übertragen hätte. Für einen jüdischen Ursprung des Buches zeugt auch die Botschaft an Abraham in A VIII, wo ihm nur die Größe des jüdischen Volkes (nach Gen. 15, 5 u. a.) zugesichert wird; von dem Erlöser aus Abrahams Samen ist aber keine Andeutung vorhanden. — Nach Kohler, JQR VII (1895), S. 581f. wäre das Buch essenischen Ursprungs. Die Vorstellungen des Buches sind jedoch ziemlich volkstümlicher Art. Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht genau bestimmen. Über die Frage, ob

Ursprung und Charakter des Buches

Origines unser Buch benutzt hat, s. James, 14f.; dagegen TLZ 1893, S. 279f.

Schürer III⁴, S. 338f. (³, S. 252f.); *Riezler*, Theol. Quartalschrift 106 (engl. Übers. des A.); *Ginzberg*, JE I, 93f.; *Klausner*, Jewr. Enz. I, 260f.

M. S. J. K.

ABRAHAMSON, ARTUR, Eisenbahningenieur in Rußland. Seit 1882 war er in Kiew im Dienste der südwestlichen Eisenbahnlinie tätig. Auf der Pariser Internationalen Ausstellung im J. 1890 organisierte und leitete er die russische Eisenbahnabteilung. A. begründete die russische eisenbahntechnische Monatsschrift „Inshenjer" (Ingenieur) und verfaßte eine Reihe von Werken auf seinem Spezialgebiet.

W.

ABRAHAMSON, AUGUST (1817–1898), schwedischer Großkaufmann und Philanthrop, geb. 1817 zu Karlskrona. Seine Eltern stammten aus Deutschland. Neben seiner erfolgreichen Berufstätigkeit entfaltete er eine ausgedehnte philanthropische und pädagogische Wirksamkeit, besonders seitdem er sich 1868 vom Berufsleben zurückgezogen hatte. 1872 begründete er zu Nääs eine industrielle Schule für Knaben, später auch eine für Mädchen; an ihrer Spitze stand sein Neffe, Otto Salomon. 1874 rief er ein besonderes Lehrer-Seminar für Handfertigkeitsunterricht ins Leben. Dieses Seminar, das die Wiege und Musteranstalt dieses systematisch betriebenen Unterrichts wurde, blieb, durch sein Testament sichergestellt, auch nach seinem Tode unter dem Namen „August Abrahamson Stiftelse" bestehen. Viele Schüler aus verschiedenen Ländern studierten dort unentgeltlich und verliehen der Institution eine internationale Bedeutung. A. starb 1898 zu Nääs.

G.-J.

ABRAHAMSON, BERNHARD (1798–1874), Arzt, Sohn des Magisters der Chirurgie und Geburtsheilkunde der Lemberger Universität Jakob A. A. war einer der ersten jüdischen Ärzte in Rußland. Er erhielt seine Ausbildung an den Universitäten in Krakau und Berlin und zuletzt an der Petersburger Medizinisch-Chirurgischen Akademie. Von 1835 bis 1847 war er im russischen Staatsdienst tätig, danach übte er in Odessa ärztliche Praxis aus. A. bemühte sich Anfang der 30er Jahre, die in Umanj eingegangene erste jüdische weltliche Schule in Rußland wieder ins Leben zu rufen; der Plan scheiterte aber an dem Widerstande der örtlichen jüdischen Bevölkerung. A. trat zu diesem Zwecke später in Beziehungen zu Dr. Lilienthal, mit dem er über eine Reform des jüdischen Lebens in Rußland korrespondierte. In Odessa schloß sich A. dem Publizisten Ossip Rabinowitsch an. A. wurde in den russischen erblichen Adelsstand erhoben. Er schrieb ein Buch über die medizinischen Eigenschaften der Odessaer Moorbäder.

J. Hessen, Istorija Jewrejskogo Naroda w Rossii I. W.

ABRAHAMSON, MEIR (1783–1817), Arzt und Schriftsteller, geb. 1783 in Hamburg. Er war Arzt des klinischen Armen-Instituts in Hamburg und literarisch-wissenschaftlich tätig. Von Bedeutung ist insbesondere sein Werk „Untersuchung über die große Sterblichkeit unter Schwangeren, Wöchnerinnen und neugeborenen Kindern" (1806). Er schrieb ferner über Gicht, Pokkenimpfung usw. A. war Mitglied des kgl. Schwed. Sanitätskollegiums und anderer gelehrter Gesellschaften; er starb 1817 im Alter von 34 Jahren.

Hans Schröder-Klose, Hamburg. Schriftsteller V, 233; *Gurlt u. Hirsch*, Biogr. Lex. d. hervorr. Ärzte I, 42.

F. K. H. R.

ABRAM s. Abraham.

ABRAM CHOSAA s. Amoräer.

ABRAMOWITSCH (Pseudonym von Rafael Abramowitsch Rein), Führer der jüdischen Arbeiterbewegung; geboren 1879 in Dünaburg. Als Hörer des Polytechnikums in Riga schloß sich A. den revolutionären Kreisen an und trat um 1900 in den jüdisch-sozialistischen Bund (s. d.) ein. Er wurde verhaftet, mußte sein Studium aufgeben und ging nach dem Auslande, wo er in den bundistischen Gruppen sich betätigte. Er kehrte später auf illegalem Wege nach Rußland zurück und setzte hier seine Tätigkeit fort. Anfang 1905 nahm er an der sechsten Konferenz des „Bundes" teil; vorher schon war er in die Zentralleitung dieser Organisation kooptiert worden, der er seitdem dauernd angehörte. In seinen öffentlichen Vorträgen behandelte A. die nationale Frage und verfocht das Programm der national-kulturellen Autonomie. Er war Mitglied der bundistischen Delegation auf dem vierten Kongreß der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei. Seit 1906 ist er Mitglied des Zentralkomitees der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (der Menschewisten). Im J. 1911 wurde er verhaftet und nach Wologda verbannt; er flüchtete aber nach Westeuropa. 1912–14 lebte A. in Wien und war Redaktionsmitglied der bundistischen Organe „Lebensfragen" in Warschau sowie „Zeit" und „Unsere Zeit" in Petersburg. Während des Weltkrieges schloß sich A. der sogenannten Zimmerwaldgruppe an, die die patriotische „Verteidigungspolitik" der europäischen sozialistischen Bewegung bekämpfte. Nach der

Märzrevolution 1917 kehrte A. nach Rußland zurück. Als 1920 ein Teil der Mitglieder des „Bundes" aus der Organisation austrat und sich der Russischen Kommunistischen Partei anschloß, verblieb A. im sozialdemokratischen „Bund". Er wurde von den Bolschewisten verfolgt. Als Mitglied einer Delegation der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei und des sozialdemokratischen „Bundes" ging er nach Westeuropa und begründete zusammen mit Martow in Berlin die Zeitschrift „Sozialistitscheski Wjestnik". A. ist Mitglied der auswärtigen Delegation der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei und des „Bundes" und vertritt die Russische Sozialdemokratische Arbeiterpartei in der Exekutive der II. Internationale.

W. S. Eh.

ABRAMOWITSCH, BUNE, jidd. Schauspielerin, geb. 1854. A. gehört zur ersten Generation jiddischer Schauspielerinnen, die in den 70er und 80er Jahren des 19. Jhts. das Goldfadensche Theaterwerk zur Blüte brachten. Im J. 1879 wirkte A. in der jidd. Truppe von Rosenberg u. Spiwakowski in Odessa. Im J. 1886 wanderte sie nach Amerika aus und ist gegenwärtig, ungeachtet ihres hohen Alters, im Morris Schwarz-Theater in New York tätig. A. zeichnet sich besonders in der Darstellung von Mutterrollen aus.

B. Gorin, Gesch. vun jidd. Theater I, 205.

I. Sch.

ABRAMOWITSCH, SCHALOM JAKOB, bekannt unter seinem literarischen Namen: „Mendele Mocher Sefarim", einer der führenden Schriftsteller der modernen hebräischen und jiddischen Literatur. A., dessen ursprünglicher Name Braudo war, und erst später als A. registriert wurde, wurde in Kopyl (Gouv. Minsk) geboren. Sein Geburtsjahr steht nicht fest. Nach einer Tradition in seiner Familie soll er Anfang Januar 1837 geboren sein; doch liegen andere beglaubigte Aussagen vor, nach denen das Geburtsjahr einige Jahre früher anzusetzen ist (so erzählt z. B. sein Landsmann Paperno, geb. 1840, in seinen Erinnerungen, daß A. 6–7 Jahre älter als er gewesen sei). Bis zu seinem dreizehnten Lebensjahre, dem Todesjahre seines Vaters, wurde A. im Elternhause erzogen. Abweichend von der damals in Rußland üblichen jüdischen Erziehung, die fast ausschließlich im Talmudstudium bestand, legte sein Vater auch auf ein gründliches Studium der Bibel und ihrer Kommentatoren Wert. Nach dem Tode des Vaters studierte A. zwei Jahre an litauischen Talmudschulen (Jeschibot). Indessen heiratete seine Mutter einen Müller unweit Kopyl, und A. wohnte dort eine Zeitlang inmitten eines Waldes in einsamer Lage. Diese Umgebung hat auf ihn eine nachhaltige Wirkung ausgeübt und seine dichterische Veranlagung beeinflußt. In seine Geburtsstadt zurückgekehrt, traf er mit einem Bekannten zusammen, der A. veranlaßte, mit ihm zusammen eine Wanderreise durch Wolhynien und Südrußland zu machen. Nach monatelanger Wanderung kam A. nach Kamenez, der Hauptstadt Podoliens. Dort trat er in Verbindung mit dem hebräischen Dichter Gottlober, der insbesondere für die Ausbildung des jungen A. in der russischen und deutschen Sprache sowie in den sogen. profanen Wissenschaften Sorge trug. Nach drei Jahren schrieb A. seinen ersten Artikel, den Gottlober der Zeitschrift „ha-Maggid" (Jahrg. I, Nr. 31) zum Abdruck sandte. Dieser erste Artikel, betitelt „Ein Brief, die Erziehung betreffend", enthält eine Kritik der damaligen Erziehungsmethode in den jüdischen Schulen. Schon dieser erste literarische Versuch verrät eine besondere stilistische Begabung und das Ringen um einen klaren Stil. Deutlicher tritt der künftige Stilist im zweiten Erziehungsbrief zutage, der etwas später abgefaßt wurde und Gedanken der positivistischen Aufklärung vertrat: die Notwendigkeit der Erlernung der russischen Sprache, die Förderung praktischer Berufe usw. Beide Briefe erschienen 1860 in Buchform u. d. T. „Mischpat Schalom" mit einem Anhang, der eigene und übersetzte Gedichte, Bemerkungen über die biblische Poesie, eine Kritik der Gedichte von Eleasar Zweifel u. a. m. enthält. Diese Kritik, an der man den Einfluß der zeitgenössischen russischen Kritik wahrnehmen kann, gilt in gewissem Sinne als der Beginn der neuhebräischen Literaturkritik (s. M. Margulies, ha-Meliz 1866, Nr. 12). Sie führte zu einer ausgedehnten Polemik in der hebräischen Presse. In mehreren weiteren Artikeln im ha-Meliz" und „ha-Karmel" setzte A. seine Kritik fort, die sich zuweilen, besonders in einem zweiten Aufsatz gegen Zweifel (ha-Karmel 1862, Nr. 39), durch scharfe Satire auszeichnete. Ein Teil dieser Artikel ist 1867 in Buchform u. d. T. „En Mischpat" veröffentlicht worden. In ihnen vertritt A. den Standpunkt, daß die Aufklärung der Juden durch das Medium der hebräischen Sprache vor sich gehen müsse, die zwar keine gesprochene, aber dennoch eine lebende Sprache sei. In anderen Aufsätzen aus derselben Zeit gibt er jedoch der russischen Sprache als Bildungsinstrument den Vorrang (so in den Sta-

Jugend

Wanderjahre

Publizistik und Kritik

tuten, die er für eine jüdische Bibliothek in Berditschew verfaßte, veröffentlicht im „ha-Meliz" 1867, Nr. 17). Daneben betonte A. auch die Bedeutung der jiddischen Sprache und beteiligte sich seit 1864 als Mitarbeiter an der jiddischen Wochenschrift „Kol Mebasser", die auf seine Anregung als Beilage zu Zederbaums „ha-Meliz" zu erscheinen begann. A. war in jener Zeit ein Jünger der Aufklärungsliteratur in ihrer realistischen Ausdrucksform. Sein besonderes Interesse galt den Naturwissenschaften. Er bearbeitete hebräisch u. d. T. „Toledot ha-Teba" die „Gemeinnützige Naturgeschichte" von Harald Otmar Lenz (in drei Teilen: Säugetiere [1862], Vögel [1867], Reptilien [1872]), wobei die letzten zwei Teile nach Brehm und anderen Forschern von ihm ergänzt wurden.

Erste hebräische Erzählungen

Als selbständiger Erzähler trat A. erst im J. 1863 mit einer hebräischen Novelle „Limdu heteb" hervor, die einige Kapitel seines 1868 erschienenen Romans „ha-Abot we-ha-Banim" (Väter und Söhne) enthält. Sowohl der Name als auch das Thema dieses Romans — die Gegenüberstellung zweier Generationen — sind offenbar unter dem Einfluß des berühmten gleichnamigen Romans von Turgeniew entstanden, der bereits 1862 erschienen war. Der Roman ist übrigens noch vor seiner Veröffentlichung in der hebräischen Originalsprache in russischer Übersetzung von Bienstock erschienen; er hat eine ausgesprochene Tendenz, zur Verherrlichung der Aufklärung. Die Absicht A.s war, nach seiner eigenen Aussage (in seiner Autobiographie im „Sefer ha-Sikkaron" von Sokolow), einen realistischen Roman aus der Gegenwart dem damals bewunderten historischen Roman von Mapu entgegenzustellen. Allerdings verrät dieses erste Werk A.s noch wenig echte Realistik wohl aber Sinn für Naturschilderungen. Auch der Stil ist in diesem Erstlingswerk noch im Anfangsstadium seiner Entwicklung. Während A. in seinen publizistischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten sich bereits eines mehr nachbiblischen Stiles bedient, ist er in seinem Roman noch ganz von dem damals herrschenden gewundenen und gezierten Haskalastil beherrscht. Allerdings empfand er sehr stark das Unnatürliche und Schwulstige dieses Stiles, und dies mag ihn dazu bewogen haben, seine Erzählungen aus dem Volksleben in der mehr wirklichkeitstreuen jiddischen Sprache abzufassen. Bestimmend für diesen Übergang zum Jiddischen war nach seiner eigenen Aussage das Motiv, in einer Sprache zu schreiben, die den großen Massen zugänglicher war als das Hebräische.

Erste jiddische Erzählungen

1864 veröffentlichte A. seine erste jiddische Erzählung: „Das kleine Menschele oder eine Lebensbeschreibung von Jizchok Abraham Takkit" (im „Kol-Mebasser", von Nr. 45 des Jahrgangs 1864–66 bis Nr. 6 des Jahrg. 1865). Die Erzählung ist später mehrmals in Buchform erschienen, im J. 1879 in gänzlich umgearbeiteter Fassung. In dieser Erzählung tritt A. zum erstenmal unter seinem Pseudonym „Mendele Mocher Sefarim" (Mendele der Buchhändler) auf. Dieser Name ist darauf zurückzuführen, daß die Erzählung in Ich-Form gehalten ist; ein Wanderbuchhändler, der die jüdischen Städte bereist, schildert seine Erlebnisse. Die Namen der Städtchen werden satirisch-symbolisch angedeutet, wie dies damals auch in der russischen Satirik (z. B. bei Stschedrin-Saltykow) üblich war. So z. B. nennt A. die Stadt Berditschew „Glupsk" (deutsch etwa Dummingen). Auch sein Pseudonym hat ähnlichen symbolischen Sinn. Für die Wahl dieses Schriftstellernamens war freilich auch das Motiv maßgebend, daß er im Roman eine in seinem damaligen Wohnort Berditschew bekannte Persönlichkeit entlarven und deshalb nicht seinen Familiennamen preisgeben wollte. Diese erste jiddische Erzählung ist durchaus satirisch gestaltet; ein weiter Ausschnitt des jüdischen Lebens wird hier dargestellt, und eine große Zahl sehr charakteristischer Typen ziehen am Leser vorbei. In diesen Schilderungen offenbart sich bereits der künftige große Künstler. Doch haftet der Erzählung noch etwas Feuilletonhaftes an, wie dies auch den damaligen russischen satirischen Erzählungstil charakterisiert. Die nächsten Jahre bringen teils belletristische, teils publizistische Arbeiten A.s. 1864 veröffentlichte er eine kleine Broschüre „Dos Wunschfingerl, wos mit dem ken itlicher Mensch dergreichen alsding, wos sein Harz wünscht und begehrt usw" (gemeint ist die Aufklärung). Diese Broschüre enthält eine Ankündigung über die Herausgabe einer Reihe populär wissenschaftlicher Bücher für die breite Volksmasse. 1869 erschien sein soziales Drama „Die Takse oder die Bande Stodt-Baale-Tojwes". Im gleichen Jahre bearbeitete A. zusammen mit Bienstock eine Erzählung von Jules Vernes („Der Luftballon"). 1870 veröffentlichten beide ein Büchlein „Der Fisch, wos hot eingeschlungen Jojne ha-Nowi" Zu gleicher Zeit entstand auch die Erzählung „Fischke der Krummer" (erschienen 1869 in Shitomir), die aber in ihrer ersten Fassung nur ein vorbereitender Entwurf der späteren endgültigen Bearbeitung war; in der zweiten Fassung erschien sie im J. 1888. In dieser Erzählung beginnt A. sich der Schilderung des Milieus und

der Gestalten zuzuwenden. Die Bettler und die „Luftmenschen", denen er auf seinen Wanderungen in der Jugend von Litauen über Wolhynien nach Podolien begegnet war, gaben ihm das Material für diese wie für seine späteren Erzählungen. Der heimatlose Bettlertypus wurde ihm zum Symbol des gesamten politisch verfolgten, wirtschaftlich wurzellosen osteuropäischen Judentums, ebenso wie er, „Mendele der Wanderbuchhändler", sich als Typus des ruhelosen osteuropäischen Intellektuellen vorkam. In „Fischke der Krummer" (dem späteren hebräischen „Sefer ha-Kabbezanim"), ist viel von der rationalistischen Weltanschauung der Haskala (Aufklärung) enthalten. Trotzdem ist diese Erzählung auch schon von einem latenten nationalen Gefühl durchströmt. Das Ganze ist eine Strafpredigt an das Volk, eine Mahnung, nicht so zu leben, wie es in diesem Buch geschildert wird. Stärker als in „Fischke der Krummer" äußert sich das nationale Pathos, wenn auch in der rationalistisch-allegorischen Ausdrucksform der Haskala, in dem Werke, das A.s Namen am meisten berühmt gemacht hat; in der „Klatsche" (die Stute; zuerst erschienen 1873 in Wilna, später in endgültiger Fassung neu veröffentlicht). In dieser Erzählung wird das jüdische Volk mit einer einstmals stolzen, nunmehr aber abgehärmten Stute verglichen, die alle verachten und prügeln, und auf der alle herumreiten.

„Fischke der Krummer"

Die „Klatsche"

Kurz vor der Abfassung der „Klatsche" unterzog sich A. einer Prüfung im Rabbiner-Seminar zu Shitomir (seine Absicht, nach Padua ins „Instituto rabbinico" Luzzattos zu gehen, konnte er nicht ausführen), wurde aber abgewiesen, weil er in seiner Probepredigt allzu radikale Ansichten vertrat. Im J. 1875 verfaßte er mehrere kleine Werke: eine symbolische Erzählung in Reimen „Jüdel", eine Übersetzung der Sabbattischlieder ins Jiddische (1875), eine jiddische Übersetzung des „Perek Schira" nebst einem hebräischen Kommentar. Im gleichen Jahre veröffentlichte er eines seiner Hauptwerke „Kizzur Massot Binjamin ha-Schelischi" in jiddischer Sprache. Dieses Werk ist eines seiner bedeutendsten; in ihm schuf er unter bewußter Anlehnung an das berühmte Werk von Cervantes eine Art von jüdischem Don Quichotte. All das Irreale, Phantastische und Unnatürliche im jüdischen Volksleben des Ostens fand in der zentralen Figur dieses Werkes eine klassische Darstellung. Stilistisch und in der Darstellung der Gestalten des Buches gehört es zu den vollkommensten Leistungen A.s. Das Buch stellt den Abschluß einer Epoche seines Lebens dar. Nach seinem Erscheinen trat eine längere Pause in seiner literarischen Produktion ein.

Andere Werke

Im J. 1881 ließ er sich in Odessa nieder, wo er als Leiter der Talmud-Toraschule — abgesehen von einer kurzen Unterbrechung während der Pogromjahre 1905–06 — bis zu seinem Tode lebte. 1884 veröffentlichte er ein Drama: „Der Prisyw" (Militäraushebung), das nach Inhalt und Stil noch zu seiner ersten dichterischen Periode gehört. Im selben Jahr dichtete er auch sein „Wünschfingerl" neu um. Die ersten beiden Teile wurden 1888–89 in der „Jidischen Volksbibliothek" Schalom Alechems veröffentlicht. In den 80-er Jahren kehrte er wieder zur hebräischen Literatur zurück. In der Tageszeitung „ha-Jom" veröffentlichte er seine hebräische Erzählung „Be-Seter Raam", die er, wie seine jiddischen Bücher, nunmehr mit seinem Pseudonym „Mendele Mocher Sefarim" zeichnete. Es folgt dann eine Reihe hebräischer Erzählungen in den Odessaer Sammelschriften „Kawweret" und „Pardes". In diesen Erzählungen schafft er einen lebendigen modernen, nachbiblischen Stil, im Gegensatz zu demjenigen seines Jugendwerkes „ha-Abot weha-Banim". Auch sein großes Werk „Wünschfingerl" arbeitete er hebräisch um, wobei er den Namen in „be-Emek ha-Bacha" (Im Jammertal) änderte. Diese hebräische Fassung wurde zuerst in der Monatsschrift „ha-Schiloach" veröffentlicht. In diesem Werk tritt im Unterschied zu seinen früheren Schriften das satirische Element zurück. Die Tendenz wird positiver, der Blick auf das jüdische Leben milder; stellenweise erhebt sich die Schilderung zu einer Verherrlichung des inneren geistigen und religiösen jüdischen Lebens. — Von dieser Zeit an war A. dauernd damit beschäftigt, seine wichtigsten jiddischen Werke hebräisch zu bearbeiten, wobei er sie aber meist völlig neu gestaltete. So veröffentlichte er 1896 im „Pardes" seinen „Kizzur Massot Binjamin ha-Schelischi". 1900 begann er in der Wochenschrift „ha-Dor" mit der Veröffentlichung der Neubearbeitung von „Fischke der Krummer". Gleichzeitig fährt er aber auch fort, jiddisch zu schreiben. 1899 veröffentlicht er in der Wochenschrift „Der Jud" seine autobiographische Erzählung „Schlojme Reb Chajims", die sich vielleicht unter allen seinen Erzählungen am meisten durch epische Plastik auszeichnet. 1902 folgt sein „Sefer ha-Behemot" (Buch der Tiere), eine Art Fortsetzung der „Klatsche". In der „Jidischen Volksbibliothek"

Übersiedlung nach Odessa

„be-Emek ha-Bacha"

veröffentlichte er u. a. eine freie Übersetzung der „Autoemanzipation" von Pinsker u. d. T. „A Sgule zu jidische Zores" (1899). Im J. 1905, nach den Pogromen in Odessa und anderen Städten in Südrußland, verließ A. Rußland und wohnte zwei Jahre in Genf. Dort bereitete er eine neue, vollständige Ausgabe seiner Werke hebräisch und jiddisch vor, und zwar auf Veranlassung eines Jubiläums-Komitees, das zur Feier seines siebzigsten Geburtstages begründet wurde. Das Komitee gab 1907 den ersten jiddischen und 1909 den ersten hebräischen Band der Gesamtausgabe seiner Werke heraus; nach einigen Jahren folgten der zweite und dritte hebräische Band sowie seine jiddischen Werke in siebzehn Bänden. Der fünfundsiebzigste Geburtstag A.s im Dezember 1910 wurde von der gesamten russischen Judenheit gefeiert. 1909 bereiste A. eine Reihe von Städten des Ansiedlungsrayons und wurde von den jüdischen Volksmassen überall begeistert empfangen. Für die hebräische Ausgabe bearbeitete er seine autobiographische Erzählung „Schlojme Reb Chajims" und gab seinem Jugendwerk „ha-Abot weha-Banim" eine neue Fassung. Seitdem schuf er keine neuen Werke mehr. A. starb am 8. Dezember 1917, zur Zeit der einsetzenden Wirren in Rußland, in einem Krankenhaus in Odessa.

A.s Bedeutung und Wirkung

A.s Bedeutung für die moderne hebräische und jiddische Literatur ist von großer Tragweite. Er ist der Schöpfer der jiddischen Literatursprache wie auch der Hauptbegründer des neuhebräischen Erzählungsstiles. Das Jiddische bereicherte er durch die Elemente der Buchsprache, der Gebete, der alten Literatur und verschmolz die verschiedenen gesprochenen Dialekte zu einer einheitlichen Literatursprache. In das Hebräische dagegen trug er viele Elemente der Alltagssprache hinein, überwand endgültig den antikisierenden schwülstigen Haskalastil, modernisierte ihn und gestaltete das Hebräische zu einer lebendigen Sprache. Neben seinem sprachschöpferischen und stilbildenden Einfluß hatte er als Darsteller eine nachhaltige Wirkung ausgeübt. Er hat das Verdienst, als erster das Leben der Juden Osteuropas in weitem Umfang, in seiner Mannigfaltigkeit und in seiner Eigenart, erfaßt und künstlerisch gestaltet zu haben. Bezeichnend für A. ist das wuchtige satirische Element, das in seinen Büchern vorherrschend ist, wie auch ein unverkennbarer didaktischer Zug, die Tendenz zur Aufklärung und Belehrung seiner Leser. Sein Einfluß auf die gesamte neuhebräische und jiddische Literatur ist außerordentlich stark gewesen; viele der nachfolgenden hebräischen und jiddischen Schriftsteller betrachten sich als seine Jünger. Der Ehrenname — „Seide" (Großvater) — den er in der Literatur erhielt, charakterisiert die überragende Stellung, die A. in ihr einnimmt.

Gesamt-Ausgaben der Werke A.s

Die hebräischen Werke A.s erschienen nach seinem Tode in sieben Bänden, deren letzter die Autobiographie A.s und eine Auswahl von Abhandlungen über sein Schaffen enthält. Ebenso erschien eine Neuauflage seiner jiddischen Werke in zwanzig Bänden (in einem Verlag, der „Mendele" heißt), darunter zwei Bände, die Erinnerungen an A. und Artikel über seine Werke enthalten. A.s Schriften sind zum Teil in verschiedene Sprachen übersetzt, so die „Klatsche" und „Kizzur Massot Binjamin ha-Schelischi" ins Polnische durch Clemens Junoscha. Auf Grund dieser polnischen Übersetzung des „Kizzur Massot Binjamin ha-Schelischi" ist eine tschechische sowie eine russische Übersetzung angefertigt worden. Ins Russische sind auch andere Werke A.s aus dem Original übersetzt worden. Deutsch ist die „Klatsche" (im „Israelit") und „Fischke der Krummer" durch Alexander Eliasberg in Buchform, illustriert von Markus Schalit, übersetzt worden. Im J. 1923 wurde der hebr. Erstlingsroman A.s „ha-Abot weha-Banim" ins Jiddische durch B. Epelbaum übersetzt. Ein Auszug aus der „Klatsche" ist ins Englische durch Wiener in seinem Werke „Yiddish Literature" übertragen worden.

Übersetzungen

Mendele Mocher Sefarim, Kol Kitbe, Bd. 7, 1922; *Mendele Mocher Sefarim*, alle Werk, Bd. 17, 19–21; Mendele-Heft des ha-Schiloach 1918; *F. Lachower*, Mechkarim we-Nissjonot I, 55 78; *J. Ch. Rawnitzky*, Dor we-Soferaw 34—111; *A. Drujanow*, Sammelschrift „Massaot" 550–580; Dr. *A. Friedmann*, ha-Tekufa II, III; *S. Streit*, ba-Alot ha-Schachar 1927, S. 107–157; *Sammelschrift Mendele Mocher Sefarim* (jidd.) 1910; *N. Priluzki*, Schalom Jakob Abramowitsch (jidd.) 1920; *S. Schneur*, Vun dem Seidens Kwal 1922; *Baal-Machschowes*, Schriften I, 25 bis 69; II, 30–58; *Dubnow* in JE, s. v.; *Zinberg* in Jewr. Enz. s. v.; *Reisen*, Lexikon 1926; *ha-Sifrut ha-jafa be-Ibrit* 1927, s. v.; *M. Ehrenpreis*. Mendele Mocher Sefarim, Der Jude II, 708–10; *A. Sonne*, Ein Wort über Mendele Mocher Sefarim, ibid. III, 242–289; *Fritz Mordechai Kaufmann*, Über Mendele und die Übersetzbarkeit seiner Dichtungen (vier Essays über ostjüdische Dichtung und Kultur 1914); *Wiener*, Yiddish Literature 1899, S. 150–160.

M. E. F. La.

ABRAMOWO s. Kolonien, Landwirtschaftliche, in Weissrussland.

ABRAMS, ALBERT (1863–1924), Mediziner, geb. 8. Dez. 1863 in San Francisco. Nach seinem

Studium im „Pacific Medicine College" ging er nach Europa zur Vertiefung seiner Studien. 1883 kehrte er zurück, wurde Prosektor, 1894 Professor der Pathologie an der Standford University, später Vorsitzender einer medico-chirurgischen Gesellschaft u. a. m. A. schuf eine neue Methode der Diagnostik und Therapie (sog. Elektronenreaktion Abrams, gekürzt: „Era"), deren Wert allerdings sehr umstritten ist. Danach ergibt sich die Diagnose jeder Krankheit aus der für sie spezifischen Radioaktivität des Blutes; die charakteristische Schwingungsnorm = Vibrationsrate jeder Erkrankung wird durch den Rheostaten gewonnen. Durch Elektrotherapie, die dem Rhythmus des gesunden Organismus entspricht, soll nach A. spezifisch jeder Erkrankung entgegengewirkt werden. Auch aus der menschlichen Handschrift will A. Schlüsse auf Alter, Rasse, Krankheit usw. ziehen, wiederum auf Grund der Radioaktivität. Die Schulmedizin lehnt die Theorie ab. Der bekannte Schriftsteller Upton Sinclair, ergriff leidenschaftlich für A. Partei. Anläßlich seines Todes (20. Jan. 1924) veröffentlichte die „Münchener medizinische Wochenschrift" eine scharfe Kritik der Theorie A.s. In Amerika hat seine Lehre aber auch nach seinem Tode noch eifrige Vertreter. — Neben zahlreichen anderen Publikationen ist als das Hauptwerk A.s zu nennen: „Electronic Reactions" (1920).

Upton Sinclair, Pearsons Mag. 1922; *Physico-clinical medicine* 1924; *Wininger*, Große jüd. Nationalbiographie (s. v.); *Münch. med. Wochschr.* 1924, 152.

F. K. O. W.

ABRAMSON, ABRAHAM (1754–1811). Medailleur und Stempelschneider in Berlin; Sohn des Jacob Abraham (s. d.), geboren 1754 in Potsdam. A. lernte an der Kunstakademie bei Tassaert sowie bei seinem Vater, mit dem zusammen er die „Reihe deutscher Gelehrter" mit der Medaille auf Mendelssohn begann; von ihm selbst folgten darin 1784 u. a. Medaillen auf Sulzer, Ramler, Spalding, Euler, Wieland (nach Handzeichnung von Goethe), Lessing und Kant. Seit 1771 war er Assistent seines Vaters an der Alten Münze in Berlin. 1782 wurde er Königl. Medailleur, schnitt vor allem Münzstempel und arbeitete Porträtmedaillons in Wachs, die er seit 1786 in der Kunstakademie ausstellte. Mit Unterstützung des Ministers von Heinitz machte er 1787–1791 eine Studienreise nach Wien, Venedig und Rom. Außer der Stempelarbeit für die Münze entstanden Medaillen meist in staatlichem Auftrage, daneben plastische Arbeiten in Wachs: Porträtmedaillons und Basreliefs wie L'Amore Virtuoso-Vizioso, Apotheose des Herkules (1793), Stiftung des Joachimsthalschen Gymnasiums; sie sind sämtlich verschollen. Von seinen Medaillen, im Entwurf stark von Chodowiecki beeinflußt, sind unter Friedrich d. Gr. zu nennen: Bau der Kgl. Bibliothek in Berlin (1777), Bayr. Erbfolgekrieg (Teschen), Seidenbau (1783), Preismedaillon für das neue Gesetzbuch und Jubelmedaille auf die französischen Gemeinden in Preußen (1785); daneben Medaillen für Rußland (Besuch des Großfürsten Paul in Berlin 1776) und für Kurland; für Friedrich Wilhelm II. fertigte er an die Huldigungsjetons in Altpreußen, Ansbach-Bayreuth und Südpreußen, die Preismedaille für Handwerker (1793 nach Schadow) u. a.; für Friedrich Wilhelm III. das Staatsmedaillon auf die Jahrhundertfeier der preußischen Königswürde, die Prämie für Impfärzte und die Medaille auf die Königin Luise (1806) sowie mehrere Stempel auf ihren Tod. Unter den Prägemedaillen für außerpreußische Staaten sind besonders zu erwähnen solche für Braunschweig, Hamburg, Sachsen-Weimar (mit dem Bilde Carl Augusts), Hohenlohe-Ingelfingen (Münzstempel) und Westfalen (Emanzipierung der Juden 1808). Außer der Gelehrtensuite und den (etwa 30) nur noch in Schwefelabgüssen erhaltenen Porträtmedaillons (1785–1795) sind von seinen Prägemedaillen auf Privatpersonen zu erwähnen: Daniel Itzig (1793), Roloff, Fleck, Haugwitz, Herder, Markus Herz (1803), Erman, Gall und Sterbemedaillen auf Spalding und Kant (1804). A. signiert mit seinem Namen, ABR, $\frac{A}{S}$, selten nur einfaches A (Großfürst Paul 1776 und in Hamburg seit 1801). Er bossierte in Wachs auf Schiefer, wie das einzige Original des Medaillenentwurfes für den Fürsten Hessenstein (1792) in der Kunstsammlung der Jüdischen Gemeinde zu Berlin beweist. Um die Jahrhundertwende bereitete A. eine neue Gelehrtensuite vor und modellierte zu diesem Zweck auf mehreren Reisen nach dem Leben; 35 dieser Bossierungen lassen sich feststellen, darunter Schiller, Wieland und Lessing, 15 davon sind in Eisen oder Bleimodellen bekannt und zeigen das hohe künstlerische Können in der Wiedergabe des Porträts. Von seinen Arbeiten als Steinschneider hat sich bisher nur ein Karneol mit dem Bilde Friedrich Wilhelms II. (Hohenzollern-Museum) feststellen lassen. Seit 1792 war A. Mitglied der Berliner Akademie der Künste u. a. Akademien. Er verfaßte, außer Aufsätzen in Zeitschriften, den „Versuch über den Geschmack auf Münzen . . ." (Berlin 1801). A.s Medaillen sind zahlreicher und volkstümlicher als die seines Vaters. Seine während der letzten 20 Jahre seines Schaffens meist eigenen Ideen und Entwürfe sind gewöhn-

Medaillen von Abramson

1. Auf Daniel Itzig. 2. Auf die Justizreform unter Friedrich d. Gr. 3. Auf Marcus Herz. 4. Auf Moses Mendelssohn. 5. Auf die Emanzipation der Juden in Westphalen
(sämtlich aus der Sammlung von Moritz Simon, Berlin)

lich glücklich und sinnreich; als Anhänger des neuen Klassizismus hat er dem schlichten und reinen Geschmack auf seinen Medaillen Ausdruck gegeben und ihn durch seine Schriften zu fördern gesucht. A. starb am 23. Juli 1811 in Berlin.

C. T. Hoffmann, Jakob Abraham und Abraham Abramson, 55 Jahre Berliner Medaillenkunst (1755–1810), Berlin 1927

O.-S. C. T. H.

ABRAMSON, MICHEL JAKOB (etwa 1775 bis 1825), Kupferstecher in Berlin, Sohn des Jacob Abraham, jüngerer Bruder des Abraham Abramson. Er stellte in der Berliner Kunstakademie von 1787 an Kreide- und Tuschzeichnungen aus und scheint später ins Ausland, wohl nach Skandinavien, gegangen zu sein. Von seinen Arbeiten sind zu erwähnen: 1794 der „Kupferstecherlehrling" nach Teniers, der „Flußgott" nach Leclerc, 1795 der „angehende Künstler", eine Zeichnung: Gruppe des Laokoon nach dem Kupferstich von Bernardino Nochi (?); 1798 Kupferstich auf Rabbi Hirschel Loebel, Ober-, Land- und Stadtrabbiner in Berlin, nach J. A. (wohl L. Andreas) Krüger, gezeichnet M. Abramson der Jüngere.

Thieme-Becker, Allg. Lexikon d. bild. Künstler; *S. Kirschstein*, Jüd. Graphiker aus d. Zeit 1625 bis 1825, 1918 (die Daten wie die Angaben über die Verwandtschaft A.s und seinen Übertritt zum Christentum sind in diesem Werke ungenau).

O.-S. C. T. H.

ABRAMSON, SCHACHNA s. Volksvertretungen, Juden i. d.

ABRANTES, Ortschaft in Portugal, Prov. Estremadura. Das Stadtrecht von A. von 1179 stellt die jüdischen Kaufleute, die den dortigen Markt besuchen, den christlichen gleich. Die Juden werden in A. erst in einer Steuerliste des Jahres 1441 mit einem unbedeutenden Betrag verzeichnet.

Portugaliae monumenta historica, Leges I, 419; *Archivo historico portuguez* I, 346 f.

W. F. B.

ÁBRÁNY (Felsö és Alsó, Ober- und Unter-Á., in hebräischen Schriften אבראהאם genannt), Marktflecken im Komitat Borsod (Ungarn). 1735 zählte A. nur 20 jüdische Einwohner, nach 1750 gab es aber dort bereits eine jüdische Gemeinde. Der erste Rabbiner war R. Samuel Jungreis ha-Levi, der 1785 nach Csecse zog und dort 1829 im Greisenalter starb. Sein Nachfolger war sein Sohn R. Schraga Feiwisch (gest. 1824). Zu seiner Zeit lebte und lehrte in Á. der später bekannt gewordene R. Josua Katz (Rappaport), Rabbiner in Verpelét. R. Nathan b. Simon Liebermann wirkte in Á. von 1825–32; dessen Sohn R. Mose war Rabbiner in Á. bis 1836. Ihm folgte R. Isaak Zebi Margareten (gest. 1850), Autor der talmudischen Novellen „Bet David" (1846) und der Streitschrift „Tokef ha-Talmud" (1849), die gegen P. Heilperns „Teschubot be-Ansche Awen" (Frankfurt a. M. 1845) gerichtet ist. Margareten besaß neben umfassender talmudischer Gelehrsamkeit auch bedeutende Kenntnisse auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie. Sein Nachfolger war R. Samuel Güns Schlesinger, ein Neffe Akiba Egers (gest. 1888), dem sein Schwiegersohn R. Ascher Eljakim Csech folgte. Dieser wurde 1910 als Rabbiner nach Mezökeresztes berufen.

Abr. Singer, Gesch. d. jüd. Gemeinden und Rabb. in Ungarn (Ms.); *M. Stein*, Eben ha-Meir; *Schwartz*, Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar; *Grünwald*, Peer Chachme Medinatenu.

W. L. S.

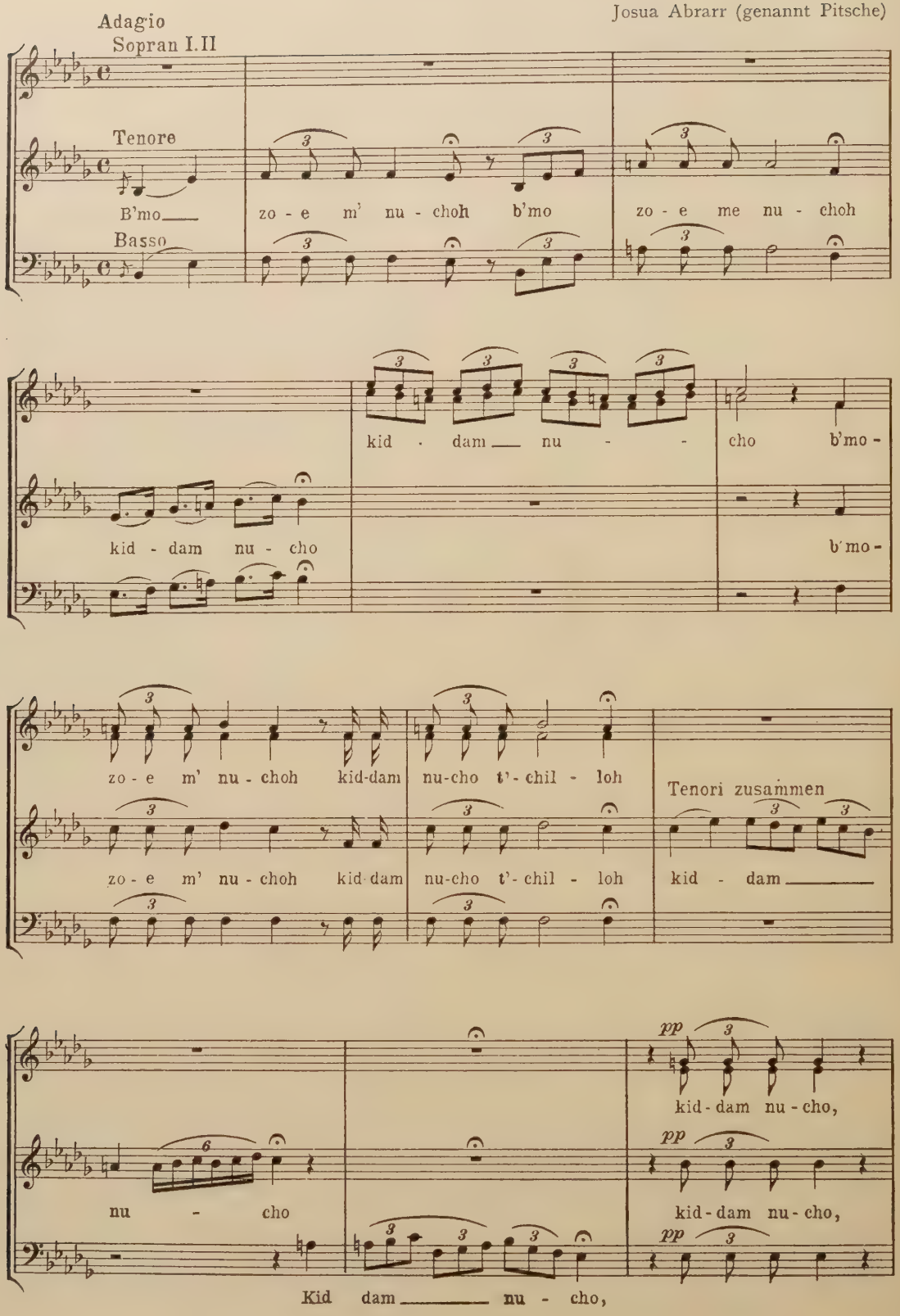
ABRASS, JOSUA (OSIAS), genannt Pitsche (1820–1883), Kantor und Komponist synagogaler Gesänge. A. hatte schon als sechsjähriger Knabe durch seine Stimme und sein hervorragendes Talent Aufsehen erregt. Er wurde um 1820 in Brody geboren und starb 1883 in Odessa. 1840 bis 1842 amtierte er als Kantor in Tarnopol, dann bis 1858 in Lemberg. Von 1858 bis zu seinem Tode war er Oberkantor der Stadtsynagoge in Odessa. A. zeichnete sich durch einen großen umfangreichen Bariton aus. Er komponierte Chöre und Soli, die in seinem Werk זמרת יה (Odessa, s. a.) gesammelt sind. Die Kompositionskunst von A. läßt sich als das Barock der synagogalen Musik bezeichnen. S. Notenbeilage mit der ersten Hälfte seiner wohl wertvollsten Komposition, dem Selichot-Pismon „Bemozae menucha" (textlich neu ediert).

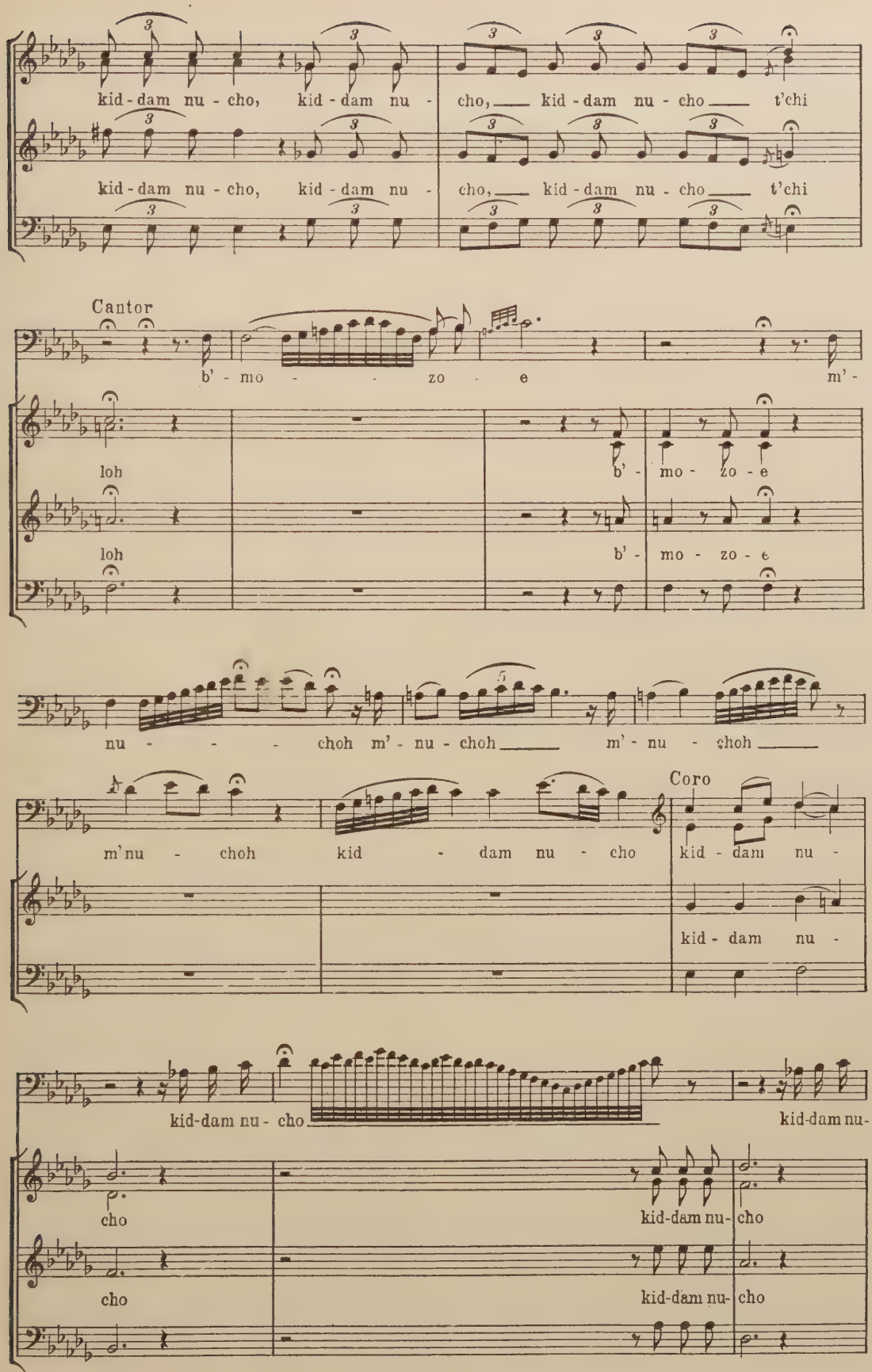
Lippe, 1879, p. 565 (Nachtrag); *Idelsohn*, ha-Toren 1925, p. 150; *Minkowski*, mi-Sefer Chajjai, Reschumot IV, 142–144; *Friedmann*, Lebensbilder berühmter Kantoren, II. Teil; *A. Rosen*, Die Geschichte vun Chasonus (jidd.), New York 1924.

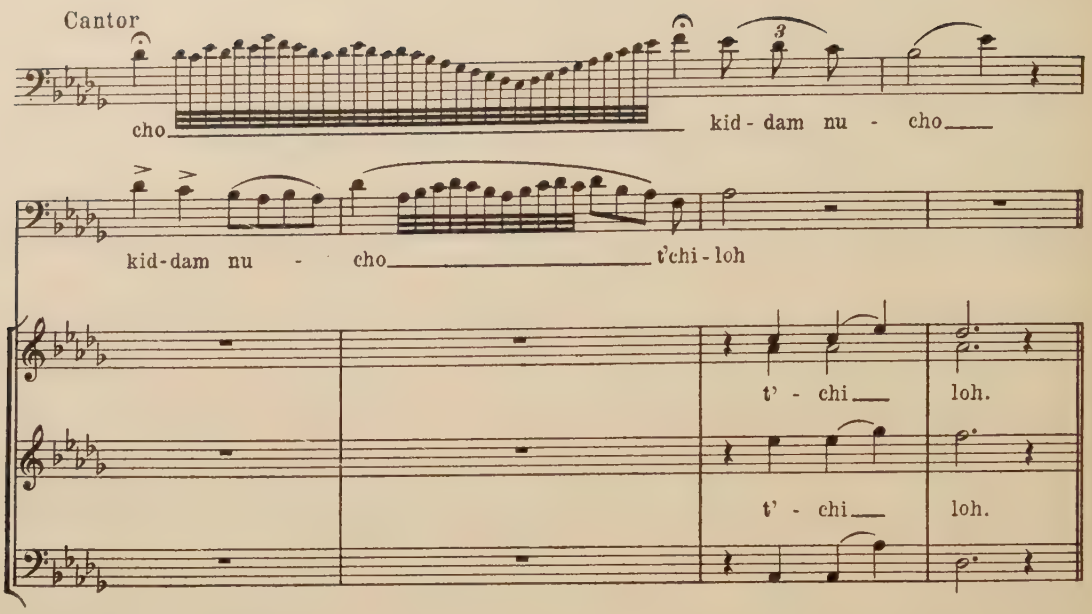
A. E.-N. N.

ABRAVALLA, SAMUEL, kastilianischer Finanzmann. Er erscheint in einer Urkunde von 1367 (hier ist die korrumpierte Namensform Abualla überliefert) als Steuereinnehmer Pedros I., dann unter dessen Gegner und Nachfolger Enrique II. als königlicher Schatzmeister, der den von der Stadt Murcia zur Verteidigung Kastiliens gegen den Herzog von Lancaster gestellten Truppen im J. 1374 ihren Sold zahlt (hier steht, wohl infolge eines Lesefehlers, Altavalla statt Abravalla). Vielleicht ist A. identisch mit einem gleichnamigen Steuerpächter des Marquis von Villena aus dem J. 1375 und mit dem ר' שמואל אבירבאליה, der in der Widmung einer spanischen Bibelhandschrift vom J. 1400 als Schutzengel der Juden gepriesen wird.

Josua Abrarr (genannt Pitsche)




kid-dam nu-cho, kid-dam nu- cho, kid-dam nu-cho t'chi
kid-dam nu-cho, kid-dam nu- cho, kid-dam nu-cho t'chi
Cantor
b'-mo-zo-e m'-
loh b'-mo-zo-e
loh b'-mo-zo-e
nu-choh m'-nu-choh m'-nu-choh
m'nu-choh kid-dam nu-cho
Coro
kid-dam nu-
kid-dam nu-
kid-dam nu-cho kid-dam nu-
cho kid-dam nu-cho
cho kid-dam nu-cho



Möglicherweise hat Salomo b. Verga, der in einer von ihm erdichteten Disputation Don Samuel Abravalla (אבראבאליה) und Don Salomo ha-Levi als Gesandte der spanischen Juden beim Papst (Martin V.?) auftreten läßt, eine ältere historische Aufzeichnung benutzt, und wir hätten darin wieder eine der bereits genannten Persönlichkeiten gleichen Namens zu suchen. Auf keinen Fall aber ist mit den vorigen der reiche Don Samuel Abravalla (Alfonso Ferrandes de Vilanova) zu verwechseln, dessen Übertritt zum Christentum während der Verfolgungen von 1391 in einem Bericht der Stadt Valencia als göttlicher Fingerzeig gerühmt wird. Vgl. auch Ravalla, Ravaya.

Documentos escogidos de la casa de Alba, los publica la duquesa de Berwick y de Alba, Madrid 1891, p. 580 f.; *Cascales,* Discursos historicos de Murcia 1627, f. 133; *Memorial historico español* 42, 369; *Archives des missions scientifiques,* 2. serie V (1868), 428; *Schebet Jehuda,* ed. Wiener, p. 78 f.; *Amador de los Rios,* Hist. de los Judios de España II, 603.

W. F. B.

ABRAVANEL (אברבנאל), spanisch-jüdische Familie, die ihren Ursprung auf das davidische Königshaus zurückführt (s. Abravanel Don Isaak ben Jehuda). Der erste urkundlich nachweisbare Vertreter der Familie ist Don Jehuda A., Almoxarife (Steuerpächter) von Sevilla. Im J. 1310, als die Genuesen dem König Fernando IV. von Kastilien für den Unterhalt der vor Algeciras lagernden Truppen eine große Summe geliehen hatten, fungierte, dem genuesischen Konsul gegenüber, neben der Stadt Sevilla auch A. als Bürge.

Der zweite Träger des Namens ist Don Samuel A. aus Sevilla, Gönner des Menachem b. Serach, der ihm sein Buch „Zeda la-Derech" gewidmet hat. Samuel trat 1391 oder kurz vorher zum Christentum über, nahm den Namen Juan Sanchez de Sevilla an und erhielt das Amt eines Contador mayor (Leiter des Rechnungswesens) von Kastilien. Andere Zweige der Familie sind offenbar infolge der großen Judenverfolgungen in Kastilien nach Portugal ausgewandert, denn seit Anfang des 15. Jhts. finden sich Mitglieder der Familie unter den einflußreichsten Kaufleuten und Bankiers von Lissabon. Sie treten als Steuerpächter und Finanzmänner des Hofes auf und gehören mit zu den Hauptimporteuren flandrischen Tuches nach Portugal. Jehuda A. ist nachweisbar neben anderen jüdischen Kaufleuten in Brügge gewesen (zuletzt 1479).

Sein Sohn, der bekannte Religionsphilosoph, Exeget und Staatsmann Don Isaak A. (s. d.), ist eine der hervorragendsten Persönlichkeiten Lissabons aus der Zeit König Alfonsos V. (1438 bis 1481). Er stand in geschäftlichen und literarischen Beziehungen zu der vornehmen portugiesischen Gesellschaft. Es ist von ihm ein in portugiesischer Sprache verfaßter Kondolenzbrief an den Grafen von Faro, einen jüngeren Bruder des 1483 hingerichteten Herzogs von Braganza, erhalten, der ein Zeugnis seines gesellschaftlichen Ranges und seiner weltmännischen Bildung ist. Von A.s Bedeutung für die Wirtschaft des Landes bekommt man einen Begriff durch ein erhalten gebliebenes Verzeichnis von Steuern und Anleihen, die der Staat im Jahre

1480 nach dem unglücklich verlaufenen Kriege mit Kastilien erhob; zu einer Anleihe von 12000000 Reales, die bei verschiedenen Privatleuten, Juden und Christen, aufgenommen wurde, steuerte nämlich Isaak A. allein mehr als ein Zehntel bei. Seine Verbindung mit dem hohen Adel wurde ihm aber zum Verhängnis. Er wurde der Teilnahme an der Verschwörung des Herzogs von Braganza gegen König João II. bezichtigt, und in Abwesenheit zum Tode verurteilt, und sein Vermögen wurde konfisziert. In dem neuerdings veröffentlichten Urteilsspruch (vom 30. Mai 1485) heißt es, daß er die Verschwörer mit Geld und Rat unterstützt, ihnen Spionagedienste am Hofe geleistet und auch an ihren Verhandlungen mit Kastilien teilgenommen habe; nach seiner Flucht habe er auch die Verschwörung des Herzogs von Viseu gefördert. Isaak A. erklärt sich selbst in der Einleitung seines Kommentars zum Buch Josua für gänzlich unschuldig. Nach der Ermordung des Herzogs von Viseu durch den König (August 1484) mußte auch sein kaufmännischer Verwalter Yoce (Josef) A., Sohn des Samuel A., Isaaks Schwiegersohn, fliehen, und es wurde über ihn derselbe Urteilsspruch wie über seinen Schwiegervater gefällt. Isaak A. ließ sich zunächst in Segura dela Orden nahe der portugiesischen Grenze nieder. Josef zog zusammen mit seinem Bruder Jakob nach Plasencia und blieb dort wohnen. Nachher nahm Isaak seinen Wohnsitz im Zentrum des Landes. 1488 wird er als Einwohner von Alcala de Henares bezeichnet. In dieser Gegend betrieb er auch hauptsächlich seine ausgedehnten Geldgeschäfte. Er und Josef beteiligten sich wie viele andere Juden an der Steuerpacht, nahmen aber dann keine leitende Stellung ein, obwohl sie mit den führenden kastilischen Finanzmännern Abraham Seneor und R. Meir Melammed zusammen arbeiteten. Die A. scheinen nämlich vor allem für den Hof tätig gewesen zu sein; so machten sie für den privaten Gebrauch der Königin Einkäufe und leisteten auch die Zahlungen. Josef wurde 1488 wegen seiner Dienste auf Lebenszeit zum Pächter der indirekten Steuern in Plasencia ernannt. Bei der Vertreibung der Juden aus Spanien suchte man Isaaks Sohn Jehuda erst durch Güte und dann mit Gewalt zur Annahme der Taufe zu bewegen. Die Familie A. aber blieb, im Gegensatz zu dem Oberrabbiner Abraham Seneor und dessen Schwiegersohn R. Meir Melammed, dem Judentum treu. Die spanische Regierung legte jedoch Wert darauf, sich die Verbindung mit der bedeutenden Familie auch nach ihrer Auswanderung für die Zukunft zu sichern. Sie übernahm einen wesentlichen Teil der im Lande befindlichen Guthaben des Isaak A. und milderte für ihn und seine Familie die strengen Ausfuhrverbote, die für die Exulanten galten.

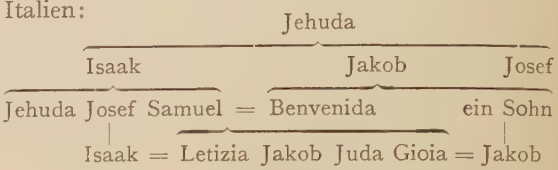
A. Benavides, Memorias historicas de D. Fernando IV., II, Nr. 525, S. 760f.; *Juchassin*, ed. Filipowski, S. 224; *P. Lopez de Ayala*, Cronica de Enrique IIIa, Ic, 7 (Bibl. de autores esp., t. 68, 168); *Carmoly*, Ozar Nechmad II (1857), 47f.; *Kayserling*, Gesch. d. Juden in Portugal 1867, 72f.; *Archivo historico portuguez* I (1903), 445; II (1904), 28, 31f., 274, 346f.; III (1905), 153; IV (1906), 432f.; *Braamcamp Freire*, Noticias da feitoria de Flandres, Lisboa 1920, S. 79f. u. 148; Cancioneiro geral des Garcia de Resende, ed. *E. H. v. Kausler* (Bibl. d. literar. Vereins in Stuttgart 1846-1852), I, 50; *Mag. W. J.* XVIII, 133f. — Für die Geschichte der Familie in Kastilien in den letzten Jahren vor der Vertreibung sind Akten aus spanischen Archiven benutzt, die in den „Urkunden zur Geschichte der Juden in Spanien" veröffentlicht werden.

W. F. B.

ABRAVANEL, Familie in Italien. Zusammen mit Don Isaak A. (s. d.) kamen nach der Vertreibung der Juden aus Spanien auch seine beiden Brüder Josef und Jakob nach dem Königreich Neapel, wo sie ebenso wie Isaak Bank- und Handelsgeschäfte betrieben. Josef, Großhändler in Salz und Öl, war in Tarent (Taranto) und anderen Städten tätig; Jakob ließ sich wegen seiner Unternehmungen in Bari (1501) und danach in Neapel nieder. Da beide ebenso wie Isaak in guten Beziehungen zur Regierung standen, gehörten sie bei der Vertreibung der Juden aus Neapel im J. 1511 zu den 200 Familien, denen das Verbleiben gestattet wurde. Jakob war bis zu seinem Tode im J. 1528 Führer der jüdischen Gemeinde in Neapel. Auch die drei Söhne von Isaak A., Jehuda (s. d.), Josef und Samuel, waren mit ihm nach Italien gekommen. Josef, geb. 1471 in Lissabon, erwarb sich als Arzt einen Ruf zuerst in Süditalien, wo er 1501 den spanischen Feldherrn Conjalos heilte, war dann in Venedig tätig und später in Ferrara, wo er 1552 starb. Für seine Gattin Letizia wurde das Ms. De Rossi 1052 (5295 = 1535) geschrieben. — Samuel wurde 1473 in Lissabon geboren. Als Jüngling ging er nach Saloniki, um dort bei R. Josef Fasi Talmud zu studieren. Nach Neapel zurückgekehrt, heiratete er Benvenida, die Tochter seines Onkels Jakob, die von ihren Zeitgenossen wegen ihrer Schönheit, Klugheit und Mildtätigkeit gepriesen wird. Samuel war einer der Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Neapel und wurde nach dem Tode seines Schwiegervaters ihr Vorsitzender. Wie sein Vater und Schwiegervater unterhielt auch er gute Beziehungen zur Regierung. Der Vizekönig Don Pedro de Toledo zog ihn öfter zu Rate und ließ seine zweite Tochter Eleonora von Benvenida erziehen. Als der König von

Spanien 1533 Don Pedro den Befehl erteilte, die Juden aus dem Königreich Neapel zu vertreiben, erwirkte Samuel die Zurücknahme des königlichen Befehls; auf Grund seiner Vorschläge wurden die Bedingungen festgesetzt, unter denen es den Juden erlaubt wurde, im Königreich zu bleiben. 1540 erneuerte der König jedoch sein Edikt, und diesmal waren alle Bemühungen S. A.s vergeblich; bis Ende Oktober 1540 mußten alle Juden das Gebiet des Königreichs verlassen. Der Herzog von Ferrara forderte Samuel, den er hoch schätzte, auf, sich in Ferrara niederzulassen; dort starb er 1547 im Alter von 74 Jahren. Samuel gab große Summen zur Auslösung von Gefangenen her; auch hatte er eine wertvolle Bibliothek gesammelt, und sein Haus war ein Treffpunkt von Gelehrten. Donna Benvenida führte nach Samuels Tode sein Bankgeschäft weiter und erhielt vom Herzog Cosimo von Florenz, der Benvenidas Zögling, Eleonora de Toledo, geheiratet hatte, die Erlaubnis, in verschiedenen Städten seines Herzogtums Darlehnsbanken zu eröffnen. — Der Sohn Josefs, nach seinem Großvater Isaak genannt, heiratete Letizia, die Tochter seines Onkels Samuel. Er war an den Darlehnsgeschäften seiner Schwiegermutter Benvenida beteiligt und starb 1573 in Ferrara. Außer Letizia hatte Samuel A. noch eine Tochter Gioia, die Gattin Jakob A.s, anscheinend eines Brudersohnes der Benvenida, und zwei Söhne, Jakob und Jehuda, die die Bankgeschäfte der Familie weiterführten. Jakob reiste oft nach Toskana, um nach seinen dortigen Geschäften zu sehen. Herzog Cosimo schätzte ihn hoch und bediente sich seiner als Bankier in Ferrara. Auf Jakobs Vorschlag hin forderte Cosimo 1551 jüdische Kaufleute aus dem Orient auf, sich in seinem Lande niederzulassen und dort Handel zu treiben. Jakob und sein Bruder waren, wie alle Angehörigen ihres Hauses, Freunde des Humanismus und im öffentlichen Leben tätig. Ihre Bibliothek bereicherten sie durch wertvolle Werke, und an der Spitze der Gründer des Vereins „Gemilut Chassadim" in Ferrara 1553 (5313) finden sich ihre Namen. — Von Angehörigen der Familie A. in Italien sind ferner bekannt: Vita (Chajim oder Chija), der 1558 in Ferrara war; Luna, die Gattin Jehuda A.s, von der wir nur das eine wissen, daß sie in Pesaro von dem Arzt Amatus Lusitanus behandelt und geheilt wurde; Jehuda, b. Josef b. Jehuda (vielleicht war dieser Josef Sohn des Philosophen Jehuda), gest. Tebet 5344 (1583) in Ferrara; Josef, gest. 1603 in Venedig; seine Gattin Veleda, gest. 1616 ebendort; Abraham, gest. 1618 ebendort; Isaak, lebte 1568 in Venedig. In den letzten Jahren, nach dem Weltkriege zogen einige Angehörige der Familie A. aus Saloniki nach Neapel und ließen sich dort nieder, unter ihnen einer namens Samuel.

Dies ist der Stammbaum der Familie A. in Italien:



Carmoly, Ozar Nechmad II, 57–61, 64–65 (Biogr. der Abravanel); *Graetz* VIII u. IX, s. Register; *Margulies*, La famiglia Abravanel in Italia, Rivista Israelitica III, 97–107, 147–154; *Balletti*, Gli Ebrei e gli Estensi 1913, 66 f.; *Ferorelli*, Gli Ebrei nell' Italia meridionale 1915, passim; *Cassuto*, Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento 1918, 88 f., 173, 384 f., 387, 388; *Marx*, Hebrew Union College Annual I, 608 f., 612 f., 616, 618, 622.

E. U. C.

ABRAVANEL, DORMIDO DAVID s. Abrabanel, David.

ABRAVANEL, DON ISAAK BEN JEHUDA, Bibelexeget, Religionsphilosoph und Staatsmann (1437–1508); A. wurde in Lissabon geboren. Die Familie leitete ihre Abstammung vom König David ab (vgl. Vorwort A.s zu „Majene ha-Jeschua"); nach einer alten Familienüberlieferung wären die Ahnen der Familie unmittelbar nach der Zerstörung des ersten Tempels nach Spanien ausgewandert (id., Komm. zu Sech. 12, 7). A.s Großvater, Samuel, war nach gewaltsamer Taufe im Jahre 1391 aus Spanien nach Lissabon geflohen, wo er zum Judentum zurückkehrte. Sein Sohn Jehuda war dort königlicher Schatzmeister. Isaak A. wuchs in Lissabon auf und erwarb in seiner Jugend bedeutende Torakenntnisse. Sein Lehrer war Josef b. Abraham Chajjun, Rabbiner in Lissabon, Verf. des Kommentars „Mille di-Abot" zum Traktat Ab. (Konstant. 1579). Daneben eignete sich A. fremde Sprachen und umfangreiche philosophische, naturwissenschaftliche und historische Kenntnisse an. Kaum 20 Jahre alt, verfaßte er seine erste Schrift „Ateret Sekenim" über die Vorsehung (erste Ausg., zusammen mit A.s „Zurot ha-Jessodot", Sabbioneta 1557).

Leben und Werke

In der Vorrede zu dieser Schrift klagt er darüber, daß er von allerlei Geschäften in Anspruch genommen und nicht in der Lage sei, sich ganz dem Studium zu widmen. Im Jahre 1472 begann er seinen Kommentar zum Deuteronomium, doch schritt die Arbeit nur langsam vorwärts, seit Alfonso V. ihn zu seinen Schatzmeister ernannt hatte. Die damit verbundene

politische Tätigkeit gewährte ihm einen für einen Juden jener Zeit seltenen Einblick in Wirtschaft und Politik. Aus diesen Jahren datiert seine Freundschaft mit dem Gelehrten João Sezira, dem Herzog Fernando de Braganza, dessen Brüdern und andern hervorragenden Männern des portugiesischen Hofes. In der Vorrede seines Kommentars zum Buche der Könige hat er diese Zeit als die glücklichste seines Lebens geschildert. Er gehörte zu den reichsten Juden Portugals, und in seinem Hause begegneten einander die verschiedensten Gelehrten, Juden und Nichtjuden. In politischer Hinsicht war er einer der Führer der portugiesischen Judenheit. Sein Vermögen und seinen Einfluß verwandte er, so oft es nötig war, zugunsten bedrängter Volksgenossen. Als z. B. bei der Eroberung der marokkanischen Stadt Arsila 250 Juden in Gefangenschaft gerieten, bemühte sich A. um ihre Auslösung und gründete zu diesem Zwecke einen Ausschuß, der Geldsammlungen in verschiedenen Ländern einleitete. Er wandte sich in dieser Angelegenheit auch an R. Jechiel von Pisa und sandte ihm durch Vermittlung seines Freundes João Sezira Geschenke (hebräische Manuskripte und eine Sklavin; das betreffende Schreiben A.s ist in der Zeitschrift „Ozar Nechmad" II abgedruckt). Nach erfolgter Auslösung verhalf er den Heimatlosen zu einer Existenz in Portugal. Als König Alfonso eine Abordnung zum Papste Sixtus IV. entsandte, zu der auch A.s Freund João Sezira gehörte, veranlaßte er diesen, sich beim Papste für die Juden zu verwenden. Nach der Thronbesteigung João II. (1481) wurde A. der Teilnahme an der Verschwörung des Herzogs von Braganza beschuldigt, entkam aber, rechtzeitig gewarnt, nach Kastilien (1483). Von der spanischen Grenze aus suchte er in einem Briefe an den König seine Unschuld nachzuweisen, vermochte aber die Konfiskation seines Vermögens nicht abzuwenden. Seine Frau und seine Söhne Josef und Samuel folgten ihm nach seinem neuen Wohnsitz Toledo; sein Sohn Jehuda blieb vorerst in Portugal. In Toledo verfaßte A. seine Kommentare zu Josua, Richter und Samuel: vom 10. bis 26. Cheschwan 5244 (1483) den zu Josua, vom 1. bis 25. Kislew den zu Richter und vom 1. bis 13. Tebet (Anfang 1484) den zu den Büchern Samuel (ed. pr. Pesaro 1512). A. hatte sich anfangs in Toledo an der Steuerpacht und an Lieferungen für das spanische Heer beteiligt, daneben aber noch Zeit für seine literarischen Arbeiten gefunden; bevor er jedoch an den Kommentar zu den Büchern der Könige gehen konnte, ernannte Ferdinand von Kastilien ihn 1484 zu seinem Schatzmeister und übertrug ihm die Aufgabe, den durch die Kämpfe gegen die Araber erschöpften Schatz wieder aufzufüllen, obgleich die kanonischen Gesetze sowie die Beschlüsse der Cortes die Bekleidung von Staatsämtern durch Juden verboten. A. erfüllte seine Aufgabe acht Jahre lang zur Zufriedenheit des Königs und erwarb sich neben dessen Gunst von neuem ein beträchtliches Vermögen. Auch in Spanien benutzte er seinen Einfluß bei Hofe dazu, die Lage der Juden besser zu gestalten und der Schreckensherrschaft der Inquisition entgegenzuwirken, obwohl ihm dies durch das Eingreifen des Papstes Sixtus IV. erschwert wurde. Freilich vermochte auch A. 1492 die Ausweisung der Juden aus Spanien nicht zu verhindern; vergebens bot er, unterstützt von seinen christlichen Freunden, dem Königspaare 30000 Dukaten für die Aufhebung des Vertreibungsediktes. Der König gestattete ihm zwar, in Spanien zu bleiben, doch zog A. es vor, das Los seiner Brüder zu teilen und in Neapel eine neue Heimat zu suchen. Dort war es ihm endlich vergönnt, am Vorabend des Neujahrsfestes 5253 (September 1493) seinen Kommentar zu den Büchern der Könige abzuschließen. Wie einst nach seiner Flucht aus Portugal, wurde er auch jetzt bald in den Dienst des neuen Landesherrn berufen. Ferdinand I. übertrug ihm ein Hofamt, anscheinend ähnlich dem, das A. zuvor in Spanien bekleidet hatte. Er behielt dieses Amt auch unter Ferdinands Nachfolger Alfonso II. Als die Franzosen im Januar 1494 Neapel eroberten, wurde A.s Haus geplündert, wobei auch seine sehr wertvolle, aus Spanien mitgebrachte Bibliothek vernichtet wurde. A. folgte Alfonso nach Messina in die Verbannung und blieb bis zum Tode des Königs (Juni 1495) in dessen Gefolge. Hierauf zog er nach Korfu und begann dort am 1. Ab 5255 (1495) seinen Kommentar zu Jesaja, den er aber erst drei Jahre später vollenden konnte. Als die Franzosen das Königreich Neapel räumten, kehrte A. 1496 dorthin zurück und ließ sich in Monopoli in Apulien nieder. Hier vollendete er am 20. Schebat 5256 (1496) den 1472 in Portugal begonnenen Kommentar zum Deuteronomium unter dem Titel „Mirkebet ha-Mischne" (ed. pr. Sabbioneta 1551). Von Frau und Kindern getrennt, suchte er Trost in literarischer Arbeit, und so verdanken wir diesen Jahren noch die Kommentare zur Pessach-Haggada („Sebach Pessach", Konstantinopel 1506) und zum Traktat Abot („Nachalat Abot", ibid. 1545). Die unsäglichen Leiden, die über die spanischen Exulanten hereinbrachen und ihre Zahl im Laufe weniger Jahre von 300000 auf 10000 reduzierten (A.s Vorrede zu „Jeschuot Meschicho"), erschütterten im Herzen vieler der Übriggebliebenen die religiöse Zuversicht und den Glauben an die messia-

nische Erlösung; A. betrachtete es als seine Aufgabe, dieser verzweifelten Stimmung entgegenzuwirken. Dies suchte er durch eine Trilogie messianischer Schriften zu erreichen, der er den Sammelnamen „Migdol Jeschuot" beilegte. Die erste dieser drei Schriften ist sein Daniel-Kommentar „Majene ha-Jeschua" (vollendet am 1. Tebet 5257 [1496], ed. pr. Ferrara 1551), in dem er sowohl die christliche Interpretation des Daniel-Buches als auch Maimonides' und Mose Narbonis rationalistische Auslegung der Visionen Daniels und die Unterschätzung ihres prophetischen Charakters bekämpft. Das zweite Buch der Reihe ist „Jeschuot Meschicho" (vollendet am 20. Tebet 5258 [Anfang 1498], erschienen Karlsruhe 1828), eine Erläuterung der auf die messianische Erlösung bezüglichen Aussprüche in Talmud und Midrasch. In dieser Schrift polemisiert er heftig gegen Josef Albo, der im Gegensatz zu Maimonides den Glauben an den Messias nicht als ein Grundprinzip des Judentums bezeichnet wissen will. Die dritte Schrift ist „Maschmia Jeschua" betitelt (vollendet am 4. Adar II. 5258 [1498], ed. pr. Saloniki 1526). Sie will nachweisen, daß die biblischen Weissagungen, die die künftige Erlösung zum Gegenstand haben, „weder auf die Zeit des zweiten Tempels, noch irgendwie symbolisch gedeutet werden können", sondern auf das kommende messianische Reich zu beziehen sind. A. suchte wie zahllose Autoren vor und nach ihm den Zeitpunkt der messianischen Erlösung aus biblischen Andeutungen zu erschließen und sagte auf Grund von Gematriot (Deutungen nach dem Zahlenwert gewisser biblischer Wörter) voraus, daß der Messias im Jahre 5292 (1532) erscheinen würde (Jeschuot Meschicho II, 2, 2; Kommentar zu Jesaja 34). Der feste Glaube an die nahe Erlösung bei einem Manne wie A. mußte auf die italienischen Juden tiefen Eindruck machen; andererseits leistete die Voraussage A.s auch unheilvollen Verirrungen wie der Propaganda des Pseudomessias Ascher Lämmlin Vorschub. Andere Schriften A.s aus derselben Zeit sind Auseinandersetzungen mit Maimonides gewidmet: „Schamajim Chadaschim", über die Weltschöpfung (verfaßt in der Zeit vom 13. Adar II. bis 29. Elul 5258 [1498], erschienen Rödelheim 1829); „Rosch Amana" über die Glaubensprinzipien (verfaßt 1499 bis 1502, ed. pr. Konstantinopel 1505) sowie „Mifalot Elohim", weitere Untersuchungen über die Weltschöpfung (Venedig 1592). 1503 verlegte A. seinen Wohnsitz nach Venedig, um dort bei seinem Sohne Josef zu leben. Im Auftrage des Senats führte er hier seine letzten diplomatischen Verhandlungen, die den Gewürzhandel der Republik mit Portugal betrafen. Hier faßte er auch die Ergebnisse seines Bibelstudiums in den Kommentaren zu Jeremia (vollendet 5. Siwan 5264 [1504]), Ezechiel, den kleinen Propheten, sowie zu Genesis, Exodus (vollendet am 1. Marcheschwan 5266 [1505]), Leviticus und Numeri zusammen (der Kommentar zu den Propheten erschien zum erstenmal 1520 in Pesaro, der zum Pentateuch Venedig 1579). 1506 wandte sich R. Saul ha-Kohen aus Kreta mit einer Reihe von Anfragen betreffend Maimonides' Ausführungen im „More Nebuchim" an A., und dieser erteilte hierauf im folgenden Jahre eine ausführliche Antwort („Scheelot", Venedig 1574). Darin berichtet er auch von zwei Werken, an denen er damals arbeitete, und die verlorengegangen sind, nämlich dem bereits in Neapel begonnenen „Zedek Olamim", einer Art Theodicee in drei Abschnitten, und der Schrift „Lahakat ha-Nebiim", über die Prophetie, einer neuen Fassung der schon in Spanien begonnenen, gegen Maimonides' Theorie der Prophetie polemisierenden Schrift „Machase Schaddai"; dort verweist er auch an verschiedenen Stellen auf einen Kommentar von ihm zu „More Nebuchim" (offenbar identisch mit dem Prag 1831–1832 von Mose Landau herausgegebenen More-Kommentar, wiederabgedruckt im „More Nebuchim", ed. Warschau 1872). In diesem Kommentar (15b) erwähnt A. noch eine Schrift von sich, „Abodat Sekenim". (Bemerkenswert ist die Stelle in dem Sendschreiben an Saul ha-Kohen, wo A. die Vernachlässigung des Studiums während seiner politischen Tätigkeit in Spanien lebhaft bedauert und mit witziger Anwendung einer talmudischen Redensart darauf hinweist, daß erst Not und Leiden ihn zur Wiederaufnahme seiner Studien geführt hätten). Eine Übersetzung von Thomas de Aquinos „Quaestio de spiritualibus creaturis" befand sich handschriftlich im Besitze des Mose Almosnino (vgl. dessen „Meammez Koach", 12. Homilie). A. schrieb ferner: „Jemot Olam", eine von Adam bis auf A.s Lebenszeit reichende Chronik, die insbesondere die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes behandelte (erwähnt in „Majene ha-Jeschua" II, 3). Nicht zur Ausführung gelangt ist schließlich der Plan zu einer gegen Maimonides' Deutungsversuche gerichteten Schrift „Maasse Merkaba" über

Don Isaak Abravanel
(Traditionelles Bildnis)

die Vision des Propheten Ezechiel (erwähnt ebenda). Guttmanns Annahme (22, 2), A. habe auch einen Kommentar zu den Büchern der Chronik zu schreiben beabsichtigt, beruht auf einer irrigen Interpretation von A.s Kommentar zu I. Sam. 9, 2. — A. starb 1508 in Venedig und wurde in Padua begraben.

A.s literarisches Werk läßt sich in zwei Gruppen gliedern: Schriften zur Bibelexegese und solche zur Religionsphilosophie, wenn diese Scheidung auch nicht immer streng durchzuführen ist. In seinen exegetischen Werken weicht A. vielfach bewußt von den Methoden seiner Vorgänger ab. Er spricht sich darüber im Vorwort zu Josua und an anderen Stellen seiner Bibelkommentare freimütig aus, wo er die mit dunklen Anspielungen und rätselhaften Deutungen operierende Auslegungsweise Ibn Esras und Nachmanides' ebenso entschieden ablehnt, wie die ausschließlich auf den agadischen Aussprüchen der Talmud- und Midraschlehrer fußenden Erklärungen Raschis und die rationalistisch-moralisierenden Betrachtungen Levi b. Gersons zu den erzählenden Büchern der Bibel. Besonders heftig wendet er sich gegen die „philosophierenden" Exegeten Mose Narboni, Josef Ibn Kaspi, Isaak Albalag und andere, deren selbstgefällige Art und der Überlieferung feindliche Vernünftelei er scharf zurückweist. Dessenungeachtet schätzt und benutzt A. manche sprachwissenschaftlichen Arbeiten Ibn Kaspis, z. B. dessen „Scharscherot ha-Kessef". Ähnlich ist sein Verhältnis zu Abraham Ibn Esra. Er schätzt ihn als Dichter und auch als Exegeten, wo er sich um die Ermittlung des Wortsinnes bemüht, weist aber seine Tendenz, fremdartige und nach A. ketzerische und verderbliche philosophische Anschauungen in die Worte der Heiligen Schrift hineinzudeuten, scharf zurück. Wiederum schrickt er nicht davor zurück, Erklärungen von Apostaten wie Abner (Alfonso) de Burgos und Pablo de Santa Maria anzuführen, namentlich aber zahlreiche christliche Autoren wie Hieronymus, Augustinus, Albertus Magnus und Nicolaus de Lyra. Gelegentlich stellt er sogar deren Erklärungen über die der jüdischen Autoren. Er wirft den christlichen Schriftstellern vor, daß sie Tatsachen tendenziös entstellen und daß sie nur die Erlösungsverheißungen, die in der Bibel enthalten sind, nicht aber auch die Strafandrohungen der Propheten auf das Christentum beziehen. A. war der erste jüdische Bibelerklärer, der den einzelnen biblischen Büchern Einleitungen voranschickte, in denen er Wesen, Charakter und Entstehung jedes einzelnen Buches systematisch untersuchte. Hierin, wie überhaupt in der methodischen Behandlung des biblischen Stoffes, folgt er christlichen Vorbildern. So geht es wohl auf scholastischen Einfluß zurück, wenn A. jedem Bibelabschnitt eine Anzahl Fragen vorausschickt, in denen er die wichtigsten Probleme des betr. Abschnittes, sowie dessen Tendenz erörtert, wobei er schon manche Fragestellungen der modernen Bibelkritik vorwegnimmt. A. spricht sich gegen die gesuchte Kürze Ibn Esras in dessen Bibelkommentaren aus. Mit einem talmudischen Wortspiel weist er darauf hin, daß es nicht angehe, sich allzu kurz zu fassen, wenn der Gegenstand ausführliche Behandlung erfordere. Er selbst geht in seiner breiten Darstellungsweise mitunter wohl doch etwas zu weit. Für das Verständnis der historischen Bücher der Bibel brachte A., im Gegensatz zu seinen jüdischen Vorgängern, ein reiches Maß politischer Erfahrungen und soziologischer Einsicht sowie Kenntnis der alten Geschichte mit, und so hat er als erster Jude die Bedeutung des biblischen Beamten- und Münzwesens und ähnlicher Realien erkannt und diese Gebiete in seinen exegetischen Schriften eingehend behandelt. Diese Vorzüge der Exegese A.s wurden insbesondere von christlichen Gelehrten des 17. u. 18. Jhts. anerkannt, die A.s Kommentare fleißig studierten und z. T. übersetzten und bearbeiteten. Zu den christlichen Benutzern von A.s Schriften gehörten u. a. Buxtorf d. J., Buddeus und Carpzow. Von jüdischen Bibelerklärern sind hauptsächlich Mose Alschech und in neuester Zeit Meir L. Malbim stark von A. beeinflußt. — Meir Arama hat A. des Plagiats an dem bekannten Pentateuchkommentar „Akedat Jizchak" seines Vaters Isaak Arama beschuldigt, ferner sagt Steinschneider von A., er habe Abraham b. Chijas „Megillat ha-Megalle" abgeschrieben, und Carmoly behauptet dasselbe in bezug auf Abraham Bibagos „Derech Emuna". Diese Entlehnungen gehen jedoch nicht über das auch bei anderen Autoren üblich gewesene Maß hinaus; zudem nennt A. Arama und Abraham b. Chija an einer Anzahl von Stellen, so daß der Vorwurf des Plagiats wohl unberechtigt ist. A. selbst rechtfertigt sich in einem, zum Schlusse seines Kommentars zu den ersten Propheten (ed. pr.) abgedruckten Gedichte, gegen ähnliche Beschuldigungen eines unbekannten Zeitgenossen.

Bibelexegese

Als Religionsphilosoph fußt A. vor allem auf Maimonides, dessen Attributenlehre er vollständig übernimmt. Ebenso schließt er sich Maimonides in der Lehre von der zeitlichen Entstehung der Welt sowie in der Auffassung der göttlichen Vorsehung und der Allwissenheit Gottes an. Auch in der Frage der Glaubens-

Religionsphilosophie

grundsätze nimmt er Maimonides gegen die Einwände Chasdai Crescas, in Schutz, spricht sich jedoch letzten Endes gegen die Aufstellung von „Glaubensartikeln" aus, da in den Lehren des Judentums alles von derselben fundamentalen Wichtigkeit sei. Ganz entschieden wendet sich A. gegen Maimonides' rationalistische Deutung der Visionen Ezechiels (s. o.). Ebenso verwirft er dessen Theorie der Prophetie und bezeichnet die Lehre von der „wirkenden Intelligenz" (שכל הפועל), die die jüdischen Religionsphilosophen mit Maimonides an der Spitze den Werken der arabischen Philosophie entlehnt haben, als „ein Blendwerk" und einen „Stein des Anstoßes für das jüdische Volk". Auch den von Maimonides unternommenen Versuch einer vernunftgemäßen Begründung der Toragesetze lehnt er ab. Ferner hält er entgegen Maimonides und Levi b. Gerson an dem übernatürlichen Charakter der biblischen Wunder fest. Im allgemeinen spricht A. von Maimonides und seinem „More Nebuchim" in Ausdrücken höchster Verehrung. Von späteren Religionsphilosophen schätzte er Chasdai Crescas wegen seiner traditionstreuen Gesinnung sehr hoch. Hingegen äußert er sich abfällig über Levi b. Gerson und Mose Narboni, deren philosophische Anschauungen er für ketzerisch und äußerst verderblich hält. Obwohl er selbst eine auf gründlichem Quellenstudium beruhende Kenntnis der arabischen Philosophie, besonders Algasalis und Averroes', sich angeeignet hatte, sah er in der Vertreibung der Juden aus Spanien eine Strafe Gottes für die übermäßige Beschäftigung mit der arabisch-griechischen Philosophie. A. hat kein eigenes philosophisches System geschaffen. Nächst Maimonides hat am meisten Crescas auf ihn eingewirkt, bei dem er manche Gedankengänge Algasalis wiederfand, wie er denn überhaupt für geistesgeschichtliche Zusammenhänge einen aufmerksamen Blick hatte.

Im Anschluß an Crescas' Ausführungen in „Or Adonai", aber im wesentlichen doch unabhängig von Crescas, verteidigt A. die Lehre von der Freiheit des Willens gegen die von den deterministischen Philosophen erhobenen Einwände. Der Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung hat A. die Schriften „Schamajim Chadaschim" und „Mifalot Elohim" gewidmet. Sie ist ihm, im Gegensatze zu Crescas, eine der Grundlehren des Judentums. Aristoteles, der Urheber der Lehre von der Ewigkeit der Welt, ist ihm „die Schlange der Urzeit", der Verderbenstifter, der auch jüdische Denker ins Netz der Sünde und des Irrglaubens verstrickt hat. In der Argumentation für die zeitliche Entstehung der Welt lehnt er sich an die Ausführungen des Johannes Grammaticus (Philoponus) an und verteidigt ihn gegen Alexander von Aphrodisias, Ibn Sina u. Averroes. — A. glaubt an die Seelenwanderung, wenn sie auch nicht strikt bewiesen werden könne. Die Auferstehung der Toten sei als ein göttliches Wunder nicht durch die Vernunft zu begreifen. Ihrer teilhaftig würden auch die nichtjüdischen Frommen. Von der Geheimlehre der Kabbala wußte A. wenig und sagt selbst von sich, daß er nicht zu ihren Jüngern und Anhängern gehöre (Vorrede zu „Jeschuot Meschicho" II). Gleichwohl führt er gelegentlich die Ansichten der Kabbalisten an und zeigt sich auch in seinen Ausführungen über die Seelenwanderung von der Kabbala stark beeinflußt.

A.s Schriften erlangten bald weite Verbreitung, doch war sein Einfluß als Religionsphilosoph nicht von Dauer. Fortgelebt hat er vor allem als Bibelexeget und durch sein segensreiches öffentliches Wirken für die Besserung der Lage des jüdischen Volkes. Von seinen Bibelkommentaren wurden manche auch ins Lateinische übersetzt. In der letzten Zeit wurde A.s Leben und Wirken in mehreren Dramen behandelt: 1. M. Chaschkes, Abravanel, Drama in 4 Akten (russisch), ins Hebräische übersetzt von J. L. Gimso, Warschau 1894. 2. Alfred Nossig, Das Drama eines Volkes (deutsch), Berlin 1906. 3. Santo Simo (sefardischer Jude) verfaßte ein Drama in türkischer Sprache, das für das palästinensische Theater ins Hebräische übertragen wurde. 4. J. L. Landau, Don Jizchak Abravanel, historisches Drama in 5 Akten (hebräisch), New York 1919.

Bedeutung für die Nachwelt

Delmedigo, Mazref la-Chochma II; *Carmoly*, Ozar Nechmad II, 47ff.; *Graetz* VIII, passim; IX, passim; *Ch. I. Pollak*, Mekor Chajim, Vorrede zu Aramas Akedat Jizchak; *Weiss*, Dor V, 236, 241; *S. P. Rabinowitz*, Mozae Gola 21–23, 91–92; *Brüll*, Jhrb. II; *ha-Maggid* II, 25; *S. M. Chones*, Toledot ha-Possekim 238f.; *S. Bernfeld*, Daat Elohim 517f.; *L. Ginzberg*, JE I, 126–128; *Jacob Guttmann*, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel, Breslau 1916.

K. S. A. H.

ABRAVANEL, ISAAK BEN JOSEF s. Abravanel (Familie in Italien).

ABRAVANEL, JEHUDA (Leone Ebreo, Leo Hebraeus), jüdischer Philosoph und Arzt des 16. Jhts., bedeutendster Vertreter des Judentums innerhalb der Kulturbewegung der Renaissance. A. war der älteste Sohn des Don Isaak Abravanel (s.d.); er wurde um 1460 in Lissabon geboren. 1483 war er schon Arzt in unabhängiger Stellung. Als

Leben und Schriften

sein Vater im selben Jahre unter dem Verdacht der Teilnahme an der Verschwörung des Herzogs von Braganza nach Kastilien fliehen mußte, folgte ihm A. und ließ sich dort nieder. Er gründete einen eigenen Hausstand; 1491 wurde ihm ein Sohn Isaak geboren. Bei der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) suchte man, wohl wegen des herrschenden Ärztemangels, ihn festzuhalten, und zwar dadurch, daß man sich seines Kindes bemächtigen wollte. Von dem Plane benachrichtigt, schickte A. heimlich das Kind mit der Amme nach der alten portugiesischen Heimat, während er selbst mit den Seinen sich nach Italien einschiffte. Das Kind wurde in Portugal als Geisel festgenommen und bald darauf der Zwangstaufe zugeführt. A. ließ sich zugleich mit seinem Vater in Neapel nieder. In dieser Zeit scheint er den großen Platoniker Pico della Mirandola (gest. 1494), kennengelernt zu haben und durch ihn für den Neuplatonismus gewonnen worden zu sein. „Ich ging in ihre Akademien", berichtet er selbst und hat das Bewußtsein, zu dem geistigen Erbteil des Vaters nun sein Teil „durch seine Mühen erworben zu haben" und gerade in ihrem eigenen Gebiete die Humanisten, „die Gelehrten Edoms", zu übertreffen. Noch 1560 sah der marannische Arzt Amatus Lusitanus (Juan Rodrigo de Castel-Branco) in Saloniki bei dem gleichnamigen Enkel A.s ein umfangreiches Buch mit dem Titel „De coeli harmonia", „das der gute Leone auf Bitten des göttlichen Pico della Mirandola verfaßt hatte, wie aus dem Vorwort zu entnehmen war". Das Werk ist uns nicht erhalten, war aber nach dem Zeugnis Amatus sehr gelehrt, von philosophischem Inhalt und in scholastischem Stile geschrieben. Nachdem Neapel 1495 von den Franzosen erobert worden war, ließ sich A. als Arzt in Genua nieder, wo er sein Hauptwerk, die „Dialoghi di amore" zu schreiben begann. Nachdem er hier durch den Tod seines zweiten Sohnes Samuel, der ihm in Italien geboren wurde, einen neuen Schicksalsschlag erlitt, ging er nach Süditalien zurück. 1501 ist er in Barletta in Apulien nachweisbar, von wo er in das 1502 von den Spaniern eroberte Neapel übersiedelte. Hier verfaßte er 1503 ein größeres hebräisches Gedicht תלונה על הזמן (Elegie über die Zeit, abgedruckt in „Ozar Nechmad" II, 70ff.), worin er in ergreifenden Worten sein Schicksal und die Trennung von seinem, ihm und dem Judentume geraubten, Sohne Isaak beklagt und diesen ermahnt, dem Glauben der Väter treu zu bleiben. 1505 und 1507 wird A. als Leibarzt des Eroberers von Neapel, des Vizekönigs Gonsalvo di Cordova, des „Gran Capitan", erwähnt. 1505 besuchte er seinen Vater Isaak Abravanel, der sich in Venedig niedergelassen hatte; damals verfaßte er die hebräischen Widmungsgedichte zu drei kleinen Schriften des Vaters: „Sebach Pessach", „Nachalat Abot" und „Rosch Amana" (erschienen 1505 in Konstantinopel). Bei einem zweiten Besuch des Vaters 1507 erkrankte er auf der Reise an einem gefährlichen Fieber. Damals schon muß sein Ruf als Philosoph weit verbreitet gewesen sein, denn Saul ha-Kohen aus Kandia, der Isaak Abravanel zwölf religionsphilosophische Fragen vorlegt, wünscht auch die Ansicht A. zu erfahren, da er gehört habe, „Jehuda leiste Bedeutendes in der Erforschung der Grundsätze und Ansichten des Philosophen (Aristoteles) und sei auch in den Schriften seines Kommentators (wohl des Averroes) sehr bewandert; außerdem betrete er einen merkwürdigen Pfad der Forschung, indem er die aus alter Zeit überlieferten Weisheitssprüche als Allegorien deute". Isaak Abravanel selbst bezeichnet seinen Sohn A. in dem Antwortschreiben an Saul ha-Kohen als den „zweifellos erlesensten Philosophen Italiens in diesem Zeitalter". Beim Tode Isaak Abravanels (1508) war A. offenbar nicht zugegen. Er beklagte den Tod des Vaters in einer Elegie von sechsundvierzig Versen im Versmaß der Zionide Jehuda ha-Levis, die handschriftlich (in der Sammlung Carmoly) erhalten war, aber im 19. Jht. verschollen ist. 1516 wird A. von neuem als Leibarzt des Vizekönigs von Neapel bezeugt. Wie groß sein Ansehen gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß er 1520 durch ein Privileg Karls V. als einziger von einem Tribut von fünfzehnhundert Dukaten, der den Juden von Neapel auferlegt worden war, von der Zahlung befreit wurde. 1521 wird er bei einer Krankheit des venezianischen Kardinals Sangiorgios, offenbar als bedeutendste medizinische Autorität, konsultiert. Es ist anzunehmen, daß er sich auch wieder mit dem ihm geraubten Sohne vereinigen konnte, denn 1560 findet sich ein siebenundzwanzigjähriger Enkel A.s in Saloniki, der wohl 1540–41 Neapel verlassen haben mochte, als Karl V. die Juden von dort verbannte. In Neapel hatte auch A.s Bruder Samuel Abravanel (s. Abravanel, Familie in Italien) einer der reichsten italienischen Bankiers und ein Wohltäter großen Stiles, seine zweite Heimat gefunden. A. hat infolge seiner Berufsarbeit offenbar nicht mehr die Zeit erübrigt, seine „Dialoghi di amore" zu vollenden. Seine letzte Arbeit ist ein hebräisches Einleitungsgedicht von zweiundfünfzig Zeilen zum Kommentar seines Vaters zu den letzten Propheten, den er 1520 in der Offizin des Soncinaten Gerschon b. Mose in Pesaro herausgab. Nicht lange darauf scheint er gestorben zu sein. Sein Todesjahr ist unbekannt, liegt aber wohl lange vor 1535, in welchem Jahre seine „Dia-

loghi di amore" von Mariano Lenzi, einem Humanisten aus dem Kreise des jüngeren Pico della Mirandola, herausgegeben wurden. Unrichtig ist die, zuerst 1540 auf dem Titelblatt einer bei Aldo in Venedig erschienenen Ausgabe der „Dialoghi", sich findende Nachricht, daß A. zum Christentum übergetreten sei. Der Herausgeber Mariano Lenzi weiß davon nichts (eine Stelle von christlicher Färbung im dritten Teile der „Dialoghi" ist zweifellos interpoliert; vgl. Carmoly, Ozar Nechmad II, 64, Note 43). Wie sich A. in den „Dialoghi" selbst zu dem Judentum bekennt, wird er auch auf dem Titelblatt der Urausgabe als „Medico ebreo" genannt. Zudem ist A. noch im April 1521 bei dem Vizekönig von Neapel für die Juden eingetreten, als für sie infolge demagogischer Predigten eines Franziskanermönches die Gefahr bestand, daß auch in Neapel das Judenabzeichen eingeführt würde. So hat denn auch in der Folgezeit A. in der jüdischen Literatur stets als jüdischer Schriftsteller gegolten, und wird als solcher vom Biographen seines Vaters, Baruch Usiel Chaschetto, ferner von Gedalja Ibn Jachja, Asarja de Rossi, Abraham Kohen de Herrera, Immanuel Aboab und Manasse b. Israel zitiert.

Seine Philosophie

In seiner Philosophie geht A. von dem Platonismus aus, wie ihn Marsilio Ficino und Pico della Mirandola erneuert hatten. Die Liebe ist ihm das Weltprinzip, und der Weltprozeß wird aus Liebesregung erklärt. Die Liebe ist für A. unlösbar mit dem Begriff des Seins verbunden, und indem er die Liebe mit dem Willenstrieb (appetito volontario) als dem Wesen der Dinge gleichsetzt, kommt er zu einem das Sein bejahenden Voluntarismus. Wie die Menschen, so sind auch die Tiere durch die Liebe vereint im Zeugungstrieb, in der Elternliebe, im Wohltun, in der Gattungsgemeinschaft und im Zusammenleben. Die Pflanzen sind durch Sympathie oder Antipathie geschieden und werden von der Erde genährt, die sie mit ihren Wurzeln umklammern; die Elemente sind in Wahlverwandtschaft miteinander vereinigt, die Himmelskörper durch die Liebe aufeinander bezogen, und schließlich wirkt auch in der Schwerkraft nichts anderes als die Liebe. Aus der Liebe der Materie zu den Formen ist die gestaltete Welt hervorgegangen (hierbei wird die ästhetische Betrachtungsweise der Renaissance von A. auf die Philosophie übertragen). Das erste Schöne ist für ihn der „höchste Werkmeister" der Welt, und Gott als „Weltbaumeister" der „höchste Künstler". Die Betrachtung der Dinge „unter der Form des Guten" wechselt mit der Betrachtung „unter der Form des Schönen". Dabei ist für A. das Universum ein einziges großes Individuum, dessen Erklärung in der Analogie von Welt und Mensch, Makrokosmos und Mikrokosmos, bis ins kleinste durchgeführt wird. Die Liebe ist das kosmische Prinzip, das alle Teile der Welt durchdringt und sie dadurch zu einem Individuum zusammenschließt. Die Folge dieser Lehre ist die Annahme von der Beseeltheit aller Dinge. Weil nur das Wesen, das erkennt, zu lieben vermag, muß in allen Dingen ein wenn auch dunkler, unbewußter Intellekt enthalten sein. Mit dem Prinzip der Liebe als dem Grundgedanken des Platonismus verbindet A. die averroistisch-aristotelische Lehre vom „Intellectus agens" (dem שכל הפועל der jüdischen Religionsphilosophie) als einer ewigen Gattungsvernunft, die im empirischen Bewußtsein des Individuums sich darstellt. Unter Verstand ist nur ein „Vermögen" zu verstehen, in welchem erst der „Intellectus agens" die Erkenntnis entstehen läßt, indem er ihn erleuchtet und für ihn die Dinge prägt. Indem der individuelle Verstand erkennt, wandelt sich seine Potentialität in Aktualität, und zwar in um so höheren Grade, je vollkommener seine Erkenntnis ist. In der Aktualisierung liegt seine Glückseligkeit und sein Zweck. Am vollkommensten ist er aktualisiert, wenn er in einer einzigen, vollendet klaren, geistigen Vision den Gesamtinhalt des „intelletto agente" in sich aufgenommen und sich so „intelletto possibile" und „intelletto agente" verbunden haben. Der so verwesentlichte, substanzialisierte (essentiato) Verstand bildet dann eine Einheit mit dem „intelletto agente". Indem A. den „intelletto attuale" mit der Gottheit gleichsetzt, kommt er einem Pantheismus von panlogistischer Prägung nahe. Darum ist der höchste Erkenntnisakt die Gotteserkenntnis, und darum wird das Erkenntnisstreben des Menschen zu einem Streben nach der Vereinigung mit der Gottheit. Die Ideen sind für A. im neuplatonischen Sinne die im göttlichen Verstand präexistierenden Urbilder der geschaffenen Dinge, und die Weltseele ist für ihn die Zusammenfassung aller Formen, und dieser entspreche unsere rationale Seele als latente Ordnung der Formen. Das Persönlichkeitsbewußtsein der Renaissance prägt sich im Unsterblichkeitsglauben A.s aus. Nur in wem die „virtù heroica" lebte, der ist ewigen Gedächtnisses würdig; in seiner „anima intellettiva" ist der Mensch göttergleich. Wessen Wesen nur im körperlichen Sein steckt, der wird mit diesem dahingehen. Die wahren und ewigen Dinge teilen dem Verstand von ihrer Ewigkeit mit. In der durch die jüdische Religionsphilosophie hindurchgehenden Kontroverse über den Primat der

Gottesliebe, wie ihn Chasdai Crescas fordert, oder der Gotteserkenntnis, wie ihn Maimonides vertritt, nimmt A. eine vermittelnde Stellung ein, indem er den Vereinigungsakt innerster und einigster Erkenntnis betont: Die erkennende Seele wird über sich selbst hinausgehoben und mit der Gottheit vereinigt (deificatio). Hat Gott aus Liebe zur eigenen Schönheit die Welt geschaffen, so muß die Welt wieder zur Gottheit zurückkehren. Diese Rückkehr kann aber nur von der Seite des Geistes her erfolgen, durch die geistige Liebe zu Gott. Durch die zu Gott zurückkehrende Seele vereinigt sich das All mit der Gottheit. War der Verstand in Gott nur das Verstehen seiner selbst, so ist die Liebe in Gott die Liebe Gottes zu sich selbst.

Übersetzungen der „Dialoghi"; die Frage der Ursprache

Die in Rom 1535 zum erstenmal erschienenen „Dialoghi" waren alsbald wegen ihrer formalen und inhaltlichen Vorzüge allgemein beliebt und geschätzt. Innerhalb eines Zeitraumes von zwanzig Jahren wurde das Werk fünfmal aufgelegt. Es wurde im 16. Jht. zweimal ins Französische, dreimal ins Spanische, einmal ins Lateinische übersetzt. Die hebräische Übersetzung eines Anonymus (Leon Modenas?) wurde von der Gesellschaft „Mekize Nirdamim" herausgegeben (Lyck 1871). Der spanische Literarhistoriker Menendez y Pelayo stellte im Jahre 1884 die These auf, A. hätte die „Dialoghi", entgegen den Angaben in der ersten Ausgabe, ursprünglich in seiner spanischen Muttersprache geschrieben. Dieser Annahme sind u. a. die italienischen Forscher Savino Lorenzo und Giuseppe Saitta entgegengetreten. Wichtig ist jedoch das Zeugnis eines jüngeren Zeitgenossen A.s, des italienischen Schriftstellers Tolomei Claudio, der in einem 1543 geschriebenen Briefe von dem schönen und klaren Stil der „Dialoghi" spricht und bemerkt, die Klarheit des wissenschaftlichen Stils würde in diesem Werke noch vollkommener zutage treten, wenn die Übertragung ins Italienische der vollendeten Darstellungsweise des Originals gleichkäme. Auf Grund dieser Notiz spricht Sonne die Vermutung aus, A. habe die „Dialoghi" ursprünglich hebräisch geschrieben und sie dann selbst ins Italienische übersetzt, wohingegen Carlos Montesa, der 1584 eine spanische Übersetzung der „Dialoghi" herausgab, versichert, sie seien ursprünglich spanisch geschrieben, wofür auch gewisse Hispanismen in der Diktion der „Dialoghi" sprechen könnten.

Franz Delitzsch, Leo der Hebräer, Lbl. Or. 1840; *Carmoly*, Ozar Nechmad II, 47–75; *Geiger*, ibid. 224f.; *Carmoly*, Médecins juifs 142ff.; *Kayserling*, Gesch. d. Juden in Portugal, Berlin 1867; *Cat. Bodl.* 1602; *Graetz* IX⁴, 5, 38, 199f.; *Menendez y Pelayo*, Historia de las ideas esteticas etc., Madrid 1884; *idem*, Origines de la novela, Madrid 1905, I, 391; *B. Zimmels*, Leo Hebraeus, Breslau 1886; *idem*, Neue Studien, Wien 1892; *E. Solmi*, Benedetto Spinoza e Leone Ebreo, Modena 1903; *E. Appel*, Leone Medigos Lehre vom Weltall, im Archiv für Geschichte der Philosophie 1907; *Lorenzo Savino*, Trattati e trattatisti d'amore del cinquecento, Napoli 1914, 110-112; *J. de Carvalho*, Leão Hebreu, Coimbra 1918; *C. Gebhardt*, Spinoza und der Platonismus, in Chronicon Spinozanum I, Haag 1921; *G. Saitta*, La filosofia di Leone Ebreo, in Giornale Critico della filosofia italiana 1924 ff.; *H. Pflaum*, Die Idee der Liebe, Leone Ebreo, Tübingen 1926. Die Dialoghi di amore und die hebräischen Gedichte erschienen in einer Gesamtausgabe von Carl Gebhardt als Bd. III der Bibliotheca Spinozana, Heidelberg.

K. C. G.

ABRAVANEL, JONA, spanischer Dichter und Übersetzer in Amsterdam im 17. Jht., Sohn des Arztes Josef A. und Neffe von Manasse b. Israel (s. d.), gest. am 11. Aug. 1667. A. verfaßte ein Lobgedicht auf die Jeschiba von Amsterdam (Elogio em louvor da nova Yesiba, instituada por o senhor Yshac Pereira, de que he Ros Yesiba o senhor Haham Menasse ben Israel, Amsterdam 1644), übersetzte zusammen mit Efraim Bueno die Psalmen (Psalterio de David, Amsterdam 1650) und gab von Bueno zusammengestellte Gebetbücher und Elegien auf den Tod des Märtyrers Abraham Nunez Bernal heraus.

Kayserling, Bibl. Esp., S. 7.

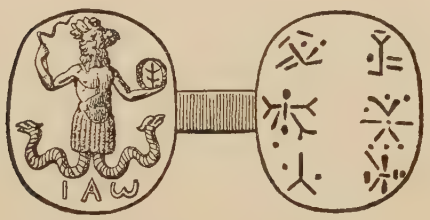
E.

ABRAVANEL, JOSEF s. Abravanel (Familie in Spanien).

ABRAVANEL, JOSEF BEN ISAAK s. Abravanel, Don Isaak b. Jehuda.

ABRAXAS ODER ABRASAX, (Ἀβρᾶξας), ein wahrscheinlich aus der gnostischen Magie stammendes Wort. Es findet sich, eingraviert auf geschnittenen Edelsteinen wie auch in ägyptisch-griechischen Zauberpapyri, mit verschiedenartigen mystischen Figuren zusammen; das Wort steht entweder allein oder ist mit anderen heiligen Wörtern, meist jüd. Gottesnamen, verbunden. Diese Steine, die durchweg als Amulette oder Siegelringe dienten, werden A.-Gemmen genannt und von den Forschern in verschiedene Klassen eingeteilt. Nach Bellermann (I, 30) ist für eine echte A.-Gemme folgendes Bild charakteristisch: auf der Vorderseite ein menschlicher Rumpf mit Hahnenkopf, menschlichen Armen und zwei gebogenen Schlangen statt der Beine (über das

Symbol der Schlange bei den Gnostikern s. Matter I, 147); wobei der rechte Arm eine Geißel und der linke einen Schild oder Kranz hält (s. Abb. 1). Nach Irenaeus (adversus haereses I, c. 23 u. 24) und anderen christlichen Kirchenvätern des 1. Jhts. rührt das A.-Bild von Basilides (gest. um 130) her, dem Stifter der christlich-gnostischen Sekte der Basilidianer, die in ihren Anfängen eine Mischung von Judentum und Heidentum darstellt (Bellermann I, 45). A., das im Griechischen den Zahlenwert 365 hat (α = 1, β = 2, ρ = 100, α = 1, ξ = 60, α = 1, σ = 200) soll das höchste Wesen, das über die 365 Aeonen (nach der Lehre der Basilidianer) herrschte, darstellen, zugleich auch die 365 Tage des Jahres.



1. Abraxas-Gemme
nach Bellermann, Versuch über die Gemmen der Alten

2. Abraxas-Gemme
nach Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes

Die Richtigkeit der Annahme des Irenaeus wird jedoch von den neueren Forschern stark angezweifelt. — Die weitaus häufigste Klasse der A.-Gemmen sind solche mit jüdischen Machtsymbolen, d. h. mit alttestamentlichen heiligen Namen und sonstigen hebräischen Wörtern, weshalb manche Forscher geneigt sind, den Ursprung des A. in jüdisch-gnostischen Kreisen oder in solchen des alexandrinischen Synkretismus zu suchen.

Die am häufigsten vorkommenden hebräischen Gottesnamen sind: Jao, Z(S)ebaoth, Adonai, Eloai (s. Abbildungen). Bellermann führt u. a. eine A.-Gemme mit folgender Inschrift auf der Rückseite in griechischen Quadrat-Buchstaben an: oai (umgekehrtes iao), iao abrasat adon ata z(ebaoth) = Jao, Jao Abrasat, Du bist der Herr Zebaoth (Bellermann II, 25); ähnliches auf Papyr. London CXXI Z. 649; vgl. Blau, S. 102, A. 6. Auf einer Gemme aus dem alten Cyrenaica finden sich neben Jaw (iao) auch die Namen der Erzväter: Abpaam, Icak, Iakwb = Abraham, Isaak und Jakob (Baudissin I, 193). Eine im Karlsruher Museum befindliche A.-Metallplatte trägt auf der Rückseite in griechischer Schrift die jüdischen Engelnamen: Michael, Raphael, Gabriel, Uriel, Ananael (s. Buch Rasiel, Amsterdam 5b und 34b), was auf kabbalistischen Einfluß hindeutet (Baudissin I, 190, s. a. Bellermann, II, 30 u. III 29 u. Chabouillet, pp. 288–9). Chabouillet führt auch einige Gemmen an, die auf der Rückseite u. a. das Wort Abpam (Abram) tragen, das nach seinem hebräischen Zahlenwert (אברם = 243) die Zahl der Glieder darstellt, aus denen sich das Abbild des kabbalistischen זעיר אנפין zusammensetzt.

Viele Forscher haben versucht, A. nicht aus dem griechischen Zahlenwert heraus, sondern etymologisch zu erklären; indes ist ein befriedigendes Ergebnis nicht erzielt worden. Meist wurde versucht, das Wort aus dem Hebräischen abzuleiten. So von: אב ראש (Haupt- oder Urvater); אב רך (milder Vater; Bellermann I, 48); אב ברא unerschaffener Vater (idem II, 11 nach Passerius) oder der Vater, der schuf (M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie, p. 383); הברכה, der Segen (Geiger, ZDMG XVIII, 824ff.); שם של ארבע אותיות d. Tetragramm (Güdemann, Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneiders, 15, A); אב רזא, Vater des Geheimnisses (JE I, 130). Schließlich bildet Barzilai aus A. den Ausdruck אברה-כת (Abrah-Kat), die Schar der Geflügelten, d. h. der Engel, und bringt es in Zusammenhang mit dem bekannten Gebet אנא בכח, das dem Tannaiten R. Nechunja b. Hakana zugeschrieben wird und das in der praktischen Kabbala eine sehr wichtige Rolle spielt. Nimmt man nämlich aus dem ersten Verse des Gebets: אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה die Anfangsbuchstaben der zwei ersten Worte, die letzten Buchstaben der zwei letzten und mittleren Worte (diese in umgekehrter Ordnung), so ergibt sich אברה-כת, aus dem später A. entstanden sein soll. An dieser ausgeklügelten Erklärung ist vielleicht das eine richtig, daß A. als ein Akrostichon (Notarikon) aus anderen verständlichen heiligen Wörtern gebildet worden ist. A. in Begleitung von Jao findet sich auch in der jüdischen Kabbala, und zwar im Buche Rasiel (Amsterdam 1701, 5a), wo in einem wichtigen Gebet unter anderen mysti-

schen Gottesnamen auch אברסכם י"ה (Abrasax Jao) angeführt wird. M. Gaster (The Sword of Moses, 1896, p. 8, Nr. 6) fand unter einer Gruppe unverständlicher hebräischer Zauberwörter auch אבכסם, das er als אברכסם (Abraxas) deutet. Die kombinierten Gottesnamen Jao Zebaoth, jedoch ohne A., werden bereits im b. Talmud (Joma 84a u. B. Bat. 73a) als Teil von Beschwörungsformeln angeführt. Das oben angeführte A. der kabbalistischen Schriften wird aus nichtjüdischer Quelle herrühren.

Montfaucon, L'antiquité expliquée et représentée en figures, Paris 1722, t. 2, livre III, p. 353ff.; *Chabouillet*, Catalogue Général des camées et pierres gravées de la bibliothèque impériale, Paris, Pierres gnostiques; *I. I. Bellermann*, Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxas-Bilde I–III, Berlin 1817–19; *M. J. Matter*, Histoire critique du Gnosticisme, Paris 1843; *G. Barzilai*, Gli Abraxas, Trieste 1873; *W. W. Graf Baudissin*, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1876, I, pp. 187–99; *Martigny*, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, Paris 1877, Art. Abraxas; *King*, The Gnostics and their Remains, London, 2. ed., 1887; *Kopp*, Palaeographia critica III–IV, Mannheim 1827–29; *A. Dieterich*, Abraxas, Leipzig 1891; *PRE*, 3. Ausgabe 1896; *L. Blau*, Das altjüdische Zauberwesen, 2. Aufl., Berlin 1914, pp. 61–137. Die ältere Literatur nahezu vollständig bei *Wessely*, Σφέσια γράμματα, Programm des Franz-Joseph Gymnasiums, Wien 1886; *J. H. Montgomery*, Aram. Incantation Texts from Nippura 269.

K. B. S.

ABREST, PAUL d', Pseudonym für Friedrich Kohnabrest (1850–1893), Schriftsteller, geb. 1850 zu Prag. Als Korrespondent des „Temps" in Wien war A. gleichzeitig für österreichische und ungarische Zeitungen tätig. Im Auftrage der französischen Regierung machte er eine Reise nach Bosnien, um die wirtschaftliche Lage des Landes zu erforschen. Er ist Verfasser von „Wien unter Franz-Joseph", „Leben des Generals Hoche" und „Geschichte der Oper". A. starb in Vöslau bei Wien im Juli 1893.

Jew. Chronicle, 4. August 1893.

W. M. Gi.

ABRONA s. Wüstenwanderung.

ABSABAN (ABASABAN), SALOMO, Rabbiner (16. Jht.). A. lebte in Safed, wo er ein Lehrhaus leitete. Er war Kollege Josef Karos und Freund Elieser Askaris, der ihn als „hervorragenden Gelehrten" bezeichnet. Er war einer der Rabbiner, die (1538) dem Jakob Berab (I.) die Würde eines ordinierten Rabbiners erteilten und ihn bevollmächtigten, weitere Rabbiner zu ordinieren, was dann zu dem heftigen Streite zwischen Berab und Levi b. Jakob Chabib führte. Es ist nicht bekannt, ob A. ein eigenes Werk verfaßt hat, aber seine Zeitgenossen führen seine Entscheidungen als autoritativ an, so z. B. Josef Adrabi, Mose Alschech, Abraham de Boton, Samuel Kili (קלעי), Mose di Trani. Aus seiner Schule ging unter anderen Jakob Abulafia hervor. A. starb hochbetagt im J. 1592; Abraham Laniado hielt über ihn eine Trauerrede.

Conforte, Kore ha-Dorot, p. 39a, 40a, 41b, 43a; *Sambari* in Med. Jew. Chr. I, 151; *Azulai* I, p. 81, Nr. 18; *Ghirondi*, TGJ, p. 326, Nr. 30, nach dessen Angabe A. Richter (Dajjan) in Aleppo war; *Askari*, Charedim, Einleit. zu Mizwot ha-telujot ba-Arez; *Abr. Laniado*, Magen Abraham, p. 158; *Rosanes* II, 148 u. III, 172.

B.

ABSALOM (אבשלום), dritter Sohn des Königs David, der ihm von Maacha, der Tochter Talmais, des Königs von Geschur, in Hebron geboren wurde (II. Sam. 3, 3; I. Chron. 3, 2). Wir begegnen A. das erste Mal, als er für seine Schwester Tamar eintritt. Sie, die eine leibliche Schwester A.s war, wurde von seinem älteren Halbbruder Amnon vergewaltigt und aus dem Hause gejagt. A. verbarg anfangs seinen Zorn; nach zwei Jahren aber, als er ein Fest der Schafschur in Baal-Chazor hielt, lud er die Königssöhne alle ein, und ließ während des Mahles Amnon von seinen Dienern niederstoßen. Danach floh A. nach Geschur, wo er drei Jahre lang blieb. David ließ ihn durch seinen Feldherrn Jaob zurückholen; es vergingen aber weitere zwei Jahre, während welcher Zeit A. vom König nicht empfangen wurde, bis es Jaob gelang, David umzustimmen, so daß er A. wieder in Gnaden annahm. — Noch vorher war A. darauf aus, sich gewaltsam des Thrones zu bemächtigen, und vielleicht war auch dieser Gedanke mit das Motiv zur Tötung Amnons gewesen. Er suchte mit allen Mitteln die Gunst und Liebe des Volkes zu erlangen. Nach dem biblischen Bericht pflegte er sich auf der Straße, die zum Königspalast führte, hinzustellen und jeden Rechtsuchenden, der sich zum König begab, mit den Worten anzusprechen: Du bist sicher in deiner Angelegenheit im Rechte, aber das Recht wirst du beim König nicht erlangen. Wäre ich Richter im Lande, und käme man das Recht suchend zu mir, so würde man es sicherlich finden. — A. war aber auch wegen seiner außerordentlichen Schönheit beim Volke sehr beliebt. Er schaffte sich einen vornehmen Wagen an, und fünzig Mann liefen ihm voraus. Vier Jahre (so ist II. Sam. 15, 7 statt 40 zu lesen) nach seiner Rückkehr nach Jerusalem, begab er sich nach Hebron, um dort die Fahne des Aufruhrs zu entrollen. Von dort aus schickte er Kundschafter an alle Stämme Israels mit der Anweisung: „Wenn ihr den Posaunenstoß

vernehmt, sollt ihr sagen: Absalom ist in Hebron König geworden". Die Tatsache, daß der Aufruhr von Hebron ausging, und daß A. Kundschafter nach ganz Israel geschickt hatte, weist darauf hin, daß der Stamm Juda auf A.s Seite stand, und daß er eine stark organisierte Anhängerschaft in ganz Israel hatte. Der Aufruhr war so gut vorbereitet und so streng geheimgehalten worden, daß nicht nur David, sondern auch seine treuesten Diener, wie Joab und Abischai, bis zum letzten Augenblick nichts davon wußten. Wahrscheinlich hatte A. seine Stütze in den höheren Schichten des Volkes gefunden, die Davids Regierung feindlich gegenüberstanden. Das Volk hingegen hielt in seiner großen Masse treu zu David. Von den Ältesten Israels und Judas heißt es ausdrücklich, daß sie A.s Partei ergriffen; deswegen wohl auch bezeichnet der Erzähler die Anhänger A.s als „die Männer Israels" oder „Israel" und die Davids als das „Volk" (II. Sam. 18, 6. 16; 19, 9). A.s Heerführer war Amassa, Sohn eines „Isch" (II. Sam. 17, 25), d. h. wahrscheinlich aus angesehener Familie, welche Bedeutung aus der ähnlichen Stelle „Du bist ja ein Mann, und wer in Israel ist dir gleich?" (I. Sam. 26, 15) zu erschließen ist. Als David die Nachricht von der Übernahme des Königtums durch A. erfuhr, war er gezwungen, mit seinen Anhängern aus Jerusalem zu fliehen. Auch dies ist ein Beweis dafür, daß weder er noch seine Minister auf eine derartige Nachricht vorbereitet waren. Als A. in Jerusalem eingezogen war, wohnte er öffentlich den Kebsweibern Davids bei, die dieser zum Schutze des Hauses zurückgelassen hatte, zum Zeichen, daß er die Herrschaft übernommen habe (vgl. Abner, Adonija). Achitofel, Davids früherer Ratgeber, der auf die Seite A.s getreten war, riet ihm, sofort mit 12000 Mann die Verfolgung Davids aufzunehmen und ihm zuvorzukommen, damit er keine Zeit fände, seinen Heerbann aufzubieten und sich zum Kampfe vorzubereiten. Aber der zweite, frühere Ratgeber Davids, Chuschai, der dem König die Treue bewahrte, riet A., so lange zu warten, bis sich das Heer ganz Israels von Dan bis Beer-Scheba um ihn gesammelt hätte, und erst dann mit dem König den Kampf aufzunehmen. Sein Rat fand Gehör. Inzwischen hatte David Zeit gewonnen, über den Jordan zu gehen, nach Machanajim zu entkommen und sein Heer zu ordnen. Im Walde Efraim (LXX Machanajim) stießen die Heere aufeinander, das A.s erlitt eine vollständige Niederlage und floh. Auf der Flucht blieb A. mit seinen Haaren in den Zweigen einer Eiche hängen. Als Joab dies erfuhr, stieß er ihm drei Spieße in die Brust und ließ ihn von seinen Knappen vollends töten. So wurde der Aufruhr niedergeschlagen, die Ältesten Israels und Judas aber sandten Boten zu David, die ihn nach Jerusalem zurückführten — S. Absaloms Grab.

M. S. A. Me.

A. in der Agada. A.s unehrerbietiges Wesen und seine Geilheit haben der rabbinischen Literatur Veranlassung gegeben, ihn als Abbild der Verworfenheit hinzustellen. „Als ich einst", sagte Abba Saul, „Tote begrub, öffnete sich unter mir eine Höhle, und plötzlich stand ich bis zur Nase im Augapfel eines Toten. Und als ich mich umwandte, sagte man mir, daß es das Auge Absaloms wäre" (Nid. 24b). Schon die Mischna (Sota I, 8) weiß zu erzählen, daß A. deswegen mit seinem Haar in der Eiche hängen geblieben sei, weil er übermäßig stolz darauf gewesen wäre. Zur Strafe dafür, daß er den zehn Kebsfrauen seines Vaters beigewohnt hatte, wurde er von den zehn Knappen Joabs erschlagen. Und weil er (durch seine Klugheit und sein Äußeres) das Herz sowohl seines Vaters, als des Gerichtshofes, als auch ganz Israels gestohlen hatte, wurde sein Herz von drei Spießen durchbohrt. Eine Eiche hat kein Herz, aber die Eiche, an der A. hängen blieb, habe ein Herz bekommen (Mech. Schira, § 6, p. 16c, auf Grund des Verses: „Und noch lebte er am Herzen der Eiche", II. Sam. 18, 14). A. hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt, da es heißt: „Sie erschlugen ihn und töteten ihn" (II. Sam. 18, 15; Sanh. 103b). Bis heute noch lebt A. in der Hölle und hat dort die Aufsicht über die heidnischen Empörer. Sooft aber die Engel mit feurigen Ruten gegen die Sünder vorgehen und die Reihe an Absalom komme, gezüchtigt zu werden, lasse sich eine göttliche Stimme vernehmen: „Lasset ab von Absalom, dem Sohne Davids, meines Dieners".

Jellinek, Bet ha-Midrasch II, 50–51; *JE* I, 134.

M. G.

ABSALOM, Sikarierführer in der Gefolgschaft des Menachem b. Jehuda aus Galiläa im 1. Jht. p. (s. d.). Nach dem Sturze Menachems wurde A. gefangen genommen und von den Anhängern Eleasar b. Chananjas ermordet (Jos., BJ II, § 17, 9).

J. N. S.

ABSALOM, Sohn des Jochanan Hyrkan, der Onkel und Schwiegervater Aristobulus' II. Durch Jehuda Aristobulus wurde er zusammen mit der Mutter und seinen zwei Brüdern ins Gefängnis geworfen und erst bei der Thronbesteigung seines Bruders Alexander Jannai befreit. Er gehörte zu den Verteidigern des

Tempelberges während der Belagerung Jerusalems durch Pompejus (63 a.). Nach dem Falle Jerusalems wurde er von Pompejus gefangen genommen (Jos., Ant. XIV, § 4,4; idem, BJ I, § 7, 6).

Graetz VII⁴, 117. J. N. S.

ABSALOM BEN MOSE MISRACHI s. Misrachi, Absalom b. Mose.

ABSALOM HA-SAKEN (רבי אבשלום הזקן), Tannaite, in Mech. zu 14, 15 in unseren Ausgaben erwähnt. Andere Texte haben hier jedoch Abtilos, Abtoles (ha-Saken), und so ist A. auch in Gen. r. 21, 7 und Jalk. Ex. 233 angeführt. Nach dieser LA ist die Existenz eines Tannaiten A. nicht belegt (nach Tossaf. Joma 38b und Ket. 104b war der Name A. in der Zeit der Tannaiten nicht mehr gebräuchlich). Ein ähnlicher Name, nämlich Abischalom, findet sich jedoch als Vatersname einiger Tannaiten, so Chanan b. Abisalom (Ket. XIII, 1), R. Simeon b. Abisalom (Ber. 7b) und R. Nathan b. Abisalom (ibid. 22a; vgl. Tossaf. in den oben angeführten Stellen).

M. G. D. J. B.

Absaloms Grab
nach einer Abbildung aus der ersten Hälfte des 19. Jhts.

Absaloms Grab
nach der 1923 erfolgten Freilegung der Basis

ABSALOMS GRAB (יד אבשלום), traditionelle Bezeichnung eines Denkmals im Kidrontale bei Jerusalem. Es besteht aus einem aus der Felswand gehauenen Würfel, dessen Basis 6 × 6 m groß ist und dessen Höhe 6,5 m beträgt, einem viereckigen Aufsatz, darüber einer Trommel und einem in einer Spitze auslaufenden geschwungenen Kegel, der die arabische Bezeichnung des Denkmals Tantur Firaun (Mütze des Pharao) veranlaßt hat. Die Gesamthöhe beträgt heute 18,35 m, dazu kam ursprünglich noch eine Lotosblüte, die die Spitze krönte und zu Beginn des 19. Jhts. noch vorhanden war. Aus den Wänden des würfelförmigen Unterbaues sind je vier ionische Säulen herausgemeißelt, die einen dorischen Fries tragen. Der obere Teil des Denkmals mit der Lotosblüte erinnert an ägyptische, vielleicht auch an phönizische Vorbilder. Eine genauere Festlegung des Stils ist noch nicht gelungen. — Der Pilger von Bordeaux ist der erste, der 333 das Denkmal beschrieb. Er nennt es, wie die ältere Tradition überhaupt, das Grab Chiskijas. Seit dem 16. Jht. wurde es allgemein als Grab Absaloms bezeichnet. Anscheinend veranlaßte die Ähnlichkeit der das Denkmal krönenden Lotosblüte mit einer Hand die Beziehung auf die in der Bibel erwähnte „Jad" (Hand, Denkmal) Absaloms. Dieses Denkmal hatte Absalom sich zu Lebzeiten „im Königstale" errichtet, weil er keinen Sohn hatte, der seinen Namen in der Erinnerung erhalten würde; „es heißt bis zum heutigen Tage das Denkmal Absaloms", fügt der spätere biblische Schriftsteller hinzu (II. Sam. 18, 18). Zur Zeit Josephus' zeigte man das Denkmal etwa 2 Stadien von Jerusalem entfernt (Ant. VII, 10, 3); später geriet es jedoch in Vergessenheit. Die Juden pflegten das angebliche Grab des abtrünnigen Sohnes mit Steinen zu bewerfen, die dessen unteren Teil bis vor kurzem bedeckten. Die von der Jewish Palestine Exploration Society im Winter 1923–24 ausgeführten Grabungen haben

ergeben, daß es eigentlich das Mal (ציון) einer größeren Grabanlage darstellt, die nach einem einheitlichen Plan angelegt worden ist. Diese Grabanlage ist in der sog. Höhle Joschafats, die aus acht Grabkammern besteht, enthalten, ähnlich wie das sog. Grab Secharjas das zu den Gräbern der Bene Chesir gehörige Mal darstellt. Der Stil der ganzen Anlage und die in ihr gemachten Funde weisen auf die späthasmonäische oder herodianische Zeit.

Slushtz, Ben-Zvi und *Masjie* im Kobez der Jewish Palestine Exploration Society I, 2 (1925).

M. S. H. L.

ABSOLUTE, DAS s. Religionsphilosophie, jüdische.

ABSTAMMUNG DER JUDEN s. Rasse.

ABSTINENZ s. Nasiräer.

ABTALION, wohl mit dem bei Jos., Ant. XV, 1, 1 erwähnten Pollion Πωλλίων, (urspr. wohl: Ptollion) identisch (dagegen scheint dieser Name ibid. XV, 10, 4, wo von einem Ereignis aus dem Jahre 20 oder 19 a. die Rede ist, irrtümlich statt Hillel angeführt zu sein), um die Mitte des 1. Jhts. a. Ab Bet-Din im großen Synedrion in Jerusalem und Führer der Pharisäer. A. bildete mit Schemaja das vierte „Paar" (Nach Chag. II, 2; über eine andere Ansicht vgl. Paare). Nach talmudischer Überlieferung stammten Schemaja und A. aus einer Proselytenfamilie und waren Abkömmlinge des Sancherib (Git. 57b; Sanh. 96b), daher nannte sie einmal der durch sie gekränkte Hohepriester (Hyrkanos II.?) „Fremdlinge" (בני עממין) (Joma 71b). Auch die in der Mischna (Eduj. V, 6) enthaltenen Worte des Akabja b. Mahalalel über Schemaja und A., wonach eine freigelassene Sklavin „ihresgleichen" wäre (דונמא השקוה; vgl. jedoch Mischnakomm. des Maimonides), bestätigen die nichtjüdische Herkunft beider. Graetz hat also zu Unrecht diese talmudische Überlieferung bekämpft. Schemaja und A. waren Schüler des Jehuda b. Tabbai und stammten nach einer von Graetz ausgesprochenen Vermutung aus Alexandrien. Hier hätten sie von Jehuda b. Tabbai Unterricht empfangen, als dieser sich im Exil befand und darauf beziehe sich der Ausspruch in Ab. I, 11. Dieser Ausspruch enthält eine scharfe Verurteilung des hellenistischen Judentums. Der zweite Lehrer A.s war Simeon b. Schetach (Ab. I, 10). Schemaja und A. werden Pes. 66a als die „Großen ihrer Zeit" und ibid. 70b als „große Gelehrte und große Gesetzesausleger" bezeichnet; sie sind die ersten Gesetzeslehrer, deren Namen in der Agada (Mech. zu Exod. 14, 15) erwähnt werden. Sie wurden vom Volke höher als der Hohepriester geachtet (Joma 71b). Ihr Lehrhaus war berühmt; jeder Hörer hatte dort ein halbes Tropaicon ($^1/_4$ Denar) zu entrichten (Joma 35b). Offenbar wollte man schon damals den Studierenden den Eintritt in das Lehrhaus erschweren, wie später die Schule Schammais, entgegen den Hilleliten, nur den als geeignet befand, der „klug, bescheiden, aus gutem Hause und wohlhabend" war (Ab. R. N. II, Ende). Einige Halachot Schemajas und A.s erhielten sich bei den späteren Geschlechtern, und nach der Zerstörung des Tempels „kamen drei Weber vom Schuttor in Jerusalem und bezeugten (vor den Lehrern von Jabne) im Namen Schemajas und A.s, daß drei Log geschöpftes Wasser das Tauchbad ungültig machen (Eduj. I, 3); auch wird, unter Berufung auf den Fall einer freigelassenen Sklavin, der Schemaja und A. das Bitterwasser nach dem für die der Untreue verdächtigen Frau geltenden Gesetz zu trinken gaben (ibid. V, 6; vgl. aber den Mischnakomm. des Maimonides), die Entscheidung in ihrem Sinne gefällt. Einige Halachot in ihrem Namen finden sich in Beza 25a; Jeb. 67a. A. und Schemaja hatten eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Zulässigkeit der Handauflegung beim Opfer am Feiertag (Chag. II, 2). Der hervorragendste Schüler Schemajas und A.s war Hillel; von ihnen empfing er die Halacha, daß die Darbringung des Pessachopfers das Gebot der Sabbatruhe verdrängt. In j. Pes. VI, 33a heißt es, daß Hillel „den ganzen Tag vor ihnen (den Gelehrten) saß und ihnen diese Halacha vortrug, sie aber stimmten ihm nicht zu, bis er sagte: Möge über mich kommen, was da will, — so habe ich den Lehrsatz von Schemaja und A. gehört. Als sie dieses hörten, erhoben sie sich und setzten ihn zum Nassi ein" (s. auch Pes. 66a).

Zur Zeit A.s gelangte die Familie des Edomiters Antipater zu Macht und Größe. Die Gelehrten zogen sich infolgedessen vom politischen Leben zurück und wandten sich ausschließlich dem Torastudium und der religiösen Erziehung des Volkes zu. Als Herodes Jerusalem belagerte, sprachen sich Schemaja und A. gegen den Widerstand aus und empfahlen, die Tore zu öffnen. Deshalb verschonte Herodes beide, als er die Mitglieder des Synedrions hinrichten ließ.

Guttmann, Mafteach I, 85–91, s. v. Ab Bet-Din; *Landau,* MGWJ VII, 317–329; *Graetz* III, 170, 192, 195, 197; *Derenbourg,* Essai 116f., 149, 466; *Hamburger* II, 11, 13; *Schürer* II^4, 422–424; *JE* I, 136; *Lehmann,* REJ XXIV, 68–81; *Goldberger,* ha-Zofe X, 68–76.

M. G. I. G.

ABTALION BAR MORDECHAI aus Adrianopel, hebr. Dichter und Komponist aus dem 18. Jht. Seine Lieder werden im Orient bis auf

den heutigen Tag bei Festlichkeiten gesungen. Ein Teil von ihnen ist von Benjamin Rafael b. Josef in einer Sammlung unter dem Titel „Schire Jisrael be-Erez ha-Kedem" (Konstantinopel 1921) veröffentlicht worden.

E. S. A. R.

ABTALION BEN MORDECHAI DI MODENA s. Modena, Abtalion b. Mordechai.

ABTALION BEN SALOMO DI CONSIGLIO s. Rovigo.

ABTERODE DAVID BEN MOSE ELJAKIM, jüdischer Gelehrter, lebte Anfang des 18. Jhts. in Frankf. a. M., wo er als Dajjan wirkte; gest. 1728. A. war Urgroßvater des David Sinzheim. Er schrieb einen Kommentar zum „Sefer Chassidim" und kommentierte auch liturgische Dichtungen. Alle seine Manuskripte sind bei der großen Feuersbrunst, die 1711 in der Stadt wütete, verbrannt. Sein Sohn Salomo stellte den Kommentar des Vaters nach dem Gedächtnis wieder her und veröffentlichte ihn zusammen mit dem Text des „Sefer Chassidim" (Frankfurt a. M. 1724). R. Jakob Emden griff den Kommentar des A. an (Scheelat Jabez I, § 160); ihm erwiderte R. David Sinzheim in seinem „Jad Dawid" (zu Sab. 81a).

Or ha-Chajim, Nr. 768; *M. Horovitz*, Frkft. Rabb. II, 73; *idem*, Abne Sikkaron 202, Nr. 1938.

E.

ABTILES (ABTILOS) BEN R. JOSSE s. Josse.

ABTILOS (HA-SAKEN) s. Absalom ha-Saken.

ABTINAS s. Bet Abtinas.

ABTOLES s. Pereda.

ABTOLES, ABTILOS (HA-SAKEN) s. Absalom ha-Saken.

ABTOLES (ABTOLOS) BEN REUBEN, (אבטולים, אבטולום בן ראובן), angesehener Mann in Palästina, wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 2. Jhts., der Einfluß auf die römische Verwaltung hatte, weshalb die Gelehrten ihm erlaubten, den römischen Haarschnitt zu tragen (Sota 49b; wiederholt B. Kam. 83a). Tossaf. (ibid., s. v. התירו) lesen in Meïla 17a statt des R. Reuben b. Estroble (s. d.) unserer Ausg. Abtolmos b. Reuben und identifizieren ihn mit unserem A.

Juchassin I, 55; *Heilprin* SD, II, 16.

M. G. D. J. B.

ABTOLMOS (אבטולמום), (andere LA: Abschalom, s. Absalom ha-Saken) Tannaite, anscheinend der 3. Generation, um die Mitte des 2. Jhts., Lehrer des R. Josse b. Chalafta (vgl. Erub. 36a und Raschi s., v. דידיה). R. Josse berichtet an zwei Stellen: „A. bezeugte im Namen von fünf Autoritäten, daß" usw. (Mi. Erub. III, 4; R. H. 15a, richtig wiedergegeben aus Tossef. Schebi. III, wo es in unseren Ausgaben korumpiert ist). Der Name A. kommt auch als Vatersname des Tannaiten R. Jonathan (Nathan) b. Abtolmos (Sanh. 87b) und des Amoräers Simeon b. Abtolmos (B. Bat. 68a) vor.

Juchassin I, 22, 55; *Hyman*, Toledot 74; *Heilprin*, SD II, 16; *Krauss*, Lehrwörter II, 4; *idem*, Byzant. Ztschr. II, 50.

M. G. D. J. B.

ABTOLMOS BEN REUBEN s. Abtoles (Abtolos) b. Reuben.

ABU, arabisches Wort, soviel wie „Vater". Die alten Araber pflegten ihrem eigentlichen Namen nicht nur den Namen des Vaters, sondern auch den des ältesten (oder Lieblings-)Sohnes beizufügen. So führte z. B. der Kalif Ali ibn Abu Talib nach der Geburt seines ältesten Sohnes al-Hassan den Beinamen „Abu al-Hassan" = Vater des Hassan. Beinamen dieser Art heißen „Kunja" (hebr. כנוי). Die in den islamischen Ländern wohnenden Juden übernahmen mit der Sitte des Beinamen überhaupt auch die der Kunja. Jedoch entsprach diese nicht immer dem Namen des eigenen Sohnes, sondern oft den Verwandtschaftsbeziehungen der biblischen Träger des betr. Namens, oder diente zur Bezeichnung einer bestimmten Eigenschaft der betr. biblischen Person. So bildeten sich feststehende Kunjas heraus, die bestimmten hebräischen Namen entsprachen. Es hieß z. B.:

Aaron — Abu Mussa
Abraham — Abu Ishak
Chasdai — Abu al-Fadl
David — Abu Suleiman
Eleasar — Abu al-Fatch
Isaak — Abu Ibrahim
Jakob — Abu Jussuf
Jehuda — Abu Sakarija, auch Abu al-Hassan
Jona — Abu al-Walid
Josef — Abu Jakub, in Spanien: Abu Omar
Josua, Joschija — Abu al-Faradsch
Levi — Abu al-Fahm
Mose — Abu Imran, auch Abu Harun
Salomo — Abu Ajjub, auch Abu Daud
Samuel — Abu al-Mansur

Außerdem gibt es Kunjas ohne Beziehung auf einen Eigennamen, wie: Abu al-Afija (Vater der Gesundheit), Abu al-Cheir (Vater des Guten), Abu al-Sadaka (Vater der Wohltätigkeit), Abu al-Barakat (Vater der Segnungen) u. a.

Steinschneider, JQR IX, 228–230, 616–630; *Kokowzew*, Fragmente des Kitab al-Muwasana von Abu Ibrahim Ishak Ibn Barun (Petersburg 1894), im russischen Teil.

J. N. S.

ABU AARON s. Aaron aus Bagdad.

ABU ABDALLAH MOHAMMED AL-NASSIR s. Almohaden.

ABU AFLACH, mit dem Beinamen הסרקסטי (wohl — aus Syrakus in Sizilien), arabischer Autor

(des 11. oder 14. Jhts.?) Verfasser zweier Schriften, von denen die eine theosophischen und magischen, die andere alchimistischen Inhalts ist. Beide Schriften sind nur in hebräischer Übersetzung erhalten. Wie es scheint, sind beide Bücher von einem und demselben (ungenannten) Übersetzer, wohl aus der Provence, übertragen worden. Der Name des Verfassers ist vielleicht bloß fingiert. Die eine Schrift A.s heißt „Sefer ha-Tamar" oder „Sefer ha-Temarim" (Das Buch der Palme oder der Palmen), die andere, alchimistische, „Em ha-Melech" (Die Mutter des Königs). A. trägt angeblich geheime Weisheit Salomos vor. Im „Buch der Palme" führt er zwanzig Aphorismen Salomos an. A. wird von Abraham Jagel in dessen Schrift „Bet Jaar ha-Lebanon" und von Jochanan Alemanno zitiert. Profiat Duran im „Maasse Efod" (ed. Wien 1865, S. 185f.), hat versucht, einen der erwähnten Salomo-Aphorismen philosophisch zu deuten. Auszüge aus A.s Schriften wurden verschiedentlich veröffentlicht. Das „Sefer ha-Tamar" und Auszüge aus dem „Em ha-Melech" wurden neuerdings nebst Einleitung und Anmerkungen von G. Scholem in der bibliographischen Zeitschrift „Kirjat Sefer", Jerusalem 1926, S. 181f. veröffentlicht; die erstgenannte Schrift ist außerdem mit einer deutschen Übersetzung von Scholem 1927 erschienen.

Steinschneider, HÜ 849f.; *idem*, Zur pseudoepigraphischen Literatur 14–25; *idem*, Wissenschaftliches Beibl. zu ha-Karmel VI, 116f.; *Reggio*, Ker. Chem. II, 46f.

K. J. K.

ABU AJJUB s. u. Salomon.

ABU AJJUB SULEIMAN IBN AL-MUALLIM s. Muallim, Salomo.

ABU AL-BAJAN AL-MUDAWWAR, genannt Sadid (Sadid al-Din), karäischer Arzt in Kairo, geboren um 1101–2, gestorben um 1184–85. Ein großer Kenner der theoretischen und praktischen Medizin seiner Zeit, hatte er auch Schüler, darunter den späteren arabischen Arzt Sein al-Hissab. A. verfaßte eine medizinische Schrift „Mudscharrabat fi al-tibb" (Medizinische Erfahrungen); er war Hofarzt der letzten fatimidischen Kalifen und später Saladins, der ihn mit 24 ägyptischen Golddenaren monatlich in den Ruhestand versetzte. Auch dann noch betätigte sich A. als Lehrer und praktischer Arzt. Den jemenitischen Emir Ibn al-Munkid, der zur ärztlichen Konsultation nach Kairo gekommen war, suchte er nur auf die Bitte des Kadi Al-Fadil auf, dessen späterer Arzt Maimonides wurde. Der hebräische Name A.s ist unbekannt. Nach Steinschneider hieß er vielleicht Salomo b. Israel, da vermutet wird, daß er der Vater des karäischen Arztes Abu al-Fadl Daud b. Abu al-Bajan Suleiman b. Abu al-Faradsch Israil war.

Ibn Abi Usseibia, Ärztegeschichte, ed. A. Müller II, 115; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 153; *JQR* X, 135; XI, 314; XII, 61ff.; *Poznanski*, Nachgelassene Hss.

J. N. S.

ABU AL-BARAKAT HIBAT ALLAH s. Hibat Allah, Abu al-Barakat.

ABU AL-BARAKAT AL-MUWAFFAK IBN SCHAJA, karäischer Arzt in Kairo (Ägypten) im 12. Jht. Er erreichte ein Alter von 86 Jahren. Ibn Abi Usseibia hebt ihn in seiner Ärztegeschichte II, 118 besonders hervor. Auch sein Sohn, Said al-Daula Abu al-Fachar, war praktischer Arzt in Kairo.

Steinschneider, ZDMG XXV, 503; *idem*, JQR II, 135; *idem*, Jüd. Ärzte 1605, 1772; *Poznanski*, Nachgelassene Hss.

J. N. S.

ABU AL-CHEIR, ISAAK BEN SAMUEL, Übersetzer aus dem Lateinischen ins Hebräische, lebte Ende des 15. Jhts. Nach der Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 siedelte er nach Padua über. 1498 übersetzte er aus dem Lateinischen ins Hebräische das ursprünglich arabisch geschriebene „Buch der Nativitäten" (Sefer ha-Moladot) des Abu Bekr (infolge Druckfehlers Abu al-Batir) al-Chassibi, und vollendete 1526 den bereits 1496 begonnenen Kommentar zur hebräischen Übersetzung des astronomischen Werkes des Alfergani „Über die Sterne und die Elemente der himmlischen Bewegungen". Dieser Kommentar scheint aber nach Steinschneider teilweise von dem Kommentar des Mose Chandali abgeschrieben zu sein. Ferner übersetzte A. aus dem Lateinischen das Buch al-Bari („das Ausgezeichnete", lat. Completus) des Astrologen Ibn Abu al-Ridschal, das auf Befehl Alfons' X. 1256 aus dem Arabischen ins Spanische und daraus wiederum ins Lateinische übersetzt worden war.

Steinschneider, HÜ II, 546, 557, 578–80; *idem*, ZDMG XXV, 398.

G. W. M. Go.

ABU AL-DABI (ABULDABI, ABU AL-RABI, ABULRABI), AARON s. Abulrabi, Aaron.

ABU AL-FADL, DAUD BEN SALOMO s. Daud b. Salomo (Abu al-Fadl).

ABU AL-FADL, SALOMO BEN DAVID HA-NASSI s. Salomo b. David ha-Nassi (Abu al-Fadl).

ABU AL-FARADSCH FURKAN IBN AS-SAD s. Jeschua b. Jehuda.

ABU AL-FARADSCH HARUN BEN ALFARADSCH, karäischer Gelehrter, hebräischer Grammatiker und Bibelkommentator, lebte in der

1. Hälfte des 11. Jhts. in Jerusalem. Der ihm von Baschjazi in seiner Schrift „Sebach Pessach" beigelegte Doppelname Jeschua Aaron (ישועה אהרן), scheint nicht auf Überlieferung, sondern auf bloßer Kombination zu beruhen. Nach der arabischen Namensform zu schließen, dürfte er hebräisch Aaron b. Jeschua geheißen haben. Nach Ibn al-Hiti (JQR IX, 433) war A. einer der hervorragendsten Schüler des Josef b. Noah und Freund des Josef al-Bassir. Jeschua b. Jehuda, der ebenfalls den Beinamen al-Faradsch trug und ein Jünger Josef al-Bassirs war, galt auch als Schüler A.s. Sein Hauptwerk „Al-Muschtamil" (der vollständige Titel lautet in deutscher Übersetzung: „Umfassende Schrift über die Wurzeln und Zweige der hebräischen Sprache") vollendete A. 1027. Am Schlusse klagt er über böse Zeiten und über seine Herzkrankheit, die ihn verhindert habe, die Schrift nach Wunsch auszugestalten. A. lebte jedoch noch längere Zeit und war nach 1034 noch literarisch tätig.

A. ist einer der hervorragendsten unter den älteren hebräischen Grammatikern. Von seinen Vorgängern zitiert er ohne Namensnennung Saadja Gaon und Jefet b. Ali. Von seinen Lehrern und Zeitgenossen führt er Josef b. Noah, Josef al-Bassir, David b. Abraham Alfassi und Jachja b. David al-Magribi (= Jehuda Chajjudsch) namentlich an. A. hat aber auch selbständig manche neuen Erkenntnisse zutage gefördert, wobei ihm sein gründliches Wissen und sein logisch geschultes Denken zustatten kamen. Er neigt der altgriechischen Anschauung zu, daß die Sprache konventionell (θέσει) entstanden sei, die Sprachgesetze sich also nach rein logischen Methoden erklären ließen. Für ihn ist der Infinitiv die Grundform des Verbums, von der alle anderen Konjugationsformen abgeleitet sind. Jedoch bestunden gewisse Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem arabischen Infinitiv. Dieser Differenz widmet der Verfasser einen ganzen Abschnitt seiner Schrift. A. war der erste Grammatiker, der den hebräischen Partikeln (millot ha-injanim) besondere Aufmerksamkeit zuwandte und darin dem rabbanitischen Grammatiker Jehuda ibn Balam zuvorkam, der ihn in seiner Schrift über die Partikeln (Huruf al-Maani) einmal erwähnt. A. untersuchte auch die hebr. Syntax, den poetischen Sprachgebrauch der Bibel, die Synonyme und ganz besonders die aramäischen Bestandteile der Bibel, auf Grund deren er Vergleiche mit dem Hebräischen anstellte. Durch einen Pilger namens Jakob aus Leon kam A.s Schrift, wahrscheinlich noch zu dessen Lebzeiten, aus Palästina nach Spanien, und Jona Ibn Dschanach führt eine Erklärung daraus in seinem „Sefer ha-Rikma" 179 (arab. Ausg. 323) im Namen eines „Jerusalemers" an. Von einer anderen Erklärung in Dschanachs „Rikma" (hebr. 9, arab. 33_{12}) berichtet Jehuda ibn Balam, daß sie dem „Grammatiker aus Jerusalem" entlehnt sei. Der „Muschtamil" erlangte in Spanien alsbald weite Verbreitung. Abraham und Mose Ibn Esra erwähnen den Verf. mehrfach in anerkennender Weise. Jener, der ihn in seinen Bibelkommentaren fünfmal anführt und am Anfang seines Buches „Mosnajim" von acht wertvollen grammatischen Schriften eines Jerusalemer Gelehrten spricht, kannte nur A.s Heimatsbezeichnung, nicht aber seinen Namen. Dagegen nennt Mose Ibn Esra A.s Namen und Heimat und erwähnt auch, daß er Karäer war. Der „Muschtamil" war also auch unter den Rabbaniten sehr geschätzt. So ließ sich der Gaon von Fostat, Elijahu b. Ebjatar ha-Kohen, eine Abschrift des „Muschtamil" anfertigen (1112). Das Buch A.s zerfiel in sieben Abschnitte. Der größte Teil des Buches befindet sich handschriftlich in Petersburg. Es handelt sich um das Exemplar Elijahu b. Ebjatars (s. o.). Bruchstücke des Buches bewahrt außerdem das Brit. Mus. (Nr. 2561, 2592, 2594). Ein Kompendium des „Muschtamil" ist handschriftlich in Petersburg und Oxford (Nr. 2755) vorhanden. Der Abschnitt über das Aramäische ist in Hirschfelds „Arabic Chrestomaty in Hebrew Characters" (1892), S. 54–60, abgedruckt. Bruchstücke des „Muschtamil" hat auch Poznanski in REJ XXXIII (1896) veröffentlicht. A. verfaßte ferner noch folgende Schriften: „Kitab al-Kafi", eine grammatische Abhandlung, die ursprünglich wohl einen Anhang zum „Muschtamil" bildete (so ließe sich die Notiz Abraham Ibn Esras von den acht grammatischen Büchern des Jerusalemers erklären); Bruchstücke daraus sind handschriftlich in Petersburg vorhanden. „Scharch al-Alfas" (Erklärung ausgewählter Worte), Ms. Petersburg, Bruchstücke im Brit. Mus. (Nr. 2499). Einen arabischen Bibelkommentar, nach Ali b. Suleiman bloß ein Kompendium des Kommentars von Josef b. Noah. Das letztgenannte Buch wird in einem im Jahre 1351 verfaßten arab. Kommentar zu Deut. (Ms. Brit. Mus., Nr. 2498), ferner im „Murschid" des Samuel Magribi (VIII, 37) und in „Sebach Pessach" des Mose Baschjazi zitiert. Die Annahme, daß Ibn Altaras (s. d.) ein Schüler A.s gewesen sei und dessen Kommentare nach Spanien gebracht habe, ist sehr unwahrscheinlich. Eher dürfte Jeschua b. Jehuda der Lehrer Altaras' gewesen sein.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 5, 33, 109f., 176; II, 62, 144; *Fürst*, Kar. I, 97–100; II, 109; *Gottlober*, Bikkoret 152; *Harkavy*, ZAW I, 158; *Bacher*, Die Anfänge d. hebr. Grammatik 115–117; *REJ* XXX, 232–256; *Steinschneider*, Arab., Lit., § 48; *Poznanski*,

REJ XXXIII, LVI, s. auch LVII, 159f.; *idem*, Nachgel. Hss.

J. N. S.

ABU AL-FARADSCH BAR-HEBRAEUS s. Bar-Hebraeus Gregorius (Abu al-Faradsch).

ABU AL-FATCH IBN AL-HASSAN aus Daphne, samaritanischer Geschichtsschreiber, verfaßte 1355 u. d. T. „Tarich Samari" eine arabisch geschriebene samaritanische Chronik, die von der Erschaffung der Welt bis zum Ende der Tulunidenherrschaft (904) geführt ist. Von Adam bis zum 1. Jht. der Hidschra rechnet der Verfasser 5047 Jahre.

Steinschneider, Arab. Lit. 322; *d'Herbelot*, Orientalische Bibliothek I, 55; IV, 85, 427; *Abulfathi Annales*, ed. Vilmar, Gotha 1865.

G. W. M. Go.

ABU ALI s. Jefet b. Ali ha-Levi.

ABU ALI SAADJA HA-LEVI IBN HASSAN s. Ibn Hassan, Abu Ali Saadja ha-Levi

ABU AL-MAALI (sein hebr. Name lautete nach einer Genisa-Hs. עוזיאל בן מישאל), Sekretär der Mutter des Malik al-Afdal im 12. Jht. Mose Maimonides heiratete A.s Schwester, die ihm 1185 einen Sohn Abraham gebar. Abu al-Maali heiratete die Schwester des Maimonides, so daß er mit ihm doppelt verschwägert war. A. starb 1222. Steinschneider vermutet, daß er mit dem Arzt Abu al-Maali ibn Hibat Allah identisch ist, der nach den Angaben Ibn Abi Usseibias in seiner „Geschichte der arabischen Ärzte" als Leibarzt am Hofe Saladins und seines Bruders al-Malik al-Adil wirkte und ein medizinisches Werk „Taalik wa-Mudscharrabat" (Scholien und Erfahrungen) hinterließ.

Munk, Notice sur Joseph ben Jehouda; *Graetz* VI[3], 298; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 155; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. II, 319, 328.

E. M. Z.

ABU AL-MUNA s. Abul-Muna.

ABU AL-MUNADSCHA IBN SCHAJA (אבו אל מנגא ן' שעיא), Haupt des ägyptischen Landwirtschaftsamtes um die Wende des 11. Jhts. Wie aus den Berichten von Ibn Dukmak und Kalkaschandi hervorgeht, ließ A. den Nilkanal bauen, der 1112 vollendet wurde und für die Bewässerung des Delta-Gebietes von großer Bedeutung war. Obwohl der Kanal amtlich nach dem Wesir al-Afdal benannt wurde, bezeichnete ihn das Volk als „Bachr-A." (A.-See). Da beim Bau riesige Summen verausgabt wurden, ließ der Wesir A. in Alexandrien einkerkern; nach einigen Jahren schrieb A. im Kerker einen Koran, der mit den Worten „geschrieben vom Juden A." unterzeichnet war und den er zum Verkauf auf den Markt sandte. Diese Tat brachte ihn vor das Gericht des Kalifen. Hier sagte er aus, er habe sich aus dem Kerker, wenn auch durch den Tod, befreien wollen. Wie A. endete, ist unbekannt. Es sind einige Gedichte auf einen Abu al-Munadscha erhalten geblieben (herausg. von Mann, The Jews in Egypt etc. II, S. 264ff.), der ohne Zweifel mit A. identisch ist. Es geht daraus hervor, daß A.s hebräischer Name Salomo war, und daß sein offizieller Titel „Sani al-daula" (Erhabener des Staates) lautete. Das erste Gedicht (British Museum Or. 5554 B., f. 21) feiert den Sieg, den A. über seine Feinde im Staatsrate davongetragen hatte; das zweite (ibid. f. 22, unvollständig) eine Auszeichnung, die er vom Kalifen erhalten hatte; vom dritten (ibid.), einem Trostgedicht auf den Tod seines Sohnes, sind nur zwei Zeilen erhalten; das vierte (Oxford Ms. Hebr. a. 3, f. 22; Bodl. 2873[22]) ist eine Epistel an A., wahrscheinlich von demselben Verfasser. — In einer Fostater Urkunde vom J. 1139 wird erwähnt, daß der jüd. Gerichtshof einem Manne namens Salomo unterstellt war; es ist aber auch möglich, daß nicht A., sondern ein gleichnamiger „Judenrichter" gemeint ist.

Mann, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimids I, 215ff.; II, 264ff.; *Goldziher*, JQR XV, 74; *Kalkaschandi*, Geographie und Verwaltung von Ägypten, übersetzt von Wüstenfeld in den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 25, S. 27f.

G. W. I. Ch.

ABU AL-RABI, AARON s. Abulrabi, Aaron.

ABU AL-SARI (ABU SARI) s. Sahl b. Mazliach.

ABU AL-TAJIB AL-DSCHABALI, karäischer Gelehrter des 10. Jhts. Sein Beiname deutet auf seine Abstammung aus dem Dschebel, dem medischen Bergland Kuhistan zwischen Ispahan und Hamadan. Nach Ibn al-Hiti (JQR IX, 439) war sein hebräischer Name Samuel b. Ascher b. Mansur, doch ist er nicht identisch mit dem Karäer Samuel b. Mansur, dem Verfasser eines Kommentars zu den Propheten (Petersburger Hs.; Harkavy, ZAW I, 158), da dieser im 14. Jht. gelebt hat. A. wird in der Streitschrift des Sahl b. Mazliach „Tochachat Megulla" unter den Karäern angeführt, die bald nach dem Tode R. Saadja Gaons gegen diesen polemisierten (Pinsker, Lik. Kadm. 37). Ibn al-Hiti ist also anscheinend im Irrtum, wenn er berichtet, daß A. gegen den dem 11. Jht. angehörenden Abu al-Faradsch Harun (Aaron b. Jeschua) polemisiert habe. Nach Ibn al-Hiti hat A. eine Abhandlung gegen die rabbinische Kalenderordnung und Neumondsberechnung verfaßt. Diese Schrift war nun ohne Zweifel gegen Saadja gerichtet; denn die Kalenderordnung bildete

ja den Hauptstreitpunkt zwischen Saadja und den Karäern. Außerdem hat A. gegen das Oberhaupt der Akademie (Rosch-Jeschiba) Menachem geschrieben. Dieser Menachem ist aber allem Anschein nach mit dem gleichnamigen Gelehrten identisch, der an Saadja die Anfragen in arabischer Sprache gerichtet hat, die sich in einer Petersburger Hs. finden (Harkavy, ha-Goren I, 91). Also werden wir die Zeit für A.s literarische Tätigkeit um 940–950 anzusetzen haben. Nach Steinschneiders Annahme hat A. in arabischer Sprache geschrieben.

Pinsker, Lik. Kadm. I, 169; II, 37; *Gottlober*, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 145; *Fürst*, Kar. I, 68; II, 48; *Graetz* V⁴, 317; *Steinschneider*, Arab. Lit., § 30, 42, 196; *idem*, JQR XI, 118 und 240; *Poznanski*, The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon, Nr. 8; *idem*, Nachgelassene Hss.

J. N. S.

ABU ANAN ISHAK IBN ALI IBN ISHAK s. Ishak ibn Ali ibn Ishak.

ABU BEKR IBN AL-SAIDSCH s. Ibn Badscha, Abu Bekr ibn al-Saidsch.

ABU HAMID MOHAMMED AL-GASALI s. Al-Gasali, Abu Hamid Mohammed.

ABU HIDAJAT ALLAH s. Saadja b. Josef.

ABU IBRAHIM s. u. Isaak.

ABU IMRAN s. u. Mose.

ABU IMRAN (MOSE) AL-TIFLISSI (aus Tiflis), auch Mussa al-Safarani genannt, Stifter der (karäischen?) Sekte der Abuimraniten oder Tiflisiten, lebte in der zweiten Hälfte des 9. Jhts. Nach Kirkissani stammte A. aus Bagdad, ließ sich in Tiflis nieder und nannte sich darum nach dieser Stadt. Sein zweiter Beiname (al-Safarani) scheint jedoch darauf hinzuweisen, daß er aus Safaranija bei Bagdad stammt. Die Ukbariten hielten A. für einen Jünger ihres Meisters Ismael al-Ukbari. In der Tat unterschied sich seine Lehre in vielen Punkten sowohl von der karäischen, wie von der rabbanitischen und stimmte mit der der Ukbariten darin überein, daß das Neumondsfest immer auf den Tag des Neumondes zu fallen habe, selbst wenn der neue Mond erst bei Sonnenuntergang sichtbar wird. Im Gegensatz zu Ismael aber, der den Monatsbeginn sowie die Zeit der Neumondsopfer und -gebete erst von der Stunde des Neumondes an berechnet wissen wollte, erachtete A. den ganzen Tag als Neumondsfest. R. Saadja Gaon, der gegen diese, der traditionellen Auffassung widersprechende Neumondsberechnung A.s polemisiert, führt in seiner Schrift „Kitab al-Tamjis" (JQR X, 262) die Begründung A.s an, wonach der Monatsbeginn mit einem neugeborenen Knaben zu vergleichen sei, der stets am 8. Tage beschnitten wird, selbst wenn er zur Zeit des Sonnenuntergangs geboren wurde. Auch karäische Autoren polemisieren gegen A.s Neumondsberechnung, so Jefet b. Ali in seinem Pentateuchkommentar (Auch Saadja zitiert A. in seinem Kommentar zu Gen. 1, 14). Von seinen karäischen Zeitgenossen unterschied sich A. auch darin, daß er den Fleischgenuß nach der Zerstörung des Tempels gestattete und darüber (nach Kirkissani) eine kleine Abhandlung schrieb. Auch hat er, nach Jehuda Hadassi, genau wie Mose Ukbari, den Genuß der Fetteile am Tiere nach der Tempelzerstörung gestattet. In anderen Punkten jedoch folgte er der Lehre der ersten Karäer; so wollte er das Wochenfest auf den Sonntag festgesetzt wissen und verbot die Heirat zwischen Oheim und Nichte. Ferner untersagte er den Genuß des Fettschwanzes von Tieren sowie der trächtigen Tiere und ihres Embryos. Nach Jefet b. Ali neigte A. den dogmatischen Lehren gewisser mohammedanischer Schismatiker zu, die die Auferstehung leugnen und eine Vergeltung ausschließlich im Diesseits anerkennen (womit er an die Glaubensmeinungen der alten Sadduzäer anknüpfte). Außer der oben erwähnten Schrift über den Fleischgenuß hat A. nach Kirkissani noch eine Streitschrift gegen die Einwürfe des Freigeistes Chiwi al-Balchi (s. d.) verfaßt. Die Anhänger A.s hatten ihren Wohnsitz meist in Tiflis. Kirkissani (um 939) und Jefet b. Ali (um 970) berichten ausführlich über die Abuimraniten, die zu ihrer Zeit in Tiflis lebten. Die Sekte bestand auch noch gegen Ende des 12. Jhts., wie aus dem Bericht des Karäers Elijahu b. Abraham, Verf. der Schrift „Chilluk ha-Karaim im ha-Rabbanim", hervorgeht. Die Identifizierung A.s mit dem von Abraham Ibn Esra angeführten Mose b. Amram ha-Parsi und mit Jehuda ha-Parsi wird von Poznanski abgelehnt.

Kirkissani, Kitab al-anwar wa-al-marakib, herausgegeben v. Harkavy, Sapiski Wostotschnago Otdelenija Imper. Russkago Archeol. Obschtschestwa VIII, 285, 315; *Hadassi*, Eschkol ha-Kofer; *Pinsker*, Lik. Kadm. I, 18, 96; *Graetz* (deutsch) V³, 201f., 449f; (hebr.) III, 230f., 457, 508 (Ergänzungen von Harkavy); *Bacher*, JQR VII, 707; *Poznanski*, ibid. X, 265, 266; *idem*, The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon, Nr. 32; *idem*, Nachgel. Hss.

J. N. S.

ABU ISHAK s. u. Abraham.

ABU ISHAK AL-ALBIRI (aus Elvira), arabischer Dichter, lebte Mitte des 11. Jhts. in Spanien. Er verfaßte ein hauptsächlich gegen Josef Ibn Nagdela, den jüdischen Wesir des Königs Badis von Granada, gerichtetes Gedicht, in welchem er die Sinhadschiten, die damaligen berberischen Herrscher von Granada, zu Tätlichkeiten gegen die Juden auffordert, weil diese

die wichtigsten Staatsämter bekleiden und daran gehen „Staat und Provinzen unter sich zu teilen". Dieses Gedicht stachelte den Haß der Muslime gegen die Juden auf und war die indirekte Ursache eines Judengemetzels, in dem Josef Ibn Nagdela von der aufgereizten Menge getötet wurde.

Dubnow, Weltgesch. IV, 220ff.; *Graetz* VI³, 47; *Munk*, Notice sur Aboulwalid 102ff.

G. W. M. Go.

ABU ISHAK (= ABRAHAM) IBN AL-MUHADSCHIR s Muhadschir, Abu Isaak (Abraham) Ibn (al-Muhadschir).

ABU-ISHAK IBRAHIM IBN SAHL (oder Suhl), jüdisch-arabischer Dichter in Sevilla (gest. 1259–60). Während der Verfolgungen durch die Almohaden trat er zum Islam über, soll jedoch (wohl nach der Einnahme Sevillas durch die Christen 1248) zum Judentum zurückgekehrt sein. Ein Teil seiner Biographie befindet sich bei Al-Makkari (Übers. von Gayangos, I. Teil, 158ff.). Seine Gedichte sind meist religiösen Inhalts und sind zum Teil in der Form von Gürtelgedichten (Muwaschach) verfaßt (wie auch die arabischen Gedichte Jehuda ha-Levis). Sie sind dreimal herausgegeben worden (Kairo 1875 und 1885, Beirut 1885). Der muslimische Herausgeber, Hassan ibn Mohammed al-Attar, hat den Gedichten eine ausführliche Biographie des Verfassers vorangeschickt.

Haji Khalfa, Lex. Biogr. et Encyclop. III, 241; *Steinschneider*, JQR IX, 315.

J. N. S.

ABU ISSA AL-ISFAHANI (aus Ispahan in Persien), Pseudomessias, politischer Aufrührer und Stifter einer Sekte unter den orientalischen Juden im 1. Jht. der gaonäischen Periode. Sein jüdischer Name lautete nach dem karäischen Schriftsteller Kirkissani (schrieb i. J. 937): Obadja; auch der arabische Historiker Schahrastani berichtet: „Manche sagen, er hätte Ofid (= Obed) Elohim geheißen", nennt ihn aber selbst vorher Isaak b. Jakob. Daher nehmen Harkavy und Poznanski an, daß Obadja (= Diener Gottes) lediglich ein Ehrenname A.s gewesen sei, den ihm seine Anhänger beigelegt haben. Der arabische Schriftsteller Ibn Chasm berichtet, daß A. Mohammed geheißen habe, was aber sicher auf einem Irrtum beruht. Bezüglich A.s Lebenszeit widersprechen die Nachrichten in den Quellenschriften einander. Kirkissani (der u. a. aus den Schriften des David b. Merwan Al-Mokammez schöpfte) berichtet, A. habe zur Zeit des vierten Omajjadenkalifen Abd al-Malik ibn Merwan (685–705) gelebt und hätte sich gegen diesen zur Zeit seiner Kämpfe mit dem Gegenkalifen Abdallah ibn Subeir (um 690) empört. Dies scheint mit den Angaben Maimonides' übereinzustimmen, der im „Iggeret Teman" von einem Pseudomessias erzählt, der östlich vom Euphrat zu Beginn der arabischen Herrschaft auftrat und auf die Juden von Ispahan großes Unglück und Verfolgungen heraufbeschwor. Dagegen gibt Schahrastani (um 1140) an, daß A. zur Zeit des letzten Omajjaden Merwan II. ibn Mohammed (nach 744), während eines Bürgerkriegs unter den Arabern, aufgetreten sei, und daß seine hauptsächliche Wirksamkeit in die Regierungszeit des zweiten Abbassiden Almansur (nach 754) falle. A. war ursprünglich Schneider (Kirkissani). Er gab sich als Prophet aus (Kirkissani u. Schahrastani), den letzten der fünf Messiasverkünder, der berufen sei, Israel die Erlösung zu bringen (Schahr.). Demnach scheint A. sich als den Messias Sohn Josefs, den Vorläufer des Messias Sohn Davids, bezeichnet zu haben. In diesem Sinne sagen auch der Karäer Jehuda Hadassi (im „Eschkol ha-Kofer") und Maimonides über ihn aus. Der Araber Makrisi (der freilich viel später gelebt hat) berichtet, daß A. sich einer Himmelfahrt, einer Zusammenkunft mit Mohammed und einer Salbung durch Gott gerühmt habe. A. soll sein Prophetentum durch Wunder bekräftigt haben. Seine Anhänger erzählten nach Maimonides von seiner wunderbaren Heilung, auch soll er, der ursprünglich gar nicht schreiben und lesen konnte, durch göttliche Inspiration mehrere Bücher verfaßt haben (Kirkissani). Diese stark mohammedanisch gefärbten Legenden zeigen, daß die von A. begründete Sekte vom Islam beeinflußt war. A. soll eine Kriegerschar von 10000 Mann um sich gesammelt haben (Schahrastani und Maimonides) und damit gegen den arabischen Herrscher in Persien ins Feld gezogen sein. Einmal soll er allein gegen die Feinde ausgezogen sein und sie in die Flucht geschlagen haben. Daraufhin hätte er sich zu den 10 Stämmen begeben, um ihnen seine Lehre zu verkünden. Schahrastani, der dies erwähnt, fügt hinzu, daß A. nach einigen Berichten im Kampfe gegen Almansur in al-Ra (dem antiken Rhagae in Medien, unweit Teheran) gefallen sei. Kirkissani führt noch eine zweite Version über A.s Ende an: er hätte sich in einer Felsenhöhle verborgen und sei nie wieder gesehen worden. Maimonides weiß nichts davon, daß A. im Krieg gefallen sei und berichtet lediglich, daß seine Pläne fehlgeschlagen seien. A. führte zahlreiche religiöse Neuerungen ein. Kirkissani bezeichnet ihn als den ersten Sektierer der gaonäischen Periode. Nach Schahrastani hat er viele Toragesetze abweichend vom Talmud ausgelegt, dagegen bezeugt Kirkissani, daß A. die alten Rabbinen ver-

ehrt und den Propheten gleichgestellt habe. A. verbot die Ehescheidung (auch im Falle des Ehebruchs), und Kirkissani sagt, er sei darin den Sadduzäern und Christen gefolgt. Nach derselben Quelle hat er auch den Fleisch- und Weingenuß untersagt; Hadassi berichtet hierzu, A. habe sich dabei auf Jer. 35 gestützt (Nach Harkavy, Anm. zu Graetz[3], 418 hat Anan später das Fleischverbot auf den Genuß von Rindfleisch beschränkt; dagegen erlaubte er den Genuß von Geflügel und Wild). Die Enthaltung vom Fleisch- und Weingenuß war um jene Zeit auch sonst weit verbreitet (s. Abele Zion); bereits die Mischna (Taan. 26b, vgl. auch 30b) erwähnt diesen asketischen Brauch. A. verordnete, gestützt auf Ps. 119, 164, sieben Hauptgebete am Tage statt der traditionellen drei (Kirkissani und Hadassi; Schahrastani nennt irrtümlich zehn Hauptgebete); er änderte jedoch nichts am Wortlaut des Hauptgebets. A. glaubte, daß Jesus und Mohammed wahre Propheten gewesen seien, die zu den heidnischen Völkern entsandt worden wären, und empfahl daher seinen Anhängern das Studium des Evangeliums und des Korans. Auch seien Christen und Mohammedaner verpflichtet, ihr Gesetz ebenso zu beobachten, wie die Juden das ihre. Nach Kirkissani tat A. dies alles aus Berechnung, um Anhänger unter den Nichtjuden zu gewinnen. An die göttliche Sendung Jesus und Mohammeds glaubte übrigens auch A.s Jünger Judgan (s. d.) und Anan (s. d.). Die Anhänger A.s hießen Issuniten, Issawiten oder Isfahaniten. Die Sekte war klein, behauptete sich aber lange Zeit, und noch in der Mitte des 10. Jhts. zählte sie Anhänger in Ispahan und Damaskus. Nach Hadassi begingen die Issuniten „die Feste, ihren Vorschriften gemäß, nach dem Sonnenjahr" (s. Poznanski, Reschumot I). Der Sinn ist nicht ganz klar: wahrscheinlich ist gemeint, daß die Issuniten sich nach der rabbinischen Kalenderordnung richteten, die auf einer Kombination des Sonnenjahrs mit den synodischen Monaten beruht. Kirkissani erzählt, er hätte einmal den Jakob b. Efraim, einen der maßgebendsten rabbanitischen Gelehrten in Palästina, gefragt, warum die Rabbaniten die Issuniten den Karäern vorzögen und sich mit jenen sogar verschwägerten. Jakob soll geantwortet haben, der Grund hierfür sei, daß die Issuniten in ihrer Kalenderordnung den Rabbaniten folgen. Das Auftreten A.s läßt sich durch die allgemeine Zeitlage erklären. Die großartigen Siege des kleinen Volkes der Araber bestärkten die jüdischen Massen im Glauben an die baldige messianische Erlösung, und während die Araber ihre Kräfte in aufreibenden Bürgerkriegen vergeudeten, erhoben sich unter den Juden einzelne tatkräftige Männer, die die verheißene Erlösung auf kriegerischem Wege herbeiführen zu können glaubten. Andererseits machte die Persönlichkeit Mohammeds und seine Erfolge auf manche Juden gewaltigen Eindruck, so daß sie an seine Sendung glaubten. Endlich spiegelte sich auch das Sektenwesen des Islams innerhalb des Judentums wider, indem auch hier Sektierer und Reformatoren auftraten.

Jehuda Hadassi, Eschkol ha-Kofer, Alphabet 97, Buchstabe ב-ג; *Kirkissani*, Kitab al-anwar wa-al-marakib I., Kap, 2, 11, 18, ed. Harkavy 284, 311, 317 und Auszüge aus II. bei *Hirschfeld*, Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters 116; *Alberuni*, Chronologie d. orientalischen Völker, ed. Sachau (Leipzig 1876), S. 15 (engl. Übersetzung von Sachau, London 1878, S. 18); *Schahrastani*, Kitab al-milal, ed. Cureton, S. 168 (deutsche Übersetzung von Haarbrücker, S. 254); *Ibn Chasm*, Kitab al-milal, Kairo, I, 114–115; *Makrisi*, bei Silvestre de Sacy, Chrest. arabe I[2] 116; *Pinsker*, Lik. Kadm. 10, 16, 25, 26; *Graetz* V[3], 156f., 403–406, 417f. (Ergänzungen von Harkavy); *Poznanski*, Reschumot I; *idem*, Nachgel. Hss.

J. N. S.

ABU ISSA AL-WARRAK, Verfasser eines arabischen Werkes über jüdische Sekten (Samaritaner, Al-Magaria und Al-Alfanija) unter dem Titel „Kitab al-Makalat" (Buch der Abhandlungen). Für Al-Biruni ist Abu Issa Gewährsmann.

Alberuni, Chronologie Orientalischer Völker, ed. Sachau, Leipzig 1878, S. 277, 284f. (engl. Übers. von Sachau, London 1879, S. 270, 278, 279).

J. N. S.

ABU JAKUB s. u. Josef.

ABU JAKUB JOSEF BACHTAWI s. Josef Bachtawi ha-Babli.

ABU JAKUB BEN NOAH s. Josef b. Noah (Abu Jakub).

ABU KARIB TUBBA s. Dhu Nuwas, Sura Jussuf ibn Tubban Assad Abu Karib.

ABU MANSUR BEN ABU AL-FARADSCH AL-HITI s. Ibn al-Hiti.

ABU MANSUR SULEIMAN BEN HAFFAS s. Suleiman b. Haffas.

ABU NASR s. Al-Farabi, Abu Nasr Mohammed.

ABU NASR CHESSED BEN SAHL AL-TUSTARI s. Al-Tustari (Familie).

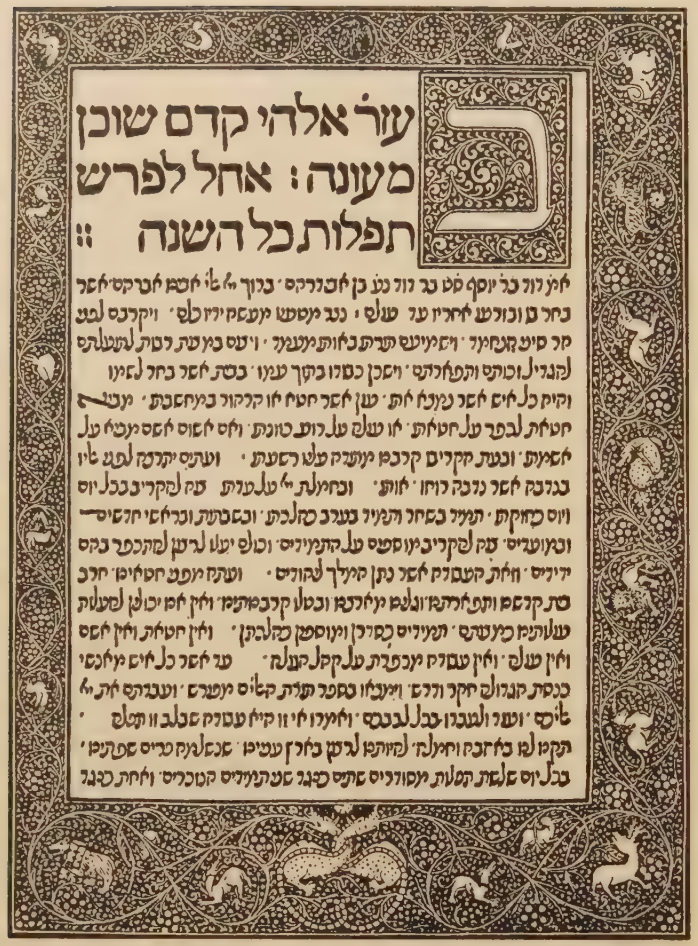
ABU NISSI s. Nissi b. Noah.

ABU SAHL s. Dunasch b. Tamim.

ABU SAHL ALI AL-TABARI s Al-Tabari, Ali ibn Sahl ibn Rabban.

ABU SAID BEN DOSSA s. Josua b. Dossa.

ABU SAID DER SAMARITANER s. Samaritaner.



Sefer Abudarham. Erste Seite der editio princeps (Lissabon 1489)

ABU SAKARIJA s. u. Jehuda.

ABU SAKARIJA BEN BALAM s. Balam, Jehuda (Abu Sakarija Jachja), ibn.

ABU SAKARIJA BEN DAUD s. Chajjudsch, Jehuda b. David.

ABU SCHUSCHA s. Palästina (Kolonien).

ABU SULEIMAN s. u. David.

ABU SULEIMAN IBN AL-MUHADSCHIR s. Muhadschir, Abu Suleiman ibn (al-Muhadschir).

ABU SULEIMAN DAUD IBN HUSSEIN s. Daud ibn Hussein.

ABU SULEIMAN DAVID BEN ABRAHAM (ALFASSI) s. Alfassi, David b. Abraham.

ABUBRAM (ABUCHRAM) s. Amoräer.

ABUDARHAM (אבודרהם), eine jüdische Familie in Spanien, der außer David A., dem Verfasser des bekannten Ritualwerkes, eine Anzahl für die jüdische und kastilische Geschichte bedeutungsvoller Männer (meist Steuerpächter) angehört haben. Aus veröffentlichten Quellen sind bisher bekannt: Salomo A. (unter Alfonso X.), Mose und David A. (unter Sancho IV.).

Träger dieses Namens kommen auch außerhalb Spaniens vor. Mose und Isaak A. werden 1524 in Rom genannt; David Reubeni hielt sich bei ihnen auf. Ende des 18. Jhts. wird die Familie in Nordafrika erwähnt. Ein A. war 1843 in Gibraltar. In Tunis lebten Mitglieder dieser Familie zu Beginn des 20. Jhts.

Todros b. Jehuda ha-Levi, Gan ha-Meschalim weha-Chidot 1926, Nr. 52, 141, 168, 230, 638; *Mercedes Gaibrois de Ballesteros*, Historia del reinado de Sancho IV., Ap., S. 158f.; *Jacobs*, Inquiry 141; *Romanelli*, Massa ba-Arab 1792.

W. F. B.

ABUDARHAM, DAVID BEN JOSEF BEN DAVID, Verfasser eines Kommentars zu den Segenssprüchen und Gebeten; er lebte um die Mitte des 14. Jhts. in Sevilla und war, wie angenommen wird, ein Schüler des R. Jakob b. Ascher. Bei der Abfassung seines Kommentars „Chibbur Perusch ha-Berachot weha-Tefillot" ging A. von der Voraussetzung aus, daß die liturgischen Gebräuche von seinen Zeitgenossen nicht mehr verstanden werden, und beschloß daher, sie auf Grund der beiden Talmude, der Responsen der Geonim und der letzten großen Dezisoren der Allgemeinheit verständlich zu machen. Er war unter den spanischen Gelehrten der erste, der ein derartiges Werk verfaßt hat. Diesem Beispiel folgte Menachem b. Serach in seinem Werke „Zeda la-Derech". Die Einleitung zum Werke A.s umfaßt Erläuterungen zu Keriat Schema im Abend- und Morgengebete, den Gebeten im allgemeinen und den Segenssprüchen. Es folgen dann Erläuterungen zu den Gebeten für das ganze Jahr, der Pessach-Haggada, dem Kalenderwesen, den Vorlesungen aus Bibel und Propheten, der Einteilung der Festtage, und zum Schlusse Erläuterungen zu den Segenssprüchen in neun Abschnitten. Als Quellen benutzte A. die Werke folgender Gelehrter: Abraham b. Sisa (זיוא), Abraham

b. Isaak, Elieser aus Worms, Ascher b. Jechi el (Rosch), Gerschom b. Salomo, David Kimchi, Jehuda b. Ascher, Josef ha-Esobi, Josef Ibn Plat, Josef Kimchi, Jechiel b. Ascher, Isaak Ibn Giat, Meir aus Rothenburg, Maimonides. Oft wird jedoch der Name der Autoren nicht erwähnt, wie z. B. am Anfange des 2. Abschnittes und gelegentlich der Erklärung des Segenspruchs „Ascher jazar". Aus dem Werke des A. entlehnte manches Elijahu ha-Kohen in seinem „Schebet Mussar", Kap. I. Zu den abweichenden Lesarten A.s sind zu vergleichen: Zunz, Rit. 181 und MGWJ 1885, 47. Von Ausgaben sind zu erwähnen: Lissabon 1489, Konstantinopel 1513, Fez 1517, Venedig 1546, ibid. 1566, Amsterdam 1726, Prag 1784, Berdyczew 1817, Lemberg 1857, Warschau 1877, Klausenburg 1927. Im Siddur „Schaar ha-Rachamim", wurde der Kommentar zu den Gebeten beigedruckt (Schklow 1788; Benjacob 663, Nr. 772), im „Atteret Zebi" — der Kommentar zur Pessach-Haggada (Krotoschin 1840; Benjacob 128, Nr. 100), ein Teil zum täglichen Morgengebete, zu Chanukka und Purim mit einem Subkommentar „Schaar Naftali" (Bonyhád 1903). A. verfaßte auch einen Kommentar zu der Aboda am Versöhnungstage von Josse b. Josse und anderen Pijutim, der unter dem Titel „Taschlum Abudarham" (Berlin 1900) erschienen ist.

De Rossi, Annales hebr. typogr. in saeculo XV 67; *Weiss*, Dor V, 128; *Or ha-Chajim*, Nr. 729; *Wiener*, KM, Petersburg 1893, Nr. 3–11; *ZHB* 1910, 79; *Toledano*, Ner ha-Maarab, S. 230; *Freimann*, Jahrb. d. Jüd.-Liter. Gesellsch., Frankfurt a. M. 1920, 166, Anm. 8.

F.

ABUDIENTE, Familie. Der Name wird irrig als aus dem arab. abu = Vater und dem portugiesischen diente = Zahn, zusammengesetzt erklärt, die richtigere Schreibweise ist wohl Obediente, wie aus dem Mitgliederverzeichnis der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam vom J. 1675 zu ersehen ist, wo drei Mitglieder dieser Familie eingetragen sind, sowie aus dem Huldigungsschreiben an Sabbatai Zebi von 1666, wo der Name hebräisch אוביידינטי geschrieben ist. A. ist eine bekannte Marannen-Familie, die ursprünglich aus Lissabon stammte. Gideon A., gegen Ende des 16. Jhts., ist der erste bekannte Träger dieses Namens. Er scheint Anfang des 17. Jhts. nach Amsterdam geflüchtet zu sein, wo etwas später schon mehrere Mitglieder der Familie ansässig waren. Als Christian IV. von Dänemark erkannte, daß die portugiesischen Flüchtlinge von großer Bedeutung für die Förderung des Wohlstandes seines Landes sein könnten, und daher Marranen zur Ansiedlung einlud, ließen sich Angehörige der Eamilie A. auch in Hamburg und in Holstein nieder. Und als etwas später England seine Tore den Juden öffnete, waren auch Mitglieder der Familie A. unter den Einwanderern. Mit dem in der ersten Hälfte des 18. Jhts. lebenden berühmten Finanzmanne Sampson Gideon, dessen Vater aus Westindien nach London eingewandert war, und der den Namen Abudiente nur noch in der Synagoge behielt (Sampson de Rehuel Abudiente), erreichte der englische Zweig der Familie die höchste Stufe seines Glanzes. Mit ihm ging aber auch dieser Zweig dem Judentum verloren, als der ehrgeizige Gideon eine Christin heiratete und seinen einzigen Sohn Sampson noch als Kind taufen ließ. Dieser trat dann unter dem Titel Lord Eardley in den Kreis des englischen Adels ein.

Abraham A., Sohn des Gideon A. (s. o.), der mit seiner Familie am Anfang des 17. Jhts. Portugal verlassen und sich in Amsterdam niedergelassen hatte, war Mitglied der dortigen Jeschiba ישועות משיחו und Anhänger Sabbatai Zebis. Er unterzeichnete 1666, zusammen mit 23 anderen Mitgliedern dieses Lehrhauses, ein Huldigungsschreiben an den falschen Messias („Injene Schabbetai Zebi" 111). Er scheint vor 1675 gestorben zu sein, denn sein Name fehlt in dem „Memoria de las Personas que ay en la Nacion cazadas, en 19 de Sivan 5435" (s. Mendes dos Remedios, „Os Judeós Portugueses en Amsterdam", p. 197 ff.).

Daniel A., Onkel von Mose Gideon A. (s. u.), dessen „Grammatica Hebraica" er in einem spanischen Sonett besang, das am Anfang des Buches gedruckt ist.

Gideon Mose A., Sohn des Mose Gideon A. (s. u.), Dichter, geboren in Amsterdam. Er verherrlichte in einer Ode das hebräische Drama „Assire ha-Tikwa", auch „Pardes Schoschannim" genannt, des Josef Penso de la Vega (Amsterdam 1673) und scheint später mit seinem Vater nach Hamburg übergesiedelt zu sein, wo er wahrscheinlich auch starb.

Jehuda A., wahrscheinlich identisch mit Jehuda Obediente oder Jehuda Rafael Obediente in dem erwähnten „Memoria etc." von 1675, vielleicht ein Sohn des Daniel A. (s. o.). In demselben Jahr gab er das anonyme Werkchen „Or Tob" heraus, ein hebräisch-spanisches Glossar zum Unterricht der Jugend, dem ein Gedicht des Chacham Salomo de Oliveyra über die dreizehn Glaubensartikel, das er David Hamis widmete, beigedruckt ist (Amsterdam, David Tartas, 5435). Manche Gelehrte nehmen an, daß der Autor dieser Schrift Leon Modena war.

Mose Gideon A., war am Anfang des 17. Jhts. in Lissabon geboren und starb in Hamburg am 24. Februar 1688. Er ließ sich vor 1624 in Amsterdam nieder. Von Amsterdam zog er

nach Glückstadt in Holstein, wo er den größten Teil seines Lebens zubrachte und wo er zusammen mit seinem Freunde, dem ebenfalls aus Lissabon stammenden Chacham Abraham de Fonseca, an der Spitze der Gemeinde stand, bis er, wahrscheinlich nach 1665, nach Hamburg übersiedelte. Er war mit dem in Hamburg ansässigen Jakob Rosales, der ihm zu Ehren eine lateinische Ode und ein spanisches Epigramm schrieb, und den anderen Dichtern und Gelehrten, die seinem Kreise angehörten, intim befreundet. 1633 wurde sein erstes Werk, die „Grammatica Hebraica", in Hamburg gedruckt. Mose Gideon A. dichtete hebräisch und portugiesisch und soll eine Sammlung von hebräischen Gedichten unter dem Namen „Abne Schoham" hinterlassen haben. Einige seiner Gedichte erschienen in der Zeitschrift „ha-Meassef", Königsberg 1785. Von seiner hebräischen Grammatik ist nur der erste Teil erschienen (Grammatica Hebraica. Parte primeira, onde se mostrão todas as regras necessarias assim para a intelligencia da lingua, como para compôr, e escrever nella em proza, e verso com a elegancia e mededa que convem, Hamburg, 3 Eloul 5393, 187 Bl., 8^0), der eine Reihe spanischer und portugiesischer Widmungen enthält. Im vierten Abschnitt werden hebräische Stilproben und einige seiner hebräischen Gedichte als Beispiele gegeben. Er veröffentlichte auch ein Buch über die Theologie der Propheten unter dem Titel: „Fin de los Dias publica ser llegado, y Fin de los Dias pronosticado por todos los prophetas" (Glückstadt 1665, 8^0), worin er laut Da Costa („Israel en de Volken" 1873, 2. Aufl., S. 515) sich von den Ideen Sabbatai Zebis beeinflußt zeigt. A. beteiligte sich als Jüngling an der Aufführung des von Rehuel Jessurun (Paul de Pina) verfaßten Stückes „Dialogo dos Montes" (ויכוח שבעה הרים), die am Wochenfest des J. 1624 in der Synagoge „Bet Jakob" zu Amsterdam stattfand. Der „berühmte Dichter und geschickte Grammatiker" übernahm die Rolle des Berges Nebo.

Salomo A. war ein Zeitgenosse des Mose Gideon A. und verfaßte mehrere Gedichte in hebräischer und spanischer Sprache, die in Oxford handschriftlich vorhanden sind (s. Neubauer, CB, Nr. 2251, Nr. 4).

De Castro, De Synagoge van de Port.-Israel. Gemeente te Amsterdam 1875, 51, 54; *Kayserling*, MGWJ IX, 69; XXIII, 141–143; *idem*, Bibl. Esp. 7, 8, 72, 85, 86, 89, 90; *L. Wolf*, The Treves Family in England, London 1896, 15; *Picciotto*, Sketches of Anglo-Jew. Hist., London 1875, 60–64, 269–270, 278–279; *Mendes dos Remedios*, Os Judeos Port. en Amst., Coimbra 1911, 60, 77, 197–209.

E. I. M. S.

ABUDIME s. Abdime; Dime.

ABUDMA s. Abdime; Dime.

ABUGARDEN DELACRESSE, angesehene jüdische Persönlichkeit in Frankreich, lebte zwischen Ende des 13. und Anfang des 14. Jhts. Nach Salomo Ibn Verga, Verfasser des „Schebet Jehuda", war A. ein Gelehrter und beim König Philipp IV. (dem Schönen) von Frankreich beliebt. A. bemühte sich vergeblich, den König zu bewegen, den Befehl vom 21. Juni 1306 aufzuheben, wonach die Juden unter Zurücklassung ihres Vermögens und ihrer Schuldforderungen binnen Monatsfrist das Land zu verlassen hatten. M. Wiener, der Herausgeber des „Schebet Jehuda", nennt A. Delcadin (אבונרדן דלכדין), aber Graetz, der ihn mit Delacresse bezeichnet, scheint recht zu haben, da dieser Name zu jener Zeit in England und in Frankreich unter Juden verbreitet war. Die Namensform Delacresse (Deulacres) ist wohl das französische Äquivalent für Gedaljahu (Deusle-croisse) oder Zemach. In den Schuldurkunden, die Davis herausgegeben hat, findet sich aber Delacresse als Beiname für Salomo.

Schebet Jehuda, ed. Wiener, S. 45 (hebr. Ausg.), S. 90 (deutsche Ausgabe); *Graetz* VII[4], 181; *M. D. Davis*, Deeds of Engl. Jews 1888 (Register, s. v. Deulecresa); *Gall. Jud.* 441, 542.

W. C. D.

ABUH s. a. u. Abahu.

ABUH DE- (Vater des . . . אבוה ד). Auf diese Weise werden eine Reihe von Männern und Gelehrten als Väter ihrer berühmteren Söhne im Talmud angeführt, so z. B.: A. de-Samuel (= Abba b. Abba ha-Kohen; Ber. 18b), A. de-R. Abin (Men. 100a), A. de-R. Seira (Sanh. 25b), A. de-R. Safra (j. Kil. IX, 32d). Zuweilen begegnet man der Tatsache, daß ein Amoräer als Vater seines Sohnes bezeichnet wird, der selbst wiederum nach seinem Vater benannt wird: A. de-R. Isaak b. Nachman (j. B. Bat. VIII, 16a), A. de-Samuel b. Ammi (j. B. Kam. IX, 6d), A. de-Samuel b. R. Isaak (Erub. 97a) u. a. m.; es kommt auch vor, das nach der Nennung des Vaters er noch zusätzlich als Vater des nach ihm benannten Sohnes bezeichnet wird, z. B.: Abba, Vater des R. Jeremia b. Abba (Sab. 566) u. a.

Hyman, Toledot 73.

M. G. I. G.

ABUH DE-RAB ABIN (VATER DES R. ABIN) s. Abin, Amoräer.

ABUH DE-RAB AFTORIKE (VATER DES R. AFTORIKE) s. Amoräer.

ABUH DE-BAR-ABUBRAM (ABUCHRAM) s. Amoräer.

ABUH (AIBUT) BAR IHI (אבוה [איבות] בר איחי), bab. Amoräer zur Zeit Samuels. A. schätzte diesen so sehr, daß er ihn, gleich dessen Schülern, Mar-

Samuel" nannte (Erub. 74a; an Stelle von „Aibut" liest Rabbinovicz, Dikduke „Abuh"). Er formulierte keine Halachot; nur mit Mühe konnte Samuel einmal eine halachische Auslegung von ihm erhalten (Nas. 24b). Samuel stand mit A. auch in kommerziellen Beziehungen und entlieh einmal Geld von ihm gegen Zinsen, was unter Gelehrten gestattet sei (B. Mez. 75a). Er und sein Bruder Minjamin hielten sich von jedem Verkehr mit Heiden fern (Meg. 28a; hier Abbahu genannt). Beide waren in ihrem Verhalten zu ihren Dienern sehr human (Ket. 61a). Sonst wissen wir von seinen Familienverhältnissen nur noch, daß er auch eine Schwester hatte (B. Mez. 14a).

Hyman, Toledot 72.

M. G. S. Bi.

ABUH DE-KARNA (Vater des Karna), ein im bab. Talmud (Sanh. 67b) erwähnter Zauberkünstler zur Zeit R. Aschis um die Wende des 4. Jhts. Es ist nicht bekannt, ob er Jude war.

M. G.

ABUH DE-RABI SAFRA (VATER DES R. SAFRA) s. Safra.

ABUH DE-SAMUEL (VATER DES SAMUEL) s. Abba b. Abba.

ABUH DE-SAMUEL BAR ABIN (VATER DES SAMUEL BEN ABIN) s. Amoräer.

ABUH DE-SAMUEL BAR RAB ISAAK (VATER DES SAMUEL BEN R. ISAAK) s. Amoräer.

ABUH DE-RAB SERA (VATER DES R. SERA) s. Sera.

ABUKARA, ABRAHAM BEN MOSE, Rabbiner in Tunis im 19. Jht. A. war wahrscheinlich ein Enkel des am 13. Oktober 1817 (= 3. Marcheschwan 5578) verstorbenen Abraham A., der gleichfalls Rabbiner in Tunis war, und Schwiegersohn des Simson A. Er verfaßte: 1. Bet ha-Safek, über die Grundsätze, nach denen in zweifelhaften rituellen Fragen zu entscheiden ist; 2. Bet Assirim, über die Speisegesetze; 3. Bet ha-Mischte, über das Erlaubte und Verbotene in bezug auf Wein; 4. Bet ha-Matbachajim, über das Schächten. Von diesen Werken ist nur Nr. 1 u. d. T. „Ben Abraham" von einem Vetter des Verfassers, Jakob b. Elijahu A. (s. d.), Livorno 1882, herausgegeben worden. A. starb am 25. Nov. 1879.

Einleitung zu „Ben Abraham"; *Wachstein*, Mafteach ha-Hespedim I, 3.

B.

ABUKARA, JAKOB BEN ELIJAHU, Herausgeber rabbinischer Werke, lebte in Tunis in der zweiten Hälfte des 19. Jhts. Er edierte: 1. Ben Abraham, vom Vetter seines Vaters Abraham A. (s. d.), das er mit einer umfangreichen Einleitung versah; 2. Issur we-Hetter von Jerucham b. Meschullam, mit Quellennachweis versehen, Livorno 1882.

B.

ABUKARA, SIMSON BEN GABRIEL, Kommentator, lebte in Tunis um die Mitte des 19. Jhts. A. war Schwiegervater des Abraham A. (s. d.). Er schrieb „Et le-dabber", einen homil. Kommentar zur Pessach-Haggada, Livorno 1860.

Jakob Abukara, Einleitung zu Abraham Abukaras Ben Abraham; *Zedner*, CBM 34; *Benjacob* 453, Nr. 663.

B.

ABUKIR (Ägypten), früher befestigter Ort jetzt Dorf, auf einer Halbinsel, 23 km nordöstlich von Alexandrien. Alexandrinische Juden wurden durch ihre Handelsgeschäfte veranlaßt, sich in dem Hafen von A. anzusiedeln. Im 16. Jht. gab es dort eine kleine Gemeinde, an deren Spitze R. Gabriel b. Elijahu, ein Schüler des R. David b. Abi Simra, stand; er übernahm jedoch 1560 das Rabbineramt in Brussa. Nach der Schlacht von A. (1798) flüchteten die meisten Einwohner und sämtliche Juden von A. nach Alexandrien. 1799 wurde A. mehrere Male abwechselnd von den kriegführenden Mächten erobert. Seitdem verlor A. an Bedeutung, und die Juden kehrten nicht mehr dorthin zurück.

David b. Abi Simra, Responsen, T. V; *Munk*, Palestine; *La Grande Encyclopédie*.

W. S. A. R.

ABULAFIA (arab. „Vater der Gesundheit"; die Schreibweise schwankt zwischen אבו אבואלעפיא, אל עפייא, אבולעפיא, אבולאפין, אבולאפיה), Name einer weitverzweigten, angesehenen Levitenfamilie in Kastilien, aus deren Mitte zahlreiche Gelehrte, Staatsmänner, Ärzte und hervorragende Führerpersönlichkeiten des spanischen Judentums hervorgegangen sind. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien begegnen uns zahlreiche Träger des Namens A. im Orient und in Nordafrika, doch ist eine verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit mit den Gliedern der kastilischen Familie wohl kaum anzunehmen, da die orientalischen A. (und ebenso die Bolaffi in Italien und die Bolaffey in England) sich nicht als Leviten bezeichnen. Auch der Kabbalist Abraham b. Samuel A. gehörte anscheinend nicht dieser Familie an. In einem spanischen Namensverzeichnis aus Barcelona vom J. 1383 (REJ IV, 66) findet sich der Name Abenefeia, dessen Träger vielleicht der Familie A. zuzuzählen sind, möglicherweise auch Mose und Salomo Afia (עפייה), die uns 1445 als hervorragende Mitglieder der jüdischen Gemeinde Saragossa begegnen.

Der älteste uns bekannte Träger des Namens A., der wohl als Stammvater der gesamten Familie gelten kann, ist Jehuda A. ha-Levi, der im 12. Jht., vermutlich in Burgos, lebte. Näheres über sein Leben und Wirken ist nicht bekannt, doch scheint aus einer Notiz seines Enkels Josef b. Todros I. (s. d.) hervorzugehen, daß schon Jehuda, wie späterhin dessen Sohn Todros, die Karäer und die karäische Lehre heftig bekämpfte und zu ihrer allmählichen Verdrängung aus Kastilien beitrug.

Es seien hier neben den in besonderen Stichwörtern behandelten, als bedeutende Talmudgelehrte, Kabbalisten, Staatsmänner usw. näher bekanntgewordenen Angehörigen der Familie noch eine Anzahl von Persönlichkeiten (in chronologischer Reihenfolge) genannt, die nicht zu dauernder allgemeiner Geltung gelangt sind und über deren Lebensumstände nur dürftige Aufzeichnungen (Grabinschriften, beiläufige Anführungen in zeitgenössischen Schriftwerken usw.) vorliegen, die aber dessenungeachtet größtenteils eine führende Stellung in ihren Gemeinden und darüber hinaus eingenommen zu haben scheinen. In diese Kategorie gehören außer dem bereits erwähnten Stammvater der Familie, Jehuda A.:

Mose A., Sohn des Meir ha-Levi, Arzt in Toledo in der 1. Hälfte des 13. Jhts., starb daselbst 12. Ab 5015 (1255). In seinem Epitaph („Abne Sikkaron", ed. S. D. Luzzatto 25) wird er als „Heiliger" und „göttlicher Mann" gepriesen. Er war vielleicht ein Sohn des Meir b. Todros ha-Levi (s. d.), nach Zunz jedoch der Sohn eines anderen Meir.

Levi A., Sohn des Todros II. b. Josef ha-Levi (s. d.) und Bruder des Josef b. Todros (s. d.), lebte in der 2. Hälfte des 13. und 1. Hälfte des 14. Jhts. Levi wurde gleich seinem Bruder Josef von Todros b. Josef in die Geheimlehre der Kabbala eingeweiht und war mit Mose de Leon befreundet (Graetz VII^3, 189, 200 und Note 12).

Josef A., Sohn des Meir ha-Levi, geb. in Toledo, Rabbiner in Sevilla in der 1. Hälfte des 14. Jhts; er starb bei einem Besuch in seiner Geburtsstadt Anfang Tischri 5102 (1341; „Abne Sikkaron" 14).

Jehuda A., Sohn des Meir ha-Levi, anscheinend ein Bruder des vorigen, gest. 14. Tammus 5109 (1349; ibid. 15).

Salomo A., Sohn des vorigen, starb jung bei Lebzeiten seines Vaters in Sevilla, 2. Kislew 5100 (1339; ibid. 16).

Isaak b. Todros ha-Levi (b. al-Lawi; ohne ausdrückliche Angabe des Familiennamens A.), gest. in Toledo 15. Tebet 5102 (Ende 1341). Daß sein Vater der bekannte Todros II. b. Josef A. (s. d.) gewesen wäre, ist aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich (ibid. 23).

Meir ha-Levi A. (b. al-Lawi), Sohn des Josef ha-Levi b. al-Lawi, angesehener Gemeindevorsteher und Wohltäter in Toledo, 1. Hälfte des 14. Jhts., wurde in Toledo, Siwan 5109 (1349), vom schwarzen Tod dahingerafft. Aus seinem Epitaph (ibid. 18) scheint hervorzugehen, daß er der Familie des Meir b. Todros A. (s. d.) entstammte. Vielleicht war er ein Sohn des Josef b. Todros II.

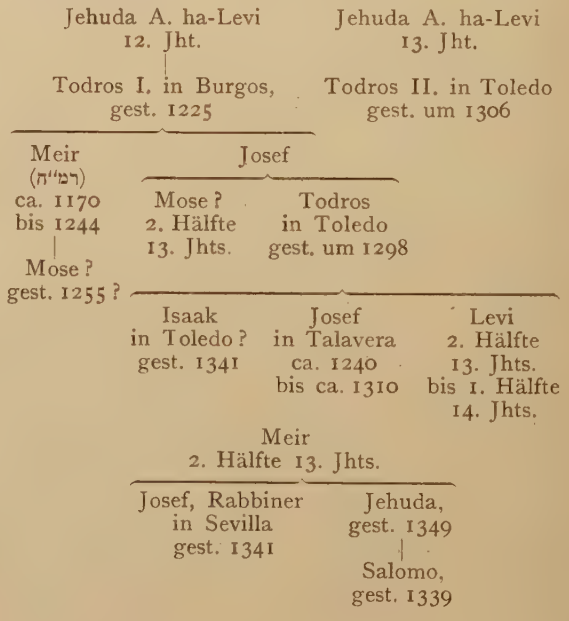
Meir ha-Levi A., Sohn des Salomo b. al-Lawi, starb gleichfalls im Siwan des Seuchenjahres 5109 (1349) in Toledo (ibid. 19). In seiner Grabschrift wird er als Prototyp des Geburts- und Seelenadels, als Fürst und Führer in Israel, der an edlem Streben und Tatkraft den Größten nicht nachstand, gefeiert.

Josef ha-Levi A., Sohn des Salomo ha-Levi (b. al-Lawi), anscheinend Bruder des vorigen, Günstling des Königs Alfonso XI. und hervorragender Wohltäter, starb in Sevilla Marcheschwan 5111 (1350) und wurde in Toledo nächst den Grabstätten seiner Ahnen und Verwandten beigesetzt. Auch ihm rühmt seine Grabschrift Vornehmheit der Abstammung und der Gesinnung, Freigebigkeit und Bescheidenheit, edle Würde und Tatkraft im Dienste der Gesamtheit nach (ibid. 22).

Meir ha-Levi A., Sohn des Samuel, Gemeindevorsteher und Richter (Dajjan) in Toledo, starb daselbst Marcheschwan 5111 (1350; ibid. 19).

Mose A., Richter in Toledo zwischen 1470 und 1480 (Zunz, ZG 434).

Folgender Stammbaum mag die zum Teil zweifelhafte Genealogie der Nachkommenschaft Jehuda A.s bis um die Mitte des 14. Jhts. veranschaulichen:



Josef, Ende 13. bis Anfang 14. Jhts.	Salomo, Ende 13. bis Anfang 14. Jhts.	
Meir in Toledo, gest. 1349	Meir, gest. 1349	Josef? gest. 1350

Samuel,
Ende 13. bis Anfang 14. Jhts.

Meir,
gest. 1350

S. D. Luzzatto, Abne Sikkaron 1841; *Zunz*, ZG 432–434; *Steinschneider*, JQR XI, 488; *Graetz* VII³, 189, 200, 426f.

W. M. Z.

ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL, Kabbalist, geb. 1240 in Saragossa, der Hauptstadt Aragoniens, gest. nach 1291. In seiner frühesten Kindheit siedelten A.s Eltern nach Tudela in Navarra über. Im Alter von 18 Jahren verlor er seinen Vater. Bald darauf (1260) reiste er nach Palästina, um von hier aus den sagenhaften Strom Sambation aufzusuchen, in dessen Nähe die Überreste der 10 Stämme Israels leben sollten. Infolge der „kriegerischen Wirren zwischen Ismael und Esau" (den Muslimen und den Christen) kam er jedoch nur bis Akko und sah sich gezwungen, die Rückfahrt nach Europa anzutreten. Er hielt sich zunächst in Griechenland auf, wo er heiratete, wanderte von dort nach Italien und blieb einige Zeit in Capua. Hier studierte er unter der Anleitung des Philosophen und Arztes Hillel (womit anscheinend Hillel b. Samuel von Verona, der Verfasser der philosophischen Schrift „Tagmule ha-Nefesch" gemeint ist) den „More Nebuchim" und ließ sich gleichzeitig von dem Kabbalisten Baruch Togarmi, dem Autor eines Kommentars zum Buche Jezira, in das Studium der Geheimlehre einführen. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Italien kehrte er wieder nach Spanien zurück, und i. J. 1271 finden wir ihn in Barcelona, wo er sich in das Studium des Buches Jezira und seiner Kommentatoren vertiefte. Er war überzeugt, durch die intensive Beschäftigung mit diesem Buche prophetische Inspiration erlangt zu haben, und begann, seine mystischen Lehren und das „System des Buches Jezira" einem kleinen Kreise von Auserwählten vorzutragen. 1273 verließ A. Spanien zum zweiten Male und durchstreifte Italien, Sizilien und Griechenland. Auf seinen Wanderfahrten schrieb er eine Anzahl mystischer Schriften, in denen er versuchte, den Adepten der Kabbala und den Anhängern der Religionsphilosophie Maimunischer Prägung neue Wege zu weisen. U. a. gehören diesen Wanderjahren die Schriften „Get ha-Schemot" und „Sitre Tora" an. Letztere, die in manchen Handschriften die Überschrift „More ha-More" und „Biur Sodot ha-More" trägt, stellt einen eigenartigen mystischen Kommentar zum „More Nebuchim" dar, worin dem strengen Rationalisten und Aristoteliker Maimonides kabbalistische Anschauungen untergelegt werden. Im J. 1279 weilte A. in Patras (Griechenland) und schrieb dort eine Menge kleinerer mystischer Traktate, ein Gemisch von ekstatischen Visionen, Deutungen nach dem Zahlenwert der Worte und mystischen Buchstabenpermutationen. Er nannte diese Schriften „prophetische Bücher" (ספרי נבואה) und zeichnete sie mit eigentümlichen Decknamen, die dem Zahlenwert seines wirklichen Namens entsprechen (זכריהו oder רזיאל für אברהם, זרובבל בן שאלתיאל und ברדהואל בן דבש מאל für אברהם בן שמואל). Von allen diesen „prophetischen" Schriften sind bis auf eine Ausnahme (s. weiter unten) nur die Titel erhalten, daneben handschriftliche Kommentare zu einzelnen derselben von A. selbst. Im J. 1280 weilte A. in Capua und scharte dort viele Jünger um sich. Der unbeabsichtigt an die christliche Trinitätslehre anklingende Inhalt seiner „prophetischen Offenbarungen" richtete in den Köpfen seiner Schüler eine derartige Verwirrung an, daß manche von diesen sich taufen ließen. Von einer „inneren Stimme" getrieben, begab sich A. im Sommer desselben Jahres nach Rom, in der phantastischen Absicht, den Papst Nikolaus III. für die Leiden der Juden zur Rechenschaft zu ziehen, ihn zur Besserung ihrer Lage zu bewegen und womöglich — den Übertritt des Papstes zum Judentum zu bewirken. Der Papst ließ A. zum Feuertode verurteilen, starb aber bald darauf, so daß das Urteil nicht vollstreckt wurde. Nach Verbüßung einer Gefängnisstrafe von einem Monat wurde A. freigelassen und wandte sich nach Sizilien. In Messina schrieb er u. a. die Bücher „Or ha-Sechel" über die Mysterien des Tetragrammatons und „Ozar Eden ganus", das aufschlußreiche autobiographische Notizen enthält. In Messina war es auch, wo A. mit großer Bestimmtheit den nahen Anbruch der messianischen Zeit verkündete. Danach sollte der Messias im J. 1290 (5050) erscheinen. Diese Weissagungen fanden in Sizilien viele Gläubige, die bereits Vorbereitungen zur Auswanderung nach Palästina trafen. Andererseits riefen die schwärmerischen messianischen Offenbarungen A.s auch heftige Gegnerschaft hervor. Diese wandten sich an die maßgebendste rabbinische Autorität der damaligen Zeit, Salomo Ben Adret in Barcelona, und klagten A. an, sich selbst als den Messias bezeichnet zu haben. (In den Schriften A.s findet diese Beschuldigung keine Stütze). Salomo Ben Adret sprach sich in seinem an die Gemeinde Palermo

Werke

und deren Rabbiner Achitub gerichteten Antwortschreiben sehr abfällig über A. aus und bezeichnete ihn als einen Nichtswürdigen (Responsen Salomo Ben Adrets, Nr. 548). A. sah sich infolgedessen genötigt, nach der Insel Comtino bei Malta zu entfliehen, wo er im J. 1288 die Schrift „Sefer ha-Ot" (in der Graetz-Jubelschrift, S. 65 bis 88, abgedruckt) verfaßte, das einzige seiner „prophetischen" Bücher, das uns erhalten ist. Ferner schrieb er dort eine Anzahl polemischer Abhandlungen, in denen er sich und seine Lehre gegen die Anwürfe seiner Widersacher, darunter auch gegen das vernichtende Verdikt Salomo Ben Adrets, rechtfertigte. (Zwei dieser Verteidigungsschriften: „we-Sot li-Jehuda" und „Scheba Netibot ha-Tora", sind veröffentlicht, erstere in Jellineks „Auswahl kabbalistischer Mystik", S. 13, letztere in dessen „Philosophie und Kabbala"). 1289 schrieb er den Kommentar zum Buche Jezira „Gan Naul", der ohne Angabe des Titels und des Autors nahezu vollständig in der Schrift „Sefer ha-Pelia" (Koretz 5544), fol. 50–56, abgedruckt ist und sich u. a. sehr scharf gegen das Christentum ausspricht. 1291 vollendete A. sein großes Werk „Imre Schefer" (kleine Teile daraus gleichfalls in Jellineks „Philosophie und Kabbala" veröffentlicht), das eine umfassende Darstellung seines Systems enthält. Wie es scheint, starb A. bald darauf.

A. ist der Repräsentant einer von der alten Kabbala nicht unwesentlich verschiedenen Mystik. Er errichtete auf den Fundamenten der früheren Geheimlehre, deren Eckstein die Lehre von den zehn Sefirot bildet, das Gebäude seiner „prophetischen" Kabbala, die viele Elemente der deutschen kabbalistischen Schule Eleasars aus Worms und seiner Nachfolger verwertet und weiter ausbildet (die Methoden des Zeruf, der Gematria, des Notarikons usw.). A.s „prophetische" Kabbala erscheint als ein Verfahren, der Emanation prophetischer Kräfte teilhaft zu werden und eine innige Verbindung des Menschen mit der Gottheit herbeizuführen. Sie will die ausschließliche Geltung der selbstherrlichen menschlichen Vernunft brechen und den Menschen dem Herrschaftsbereich der universellen göttlichen Vernunft unterwerfen. Dieses Verfahren nannte A. den „Weg der Gottesnamen", oder auch den „Weg des Buches Jezira", dessen Lehren A. seinem gesamten System zugrunde legt. Er bekannte sich als entschiedener Gegner des von manchen Kabbalisten unter der Bezeichnung „praktische Kabbala" geübten Mißbrauchs mit den Wunderkräften der Gottesnamen. Das Walten dieser göttlichen magischen Kräfte sollte ausschließlich in den Dienst innerlicher, geistiger Ziele gestellt werden.

Lehre

In diesem Sinne mag auch die Lehre A.s als praktische Kabbala gelten (s. Kabbala). Gleich anderen Mystikern stützte A. sein System der religiösen Inbrunst auch auf rationale Grundlagen, und es sind gewisse Berührungspunkte zwischen seinen Anschauungen und der Lehre der moslemischen Sufis festzustellen, die gerade um jene Zeit den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hatte. A. kann als die bedeutendste Individualität in der Geschichte der vorlurjanischen Kabbala gelten. Von seinen Büchern hat besonders die Schrift „Sefer Chajje ha-Olam ha-ba", auch „Sefer ha-Schem" genannt (von einem Kopisten als „Sefer ha-Iggulim" bezeichnet), weite Verbreitung erlangt. Sie enthält Erläuterungen zum 72buchstabigen Gottesnamen, zum Teil durch Kreisfiguren veranschaulicht, und genaue Anleitungen zur mystischen Meditation. Der Einfluß seiner Schriften auf die weitere Entwicklung der Kabbala läßt sich bis zur Ausgestaltung der חכמת הצרוף verfolgen, und die späteren Mystiker benutzen die Darlegungen A.s sehr ausgiebig. Nur ein hervorragender Kabbalist, Jehuda Chajjat, tritt ihm sehr heftig entgegen und schreibt warnend: „Hüte dich vor ihm und höre nicht auf seine Stimme, denn seine Bücher sind voll trügerischer Einbildungen und erdichteter Albernheiten". Er sagt von A.s „Or ha-Sechel" (Licht der Vernunft) es „wandle im Dunkeln" und von dem genannten „Chajje ha-Olam ha-ba", es sei „voll falscher Permutationen". Demgegenüber zitiert ein philosophierender Zeitgenosse Chajjats, Abraham Schalom, in seinem Buche „Newe Schalom" vielfach Aussprüche A.s in anerkennendster Weise. Namentlich machte sich der Einfluß A.s innerhalb des Kabbalistenkreises von Safed (im 16. Jht.) geltend. Azulai bezeugt (s. v. חיי העולם הבא) gegenüber den herabsetzenden Äußerungen Salomo Ben Adrets und Josef Salomo del Medigos, daß eine ungenannte, vermutlich zeitgenössische, rabbinische und kabbalistische Autorität ersten Ranges die erwähnte Schrift A.s sehr geschätzt habe.

Der hervorragendste Schüler A.s ist Josef b. Abraham Chikitilla (Gikatilla). Einer der Schüler A.s schrieb im J. 1295 in Palästina das Buch „Schaare Zedek", worin er schildert, wie er mit A. zusammengetroffen und für dessen Lehre gewonnen worden sei. Ein anderer Schüler A.s unternahm es sogar, in einer Schrift „Megillat Setarim", deren Herkunft aus der Schule A.s unverkennbar ist, den Ursprung der „prophetischen Kabbala" auf Maimonides zurückzuführen. Die Schrift lag schon dem Verfasser der Glossen „Migdal Os" zu Maimunis Gesetzeskompendium (um 1320) vor und ist in der

Sammelschrift „Chemda Genusa", ed. Edelmann, S. 42–45 und sonst abgedruckt.

M. H. Landauer, Lbl. Or. VI (1845), 322ff.; *Jellinek*, Ginse Chochmat ha-Kabbala (1855); *idem*, Philosophie und Kabbala (1854; fast ganz A. gewidmet und reichhaltiges Material enthaltend); *idem*, Bet ha-Midrasch III, in der Einleitung, S. XLff.; in *Graetz*-Jubelschrift ist A.s Sefer ha-Ot S. 65–88 abgedruckt; *M. Steinschneider*, Cat. München 141ff., 231; *G. Scholem*, Schaare Zedek (Kirjat Sefer I, 1924, p. 127–139).

K. G. S.

ABULAFIA, CHAJIM BEN DAVID, Rabbiner, lebte in der 2. Hälfte des 17. u. 1. Hälfte des 18. Jhts. A. war ein Neffe des Chajim b. Jakob Abulafia und ein Schüler des Isaak b. Jehuda ha-Kohen, Verfasser des „Batte Kehunna". Von seinen Schülern ist Josef Nachmuli bekannt, der im Anhange seines Werkes „Aschdot ha-Pisga" verschiedene Arbeiten seines Lehrers (Responsen, Scholien zu Mose aus Coucy's Buch der Gebote, eine Abhandlung über die Maße des Altars und einen Kommentar zur Pessach-Haggada) zum Abdruck bringt. A. war Rabbiner in Safed, dann in Larissa, zuletzt in Smyrna, wo er am 7. oder 26. März 1775 (5. oder 24. Adar II 535) starb. Trauerreden widmeten ihm: Rafael (Isaak) Maggio in „Darche ha-Jam", Saloniki 1813, und Salomo b. Esra in „Jad Schelomo", Saloniki 1826. A. schrieb: „Nischmat Chajim", Responsen, Scholien zum Buch der Gebote (סמ"ג) und Predigten, Saloniki 1804. „Chiddusche Dinim", Bemerkungen zu einzelnen religiösen Satzungen, werden von Azulai, der sie handschriftlich besaß, öfters angeführt. Sein großes Werk über das „Sefer ha-Mizwot" wurde während eines Brandes in Smyrna vernichtet, ebenso wohl auch der größte Teil seiner Responsen.

Azulai, ed. Benjacob I, p. 54, Nr. 5; *Or ha-Chajim*, p. 378, Nr. 848; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, Alexandrien 1899, p. 31a.

B.

ABULAFIA, CHAJIM BEN JAKOB, Rabbiner in der Türkei und Palästina, lebte von der zweiten Hälfte des 17. bis Mitte des 18. Jhts. A. wurde in Palästina ca. 1660–1670 geboren. Sein Großvater väterlicherseits war Chajim b. Jakob Abulafia (I.), mütterlicherseits war er ein Enkel des Isaak Nissim b. Dschamil (נאמיל). Sein Bruder war David, Vater Chajim Abulafias (III.), sein Halbbruder Salomo Algasi (II.). Von seinen Söhnen werden zwei erwähnt, aber nicht mit Namen genannt, einer von ihnen dürfte Isaak gewesen sein, sein Nachfolger im Amte, der die Vorrede zu „Simrat ha-Arez" schrieb, der andere Issachar, Rabbiner in Sofia. Seine Schwiegersöhne waren: Jakob b. Chajim Berab (Verf. des „Simrat ha-Arez") und Chajim Ventura, der A.s unter 1. genanntes Werk mit einem Vorwort versah. A. lebte eine Zeitlang in Jerusalem, wo er mit dem damals noch jungen Chiskija de Silva verkehrte. Später (vor 1712) kam er nach Smyrna, vermutlich um eines seiner Werke zu drucken. Nach wenigen Jahren (vor 1728) wurde er dort zum Rabbiner gewählt, wo er bis 1740 wirkte. Dort hat A. verschiedene Bestimmungen neu gefaßt und Reformen (Takkanot) eingeführt (sie sind in seinem unter 6. genannten Werke enthalten), die von seinen Biographen rühmend hervorgehoben werden. Im Sommer 1740 kehrte er nach Palästina zurück und ließ sich, der Einladung des Scheich Dahir al-Amr folgend, in Tiberias nieder, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Seine literarische Tätigkeit entfaltete er hauptsächlich in Smyrna. In den Jahren 1729–34 ließ er fünf Werke erscheinen, von denen wohl einige in Smyrna auch verfaßt worden sind; ein sechstes ist ohne Angabe des Druckjahres erschienen. Diese Werke sind: 1. Ez ha-Chajim, über den Pentateuch, mit einer Einleitung seines Schwiegersohnes Chajim Ventura und Notizen von Gabriel Esperança (אישפראנסא), Smyrna 1729. Das Buch ist zum geringen Teile homiletischen, hauptsächlich dialektischen Inhaltes; aus Worten, Strichelchen und stilistischen Unregelmäßigkeiten der Tora werden die Satzungen (Halachot) der mündlichen Überlieferung abgeleitet. Vom Verf. aufgeworfene Fragen hat Abraham Monson (II.) in einem eigenen, „Tozeot Chajim" betitelten Werke zu beantworten gesucht. 2. Mikrae Kodesch, Novellen zu den Vorschriften, betr. Pessach, Purim („Megilla") und andere Feiertage, sowie Erklärungen zu schwierigen Stellen in Maimonides' Kodex „Jad ha-chasaka", Smyrna 1729. 3. Jossif Lekach, inhaltlich dem Werke 1. verwandt, drei Teile, Smyrna 1729–1732. 4. Jaschresch Jaakob, Erklärungen zu den im ersten Teile von Jakob b. Chabibs „En Jaakob" enthaltenen Agadot, mit einem Anhange u. d. T. „Beer la-Chai", Predigten seines Großvaters Isaak b. Dschamil, Smyrna 1729. 5. Schebut Jaakob, Erklärungen zum zweiten Teile des „En Jaakob", im Anhang Nachträge zu „Jossif Lekach" (Nr. 3), Smyrna 1734. 6. Chanan Elohim, Predigten, dialektische Abhandlungen, Takkanot und, u. d. T. „Chajim wa-Chessed", die in Nr. 4 gedruckten Predigten seines Großvaters, aber in ausführlicherer Fassung, Smyrna, s. a.

In Tiberias nahm die Tätigkeit A.s eine andere Richtung. Hier fand er nur noch kümmerliche Reste der alten Judensiedlung vor. Nach der Ermordung des Drusen-Emirs Fachr ed-Din (1634) waren nämlich durch die Türkenherrschaft in Galilea unsichere Zustände eingetreten,

unter denen die Juden besonders zu leiden hatten, so daß viele auswanderten; was im Lande verblieben war, verkümmerte während der vielen Jahrzehnte der Not. 1737 eroberte der Scheich Dahir al-Amr Tiberias und ging daran, mit starker Hand die Ordnung wieder herzustellen. Als er von der Absicht A.s, nach Palästina zurückzukehren, Kenntnis erhielt, bat er ihn, seinen Sitz in Tiberias zu nehmen, wo sein Großvater als Rabbiner gewirkt hatte. A. nahm die Einladung an und machte sich daran, die Gemeinde wieder aufzubauen. Wahrscheinlich waren ihm Schüler und Freunde nach Tiberias gefolgt, die ihm hier helfend zur Seite standen. Der Scheich, auf den die Persönlichkeit A.s einen tiefen Eindruck gemacht zu haben scheint, ließ ihm alle Förderung und Unterstützung zuteil werden. So gelang es A., innerhalb zweier Jahre den Juden Häuser und Höfe zu errichten sowie eine Synagoge, ein Badehaus und eine Ölpresse; er begann auch mit dem Straßenbau und ließ Felder bebauen und Wein pflanzen. Diese Tätigkeit nahm jedoch ein jähes Ende, als der Pascha von Damaskus, Suleiman, einem Geheimbefehl des Sultans folgend, Tiberias belagerte (Herbst 1742). A., der rechtzeitig gewarnt wurde und sich in Sicherheit hätte bringen können, hielt es im Interesse der Judenheit für richtig, in der belagerten Stadt zu verbleiben. Sulaiman konnte die Stadt nicht zu Fall bringen und zog ab, nachdem er mit Dahir Frieden geschlossen hatte (1. Dez. 1742). Nun hätte die Aufbautätigkeit wieder aufgenommen werden können, besonders da ein neuer Zuzug von Juden erfolgte, die vor der damals in Safed ausgebrochenen Pest flüchteten, aber bald drohte wieder Krieg seitens Suleimans, und kurz nachdem diese Gefahr vorüber war (25. Aug. 1743), starb A. (29. März 1744).

Jakob Berab, Simrat ha-Arez, Mantua 1745 (danach in *Luncz*, Jerusalem I, 257 ff. und *Luach Erez Jisrael* I, 13ff.); *Kliers*, Tabbur ha-Arez, s. l. 1906, 60aff., 110a; *Luncz*, Jerusalem VII, 128; *Azulai*, ed. Benjacob I, 54, Nr. 6 und II, S. 113, Nr. 85; *Sal. Chasan*, ha-Maalot li-Schelomo, Alexandrien 1899, 32f. u. 47; *Cat. Bodl*, Col. 820, Nr. 4666; *Or ha-Chajim* 378, Nr. 850; *HB* XI (1871), 22; *Horowitz*, EJ I, 300; *Löwenstein*, Index approbationum 110; *Volney*, Voyage en Égypte et Syrie, Paris 1887, II, Ch. 1.

B.

ABULAFIA, CHAJIM NISSIM (1775–1861), Rabbiner in Damaskus, Tiberias und Jerusalem. Kennzeichnend für die Beliebtheit, der er sich erfreute, ist der Umstand, daß er im Volksmunde (mit Anspielung auf die Anfangsbuchstaben seines Namens) רב חנא (der anmutige Rabbi) genannt wurde. Von seinen Schriften ist keine gedruckt, und nicht einmal ihre Namen sind bekannt; auf die Titel dreier läßt die Grabschrift schließen: „Kero Chana", „Eresch Zebi" und „Tozeot Chajim" (קרוא חנא, ארש צבי, תוצאות חיים). Am 21. Oktober 1854 wurde A., im Alter von nahezu achtzig Jahren, zum Chacham Baschi von Jerusalem gewählt und als solcher von den Lokalbehörden anerkannt, trotzdem die Regierung in Konstantinopel die Bestätigung verweigerte. Er starb am 8. Feb. 1861.

Luncz, Jerusalem I, p. 146ff.; IV, p. 212 f. und *Luach Erez Jisrael* VI, p. 51 u. 56; *Der Israelit* 1861, Nr. 10, p. 124. (Nach der letztgen. Quelle soll A. 95 Jahre alt geworden und am Freitag, dem 7. Feb., der auch sein Geburtstag und Hochzeittag war, gestorben sein.)

B.

ABULAFIA, ISAAK BEN MOSE, Rabbiner in der 2. Hälfte d. 19. Jhts. A., Enkel des Chacham Baschi Chajim Nissim A. (s. d.) und Studiengenosse des Rafael Maman (in Tiberias, später in Safed), stammte aus Jerusalem, kam schon im jugendlichen Alter von 18 Jahren nach Tiberias, wo er als Mitglied des Rabbinats wirkte, dem u. a. auch Jakob, Josef David, Meir Issachar, Josef Samuel und Isaak Mordechai, alle aus der Familie A., angehörten. Im späteren Alter scheint sich A. in Damaskus niedergelassen zu haben, wo er im J. 1869 die Einleitung zu seinem Werke Nr. 1 schrieb. A. stand in schriftlichem Verkehr mit Abraham Aschkenasi, Benjamin Mordechai Nabon und Jakob Kapiloto, die um 1840 das Bet-Din in Jerusalem bildeten. Er verfaßte: 1. Pene Jizchak, Ergänzungen zu Schulchan Aruch, Hilchot Berachot, und Responsen zu Jore Dea, Eben ha-Eser und Choschen Mischpat, Aleppo 1871; 2. Leb nischbar, Rechtfertigung einiger in „Pene Jizchak" geäußerten Ansichten, Smyrna 1878.

Pene Jizchak an mehreren Stellen; *Straalen*, CBM, S. 8b.

B.

ABULAFIA, ISSACHAR (אבואלעפיא; Sohn des Chajim b. Jakob A., s. d.), geb. in Smyrna um 1725, gest. in Sofia 1781. A. lernte bei seinem Vater, mit dem er 1740 nach der neuen jüdischen Siedlung in Tiberias übersiedelte. Als 1742 Suleiman, Pascha von Damaskus, Tiberias belagerte, pflegte A. seinem Vater ständig vorzulesen, um ihn zu beruhigen (nach dem Bericht des R. Jakob Berab in seinem Werke „Simrat ha-Arez", Mantua 1745 und Livorno 1820). Nach dem Tode seines Vaters und der Ernennung seines älteren Bruders Isaak zum Oberrabbiner von Tiberias, hatte sich die Lage der Juden dieser Stadt infolge der Ermordung des judenfreundlichen Scheich Dahir verändert; ihre Not wurde so groß, daß sie gezwungen

waren, die Gemeinden anderer Länder um Hilfe anzugehen. Der erste Abgesandte, dem diese Aufgabe zufiel, war Samuel Schalem (1758 bis 1759), dem sieben Jahre später A. folgte. Er reiste zunächst nach Italien, wo er 1767 in Livorno eine Approbation zum Werke „Jad Maleachi" von R. Maleachi ha-Kohen erteilte. Am 22. Schebat 5529 (1769) approbierte A. in London das Buch „Kisse Melech". 1771 war er in Saloniki ,wo seine Unterschrift zusammen mit der des R. Josef Nachmoli auf einer gerichtlichen Urkunde erscheint (Nachmoli, „Aschdot ha-Pisga" zu Eben ha-Eser, § 5). 1772 kam er nach Belgrad, wo er als Rabbiner mehrere Jahre wirkte. Ende 1773 wurde A. als Oberhaupt der Jeschiba nach Sofia berufen; zu seinen Schülern zählt auch R. Jehuda b. Manoach Sid, der Verfasser von „Ner ha-Mizwa". Zu jener Zeit kehrte auch der Oberrabbiner von Sofia, R. Reuben b. Jakob, von seiner Reise nach Saloniki zurück, und beide brachten die berühmte Jeschiba von Sofia auf eine mustergültige Höhe. 1781 erkrankte A., gab aber seine Tätigkeit nicht auf; am 3. Mai desselben Jahres riß ihn ein Schlaganfall mitten aus seiner Arbeit. R. Samuel Conforte hielt über A. die Grabrede. Sein Grabdenkmal wurde später auf den neuen Friedhof gebracht, wo es sich noch heute befindet.

A. hinterließ keine gedruckten Werke. Einige seiner handschriftlichen Werke verbrannten 1893 im Gemeindearchiv von Sofia. Die meisten seiner Novellen werden in den nachstehenden Werken seiner Zeitgenossen zitiert.

Maleachi ha-Kohen, Jad Maleachi; *Josef Nachmoli,* Aschdot ha-Pisga; *Jehuda Soid,* Ner Mizwa; *Samuel Conforte,* Kol Schemuel; *Salomo Chasan,* ha-Maalot li-Schelomo;.

F. S. A. R.

ABULAFIA, JAKOB BEN CHAJIM, AL-MASRI, Rabbiner in Damaskus und Safed, lebte in der 2. Hälfte des 16. Jhts. A. wurde um die Mitte des 16. Jhts. in Safed geboren. Mütterlicherseits war er ein Enkel Jakob Berabs (I.); er studierte bei Salomo Absaban. Als Rabbiner wirkte er zunächst in Gallipoli. Um 1590 ließ er sich in Damaskus nieder, wo er 1593 bereits als Rabbiner tätig war, einem großen Lehrhause vorstand und zahlreiche Schüler heranbildete, zu denen auch Joschija Pinto gehörte; seine Beisitzer im Rabbinate waren Mose Alschech und Samuel Kalif. Für die Bedeutung A.s als Gelehrten spricht der Umstand, daß er von einem Schüler seines Großvaters die von diesem neueingeführte volle Ordination empfing, eine Auszeichnung, die nur wenigen zuteil wurde. Isaak Luria und seiner Richtung gegenüber verhielt er sich ablehnend. Die bedeutendsten Rabbiner seiner Zeit wandten sich an ihn mit religionsgesetzlichen Anfragen oder standen mit ihm in Korrespondenz, so Chajim Sabbatai in Saloniki, Jom-Tob Zahalon und Josef de Trani in Konstantinopel, in deren Werken einige Responsen A.s Aufnahme fanden. Eine eigenhändig geschriebene Sammlung seiner Responsen befand sich im Besitze Azulais. Von Damaskus übersiedelte A. nach Safed, seinem Geburtsorte, wo er vor 1601 starb. Außer einer Tochter, die noch in Gallipoli geheiratet hatte, hatte A. zwei Söhne: Mose, der seinem Vater von Gallipoli nach Safed gefolgt war und dort starb (Vater und Sohn wurden in der Nähe der Grabstätte Josef Karos beigesetzt), und Chajim.

Naftali Aschkenasi, Imre Schefer 167 ff.; *Conforte,* Kore ha-Dorot, ed. Berlin, S. 42a u. 48a, b; *Azulai* I, Buchst. ', Nr. 3 u. Nr. 202; *Frumkin,* Eben Schemuel 37, Anm.; *Luncz,* Jerusalem I, 115 u. IX, 87 f.; *Rosanes,* Dibre Jeme ha-Jehudim be-Togarma III, 172 u. 184; *Cat. Bodl,* Col. 1194, Nr. 5510; *Jacob Castro,* Ohole Jaakob, § 19.

B.

ABULAFIA, JOSEF HA-LEVI, Sohn des Todros I., und Bruder des Meir ha-Levi (רמ"ה), lebte in der ersten Hälfte des 13. Jhts. in Talaverea. A. richtete (zwischen 1232 und 1235) aus Anlaß des Streites, der um die philosophischen Schriften Maimonides' entbrannt war, ein längeres Sendschreiben an die Gelehrten der Provence, das S. J. Halberstam in Kobaks „Jeschurun" VIII, 21–47 veröffentlicht hat. A. war bemüht, zwischen den Parteien zu vermitteln, doch geht aus seinen Worten hervor, daß er gegen David Kimchi eingenommen war, den er gleich Jehuda Alfachar als Irrlehrer und Volksverführer bezeichnete und aus seinem Wohnorte verjagte. Im Streite zwischen David Kimchi und Salomo aus Montpellier nahm er für den Letztgenannten Partei. Späterhin scheint er jedoch an Jehuda Alfachar in dem Sinne geschrieben zu haben, Alfachar möchte von der Verfolgung Kimchis ablassen. (Der betreffende Brief ist uns nicht erhalten). Alfachar entschuldigte sich in seinem Antwortschreiben u. a., daß er infolge seiner Verehrung für Salomo aus Montpellier dem andern gegenüber die gebotenen Grenzen überschritten hätte (s. ALFACHAR, JEHUDA).

J. N. S.

ABULAFIA, JOSEF HA-LEVI, Sohn und zweifellos auch Schüler des Todros b. Josef, Kabbalist, einflußreiche jüd. Persönlichkeit unter der Regierung Alfonsos X. (1252–84) und Sanchos IV.

(1284–95) aus Toledo. Er gehörte zu den Juden, die 1266 nach der Eroberung von Jerez de la Frontera dort vom König mit Grundbesitz bedacht wurden; auch in Sevilla hatte er, einer Urkunde von 1274 zufolge, Land. A. war mit Mose de Leon (s. d.) befreundet, der ihm 1287 das Buch „ha-Rimmon", und 1292 sein „Schekel ha-Kodesch" gewidmet hat. (So Baer, Debir II., 315 auf Grund von Margoliouth CMBM III, 64, 66 und ס' שקל הקדש, ed. London 5671). Wahrscheinlich war es um 1305, daß A. vor dem palästinensischen Kabbalisten Isaak von Akko, der nach der Vernichtung der jüdischen Gemeinde zu Akko (1291) nach Spanien gekommen war, Zeugnis für die Echtheit des Sohar ablegte. A. stand im Rufe, des „Schem ha-Koteb" kundig zu sein, d. h. eines mystischen Gottesnamens, durch dessen Wunderkraft manche Kabbalisten (wie z. B. Mose de Leon) sich befähigt glaubten, besonders herrliche Werke zu verfassen. In Gegenwart eines ungenannten Zeugen schrieb A. kraft dieses Gottesnamens einen Traktat nieder. A. wurde wohl noch von seinem Vater in die Kabbala eingeweiht; so wußte er dem Isaak von Akko auf dessen Fragen über einige kabbalistische Stellen in den Werken seines Vaters Erklärungen zu geben. Von eigenen kabbalistischen Schriften A.s ist uns nichts erhalten.

Juchassin, ed. London 89; *Kerem Chemed* VIII, 105; *Boletin de la v. Academia de la historia* 10, 465f., Nr. 15; *Ballesteros*, Sevilla en la siglo XIII, 1913 Ap. Nr. 174; *G. Scholem*, Kirjat Sefer I, 168.

K. G. S.

ABULAFIA, MEIR HA-LEVI (רמ"ה; 1170–1244), Talmudgelehrter und Oberhaupt (נשיא) der kastilischen Juden, Sohn des Todros (I.). A., stammte aus Burgos, wurde um 1170 geboren und starb in Toledo am 18. Nissan 5004 (1244). Er war um 1200 bereits in Toledo ansässig und fungierte, wie aus einer im Ritualwerk „ha-Manhig" des Abraham b. Nathan ha-Jarchi enthaltenen Urkunde (ed. Berlin 107a) hervorgeht, 1204 als Mitglied des dortigen Rabbinatskollegiums in Gemeinschaft mit Isaak b. Meir ha-Levi Ibn Migasch und dem genannten Abraham b. Nathan. Ungefähr um dieselbe Zeit lernte ihn der Dichter Jehuda Alcharisi kennen; dieser rühmt in seinen Makamen (Tachkemoni 46) die unvergleichliche Gelehrsamkeit des A., tadelt aber dessen Hochmut, der seinen Vorzügen Abbruch tue. Noch vor 1200 richtete A. an die Gelehrten von Lunel ein Sendschreiben (Iggeret Telunot), worin er Maimonides wegen seiner im ersten Buche des „Mischne Tora" niedergelegten eschatologischen Lehren heftig angriff. Im Namen des Gelehrtenkreises, an den A. sich gewandt hatte, antwortete ihm Aaron b. Meschullam in scharf abweisenden Worten und sprach sich abfällig über die Dreistigkeit A.s aus, der als junger, unerfahrener Gelehrter es wage, dem größten Mann seiner Zeit in solcher Weise entgegenzutreten. Diese Abweisung hielt A. nicht ab, in der gleichen Sache an die nordfranzösischen Talmudgelehrten heranzutreten, darunter an Simson aus Sens und dessen Bruder Isaak b. Abraham, von denen ihm vielleicht sein Studienkollege Abraham b. Nathan erzählt hatte. Simson aus Sens antwortete A. durch Vermittlung Abraham b. Nathans und stimmte ihm in der Ablehnung der religions-philosoph. Thesen Maimonides' zu. Im Anschluß an dieses Schreiben entspann sich indessen eine halachische Kontroverse zwischen Simson und A., die zu einem erregten Briefwechsel führte. Mehr als 30 Jahre nachher (1232) richtete Mose b. Nachman aus Anlaß der Kämpfe zwischen den Anhängern und den Gegnern Maimonides' in der Provence ein längeres Schreiben an A; dieser stellte sich in seiner Erwiderung auf den Standpunkt Salomons aus Montpellier (mit dem er befreundet war und mit dem er in halachischen Fragen korrespondierte), lehnte es aber ab, den Widersachern Salomos öffentlich durch einen Bannspruch entgegenzutreten. A. galt seinen Zeitgenossen als außerordentlich kenntnisreicher und scharfsinniger Talmudist. So äußert sich Mose b. Nachman einmal in begeisterten Worten über einen Bescheid, den er von ihm erhalten hatte (Responsen des Isaak b. Scheschet 392). Ebenso sahen spätere Gelehrte (namentlich der erwähnte Isaak b. Scheschet) in A. eine der maßgebendsten Autoritäten. A. hob das Niveau des Talmudstudiums in Kastilien, indem er systematisch auf die Quellen zurückgriff, doch drang er mit dieser Methode nicht durch, da die späteren Rabbiner sich hauptsächlich mit dem Studium der bequemeren, für die religiöse Praxis übersichtlich geordneten Kompendien befaßten. A. schrieb:

Werke

1. ein umfangreiches Werk, „Perate Peratin" enthaltend Erläuterungen und Dezisionen zu den meisten Traktaten des Talmuds, in einer längeren und einer gekürzten Fassung. Einzelne Teile dieses großangelegten Werkes lagen handschriftlich verschiedenen rabbinischen Autoren des Mittelalters und der neueren Zeit vor, und es wird in ihren Schriften vielfach zitiert. Insbesondere hat Bezalel Aschkenasi in seinem Sammelwerk „Schitta mekubbezet" die Novellen des A. zu verschiedenen Talmudtraktaten ausgiebig benutzt. Gedruckt sind nur die Novellen zu Baba Batra in 2 Bänden u. d. T. „Jad rama", Saloniki 1803, und die zu Sanhedrin unter dem

gleichen Titel, ebenda 1798. Die Erläuterungen des A. zum Traktat Abot hat Samuel Uçeda in seinem „Midrasch Schemuel" verwertet. 2. Ein masoretisches Werk, nach dem Alphabet geordnet: „Massoret Sejag la-Tora" für den praktischen Gebrauch der Toraschreiber, Florenz 1750; Berlin 1761. 3. Responsen halachischen Inhalts, die sich zum Teil in den gedruckten Werken verschiedener Autoren finden, z. T. handschriftlich vorhanden waren oder noch sind. Siebzig Responsen des A. sind in der Sammelschrift „Or Zaddikim", Saloniki 1799, veröffentlicht. 4. Der Briefwechsel des A. mit den Gelehrten Lunels und Nordfrankreichs in Angelegenheit der religionsphilosophischen Lehren Maimunis wurde von I. Brill unter dem Titel Kitab al-Rasāil „Sefer Iggerot" (Paris 1871) herausgegeben. Ein Schreiben A.s an Maimonides findet sich in der Sammlung אגרות ושו"ת חרמב"ם (Konstantinopel 1522; Venedig 1544; Amsterdam 1712).

A. war nach dem Zeugnisse seines Neffen Todros b. Josef auch der Kabbala kundig, doch ist die Existenz oder die Echtheit der ihm zugeschriebenen kabbalistischen Schriften sehr fragwürdig. Mose Botarel zitiert in seinem Jezira-Kommentar eine kabbalistische Schrift ס' לפני ולפנים von A., die aber sonst nicht bezeugt und von ebenso problematischer Existenz ist, wie andere von Botarel angeführte mystische Schriften älterer Autoritäten. Die von Jesaja Horowitz in של"ה erwähnte und irrtümlich dem A. beigelegte Schrift „Schoschan Sodot" ist das bekannte, i. J. 1784 in Koretz gedruckte Werk des Mose b. Jakob. Die Autorschaft des ebenfalls A. zugeschriebenen „Ginnat Bitan" (Ms. Bodleiana Opp.), eines kabbalistischen Kommentars zur Genesis mit Superkommentaren von Isaak b. Todros und Schem-Tob b. Abraham, ist noch ganz ungeklärt.

Or ha-Chajim 1096; *Geiger*, Jüd. Zeitschrift IX, 282f.; *Graetz* VII³, 30f., 44–52, 55, 188.

J. N. S.

ABULAFIA, MEIR BEN SALOMO HA-LEVI s. Abulafia (Familie).

ABULAFIA, MOSE, Sohn des Josef b. al-Ḥawi (Abu Imran Musa ibn al-Lawi), philosophischer und Musikschriftsteller, im 13 oder 14. Jht. A. schrieb einen philosophisch-theologischen Traktat, nach Steinschneiders Annahme in arabischer Sprache, der einige Streitfragen der arabischen Philosophie behandelt. Die Abhandlung ist u. d. T. „Maamar Elohi" in 2 Handschriften (Bodl. Opp. Add. Qu. 10 und Ms. Petersb.) erhalten. Steinschneider hält diese Abhandlung für jene philosophische Schrift des Mose ha-Levi, gegen die Chasdai Crescas, Josef Albo und Isaak Abravanel polemisieren, während Zunz in dem 1255 gestorbenen Arzt Mose b. Meïr Abulafia aus Toledo den Autor jener vielfach angegriffenen Schrift sieht. Da der Verfasser des „Maamar Elohi" Mose b. Josef hieß, vermutet Steinschneider, daß er ein Bruder des Todros b. Josef II. Abulafia war. Jedenfalls ist der Verfasser des „Maarmar Elohi" nach Steinschneider identisch mit dem gleichnamigen Verfasser einer die Musik betreffenden Stelle in dem von Schem-Tob Schaprut b. Isaak aus Tudela um 1380–1400 geschriebenen hebräischen Kommentar zu Avicennas Kanon.

Steinschneider, HÜ 410 und 689; *HB* VIII, 75; XIX, 43.

K. M. Z.

ABULAFIA, SAMUEL HA-LEVI, Mechaniker und Übersetzer, lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jhts. in Toledo. Im Auftrage des Königs Alfonso X. ließ er eine kunstreiche Wasseruhr anfertigen und übertrug, gleichfalls im Auftrage des Königs, die anonyme Schrift „Fabrica y usos del Relox de la candela" aus dem Arabischen ins Spanische. Ferner ist handschriftlich noch eine andere technische Abhandlung von ihm vorhanden: Fabrica y usos del instrumento del levamento, que en Arabigo se llama Atazin. Er wirkte auch (1276) mit an der Revision der von dem Toledaner Arzt Jehuda b. Mose Kohen besorgten Übersetzung einer astronomischen Schrift des Abu al-Hussein al-Sufi (Libro de las Figuras etc.) aus dem Arabischen ins Spanische.

Wolf, Bibliotheca III, 1112, Nr. 2096b; *Cat. Bodl.* 1358 (unter Jehuda b. Mose); *Steinschneider*, HÜ 809 und 986; *Kayserling*, Bibl. Esp. 99.

W. M. Z.

ABULAFIA, SAMUEL HA-LEVI BEN MEIR AL-LAWI (רון שמואל בן מאיר אללאוי), spanischer Staatsmann, Oberschatzmeister (Tesoreo mayor) und Vertrauter (Privado) des Königs Don Pedro des Grausamen von Kastilien, geb. in Toledo um 1320. Schon in jungen Jahren war er Güterverwalter bei Don Juan Alfonso Albuquerque, dem Erzieher und allmächtigen Minister Don Pedros. 1350 empfahl ihn Albuquerque dem König zum Finanzminister, und Don Pedro übertrug ihm nicht allein dieses Amt, sondern ernannte ihn bald zu seinem geheimen Rat, der zu allen wichtigen Beratungen zugezogen wurde. Als Don Pedro seine Gemahlin Donna Bianca, die Tochter des Herzogs von Bourbon, verstieß und Maria de Padilla heiraten wollte, brach ein Konflikt zwischen dem König und seinen unehelichen Brüdern sowie der Königin-Mutter aus. A. und mit ihm sämtliche Juden

Kastiliens traten auf die Seite des Königs. 1354 wurde der König mit seinem Gefolge (darunter A.) von seinen Brüdern durch List in die Festung Toro gelockt und dort gefangen gehalten; und nun richteten die Parteigänger Donna Biancas unter den Toledaner Juden ein Blutbad an, wobei viele Tausende jüdischer Männer, Frauen und Kinder ums Leben kamen. Durch Erlegung einer großen Geldsumme gelang es A., den König und sich selbst aus der Gefangenschaft zu befreien. Don Pedro zog in Toledo ein, wurde von seinen Getreuen begeistert aufgenommen und übte schwere Vergeltung an den Parteigängern seiner Brüder. Durch seine geschickte Finanzverwaltung und seinen Eifer für die Sache des Königs und Maria de Padillas stieg A. zu hoher Gunst bei Don Pedro. A. erwarb auch für sich große Reichtümer, und achtzig schwarze Sklaven dienten in seinem Hause. Er bewohnte einen herrlichen Palast, der noch jetzt vorhanden ist und die Bezeichnung „Palacio del Judío" trägt. Eine Anzahl Juden beförderte er zu hohen Staatsämtern und ernannte u. a. seinen Neffen Don Josef ha-Levi zum Steuereinnehmer in Sevilla. In mehreren Gemeinden Kastiliens ließ er Synagogen auf seine Kosten erbauen, darunter eine besonders prächtige in Toledo, deren Bau im J. 1357 vollendet wurde. Sie wurde späterhin in eine Kirche umgewandelt, die als „Iglesia del Tránsito" noch heute eine Zierde der Stadt bildet und den Spaniern als historisches Baudenkmal von hoher nationaler Bedeutung gilt. Auf dem Gesimse im Innern des Baues läuft eine hebräische Inschrift, weiß auf grünem Grunde, die Psalmverse enthält. Auf den Friesen der Nord- und Südwand befinden sich zwei Inschriften, die die Verdienste des Fürsten Samuel Levi b. Meir preisen. A. blieb zehn Jahre in seiner hohen Stellung. 1360 entdeckte Don Pedro eine weitverzweigte geheime Verschwörung gegen seinen Thron, und die Feinde A.s, worunter sich auch einige Toledaner Juden befunden haben sollen, die auf sein Glück neidisch waren, klagten ihn der Teilnahme an dieser Verschwörung an. Der König ließ das Vermögen A.s und seiner Verwandten einziehen, das sich auf mehr als 230.000 Dublonen (etwa 5 Millionen Mark) belief. A. wurde in Toledo verhaftet und im Oktober oder November (Marcheschwan), 1360 in Sevilla zu Tode gefoltert. Seine Grabschrift berichtet in schlichten Worten von seiner früheren hohen Stellung und seinem Martyrium.

Amador de los Rios, Historia Social, Política y Religiosa de los Judios de España y Portugal II, 223 ff.; *idem*, Estudios etc. sobre los Judios de España 54 ff.; *Luzzatto*, Abne Sikkaron, Nr. 13; *Kayserling*, Don Pedro und sein Schatzmeister Samuel Levi, MGWJ VI, 365 ff.; *Graetz* VII³, 356, 358–363; *Élie Lambert*, Tolède 1925, 45–48.

w. M. Z.

ABULAFIA, TODROS (I.) BEN JEHUDA HA-LEVI, lebte in Burgos und starb (nach Zacuto, Juchassin, ed. Filipowski-Freimann 22a) im J. 1224–25 (4985). Er nahm eine überragende Stellung innerhalb der kastilischen Judenheit ein, die er seiner vornehmen Abstammung, seinen Beziehungen zum Hofe, seiner Gelehrsamkeit und seiner ungewöhnlichen Freigebigkeit verdankte. Sein Sohn Josef (s. d.) erzählt von ihm, daß er, den Traditionen seiner Väter folgend, alle seine Kraft darauf verwandt habe, „die Greuel der Ketzer (Karäer) aus dem ganzen Umkreis unserer Siedlungen fortzuschaffen, indem er ihre Hochburgen niederriß, an ihnen und ihren Schriften Strafgerichte übte und auch die Angesehensten ihrer Gemeinschaft nicht schonte, bis er sie mit der Wurzel ausgerissen und vertrieben hatte". Ein Schriftsteller jener Zeit, Rabbi Isaak (sein Vaters- und Familiennameist nicht bekannt) widmete A. im J. 4970 (1210) seine „Apologie der Frauen" (עזרת נשים), eine Streitschrift gegen den „Weiberfeind" (מנחת יהודה שונא הנשים) des Jehuda b. Isaak ha-Levi b. Sabbatai. Dieser selbst schrieb im J. 4974 (1214) A. zu Ehren ein Opus „Wettstreit zwischen der Weisheit und dem Reichtum" (מלחמת החכמה והעושר) und setzte A. darin zum Schiedsrichter zwischen den beiden Parteien ein. Nach allgemeiner Annahme war A. der Vater des Meir ha-Levi (רמ"ה). Er ist also jener Todros, den Aaron b. Meschullam b. Jakob aus Lunel (s. d.) in seinem Schreiben an Meir ha-Levi, worin er diesen wegen der an den Schriften Maimunis geübten Kritik zurechtweist, als „Nassi, reich an Gütern und an Kenntnis" preist, wobei er zugleich der Tugenden seiner Frau, der Mutter Meirs, rühmend gedenkt. Indessen erscheint es auffällig, daß Meir ha-Levi alle seine in der Sammlung „Kitab al-Rasail" enthaltenen, vor 1205 geschriebenen Briefe — Maimonides wird in diesen Briefen als Lebender erwähnt — mit der Formel „Sohn des Todros gesegneten Andenkens" unterzeichnet, während A. doch erst 1225 starb. Vielleicht schaltete er die Eulogie für Verstorbene nachträglich ein, als er die Briefsammlung ordnete.

S. J. Halberstam in Kobaks Jeschurun VII, 37; VIII, 41.

J. N. S.

ABULAFIA, TODROS (II.) BEN JEHUDA HA-LEVI (1247 bis ca. 1306), königlicher Beamter und Dichter in Toledo. A. wurde

1247 geboren und verlor früh seinen Vater Seine Mutter scheint bei der Erziehung ihres einzigen Kindes von Josef b. Meir Abulafia (vielleicht ein Onkel, jedenfalls ein naher Verwandter A.s) unterstützt worden zu sein. Schon als Knabe schrieb er Gedichte, die bereits jene Neigung zu epigrammatischer Zuspitzung verraten, die seinem spätern Schaffen eine eigene Note verleiht. Als reifer Mann kam er an den Hof Alfonsos X., dann an den Sanchos IV.; aus einer Andeutung geht hervor, daß er das Finanzwesen verwaltete oder doch mitverwaltete. Es ist nicht bekannt, welchen Rang er an den Höfen der Könige einnahm, und welche Titel ihm zukamen, aber seine Stellung bei Hofe muß recht bedeutend gewesen sein, denn er zählt sich zu den „Sarim", was nur soviel heißen kann wie „hohe Beamte". So erklärt sich auch die Gegnerschaft jüdischer und nichtjüdischer Neider, die ihn ins Verderben brachte. Unter der Regierung Alfonsos ist er wiederholt eingekerkert und seiner Habe beraubt worden, wie das ja auch anderen jüdischen Günstlingen dieses „Weisen" ergangen ist. Die letzte Einkerkerung scheint die vom Sabbat, dem 19. Jan. 1281, gewesen zu sein. Mit A. wurden damals viele angesehene Führer der Gemeinde eingekerkert. Viele geachtete Juden wurden hingerichtet, und A. fürchtete, daß auch ihn dieses Geschick ereilen werde. Da sah er im Traume die Bücher Jos., Richt., Sam. und Kön. vor sich aufgeschlagen, und diesen Traum deutete er in einem vielfach angeführten (aber fälschlich Todros b. Josef zugeschriebenen) Epigramme wie folgt: Es gibt einen, der heißt Gott (Schemo-El, Schemuel), dieser Gott hilft (Jehoschua), wenn Könige (Melachim) richten (schofetim). In der Tat endete das Verfahren, das gegen ihn eingeleitet und durchgeführt wurde, mit einem Freispruch, aber als verarmter und abgesetzter Hofmann hatte A. noch schwer zu leiden, und so liegt die Vermutung nahe, daß er der „Jude Todrus aus Kastilien" ist, der 1283 nach Aragonien auswandern wollte (vgl. Baer in „Debir" II, 314); ausgeführt hat A. diese Absicht nicht, und nach dem Tode Alfonsos brachte ihn Sancho an seinen Hof, wahrscheinlich wieder als Finanzverwalter. Daß er, und nicht Todros b. Josef, das spanische Königspaar nach Frankreich begleitete (Graetz VII[3], S. 188), ist wahrscheinlich, aber nicht sicher. A. war durch seine Erlebnisse körperlich zusammengebrochen und konnte sich nicht mehr erholen. Er starb, noch nicht sechzig Jahre alt, zwischen 1300 und 1306. — Von seinen Familienverhältnissen wissen wir wenig. Seine Mutter lebte in seinem Hause und wurde bei einem Überfall von den Schergen Alfonsos mißhandelt. Seine Frau war vielleicht die Tochter des Todros Ibn Nachmias, Krala, und so war er, wenn diese Vermutung zutrifft, mit der angesehenen Familie Ibn Schoschan verschwägert (eine Tochter des Ibn Nachmias war die Gattin des Isaak Ibn Schoschan). Er berichtet ferner von seiner einzigen Tochter und von seinen fünf Söhnen, deren einer ihm durch den Tod entrissen wurde. Zwei seiner Söhne nennt er mit Namen: Salomo und Samuel, die um 1296–1298 geboren wurden. Salomo ist vielleicht der Vater des 1349 gestorbenen Meir (s. d.).

Wir besitzen von A. eine Gedichtsammlung „Gan ha-Meschalim weha-Chidot", die er in seinen letzten Lebensjahren abfaßte und in die er alles aufgenommen hat, was er in Abschrift besaß; das ist, wie er sagt, „ein Tropfen vom Meere" — und doch ein stattlicher Band, der an achthundert Nummern aufweist. Außer Hunderten von selbständigen Freundschafts-, Huldigungs- und Klageliedern, Liebesliedern (in denen er vor Obszönitäten nicht zurückschrickt), Gebeten (u. a. auch dem von Zunz, LG, S. 481, Todros b. Josef zugeschriebenen Sündenbekenntnis), allerlei Gelegenheitsgedichten, Epigrammen usw. enthält die Sammlung auch Seriengedichte und Kompositionen. Diese sind: a) „Sare Assarot", zweiundzwanzig zehnzeilige Gedichte, nach den Buchstaben des Alphabets geordnet, die im Akrostichon und in der Reimsilbe angebracht sind, dazu ein Einleitungs- und ein Schlußgedicht. Das Ganze verherrlicht den Vezir Isaak Ibn Zadok (-Don Zag de-Melea, s. Zadok, Isaak b. Salomo ibn), mit dem A. innig befreundet war, und dessen Tod (er wurde als ein Opfer Alfonsos hingerichtet) A. in einem tiefempfundenen Gedichte beklagt. b) „Sar ha-Elef", Lieder der Liebe, gleich der vorher genannten Komposition gebaut und demselben Freunde gewidmet. c) „Schir ha-Maalot" ein Tedschnis-Buch nach dem Muster von Mose Ibn Esras Tarschisch, dem Fürsten Salomo Ibn Zadok (s. d.) gewidmet, der wohl der Vater des genannten Isaak war. Ein Teil dieses Buches erschien in ha-Kedem Jhrg. II (1908), S. 1–19 u. d. T. „Charusim Meschuttafim"; der Name des Verf. war damals noch nicht bekannt. d) Kleinere Gedichte in zehn Kapiteln, die das Lob Todros b. Josef Abulafias, Verf. des Ozar ha-Kabod, seines nur um 13 Jahre älteren Verwandten (Vetters?) besingen, den er hoch verehrte. Die Komposition hat keinen hebr. Titel; es geht ihr, nach einigen hebr. Sätzen in Reimprosa, eine Einleitung in arabischer Sprache und, gleichfalls arabisch, eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel voraus.

Sein Werk

A. war ein Dichter von mittelmäßigem Können. Manches in seiner Dichtung ist schön, vieles mehr Künstelei als Kunst. Bedeutend ist seine Gedichtsammlung wegen der geschichtlichen Daten, die sie bietet, und weil sie uns Einblick gewährt in die politischen, kulturellen und sittlichen Verhältnisse einer Zeit, die wir nur ungenügend kennen; überdies erhalten wir Berichte über führende Männer, Gelehrte und Dichter, die wir bisher zum Teil nur dem Namen nach, zum Teil überhaupt nicht kannten, so: über Mitglieder der Familie Abulafia, über die beiden genannten Ibn Zadok, über den Almoxarif Don Meir Ibn Schoschan und seine Kinder, und viele andere.

Todros Abulafia, Gan ha-Meschalim weha-Chidot, Now reproduced ... from the unique Autograph copy of the late Mr. Saul Josef of Hong-Kong, with a forword by Moses Gaster, London 1926.

B.

ABULAFIA, TODROS BEN JOSEF BEN TODROS (I.), geb. in Burgos (nach Graetz um 1234, wahrscheinlich aber um etwa 10 J. früher), gest. in Toledo 1298. A. war ein Brudersohn des Meir A. aus Toledo (רמ"ה), von dem er als zehnjähriger Knabe im Talmud unterrichtet wurde. Als hervorragender Gelehrter und begüterter Mann genoß A. hohes Ansehen, und sein Einfluß dürfte — da er geistliches Oberhaupt und offizieller Vertreter der kastilischen Judenheit war — nicht allein innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, sondern auch am königlichen Hofe groß gewesen sein. Ob er mit dem Todros A. identisch ist, der 1290 den König Sancho IV. nach Bayonne (oder, wie Baer meint, 1275 Alfonso X. nach Beaucaire) begleitete, bei dieser Gelegenheit mit Abraham Bedarschi bekannt wurde und mit diesem Gedichte und Briefe wechselte, ist fraglich; die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um A. Todros (II.) b. Jehuda handelt, der königlicher Beamter war, was von A. nicht bezeugt ist. Die Angabe Gavisons im „Omer ha-Schichecha", daß A. (1280) vom Könige ins Gefängnis geworfen wurde und ein Todesurteil befürchtet habe, ist bestimmt falsch, denn dieser A. war Todros b. Jehuda, der über das Ereignis selbst berichtet. Nach allem, was wir über den letzteren wissen, liegt die Vermutung nahe, daß dieser — nicht unser A. — dem Tode entronnen, aber seiner Stellung und seiner Habe beraubt, nach Aragonien auswandern wollte, seinen Vorsatz jedoch nicht verwirklichte.

Von A.s talmudischen Schriften lag Azulai eine alte Handschrift von Novellen zum Traktat Jebamot vor, die den Namen „Alijot" trugen, wie die Novellen Jona Gerondis zu Baba Batra. Eine Stelle daraus ist in den Responsen von Jakob Castro angeführt. Von seinen kabbalistischen Schriften kennen wir:

Werke

1. Schaar ha-Rasim, Kommentar zu Ps. 19, wovon zahlreiche Mss. existieren, darunter Ms. München 209, geschrieben 1298.
2. Ozar ha-Kabod, enthaltend mystische Auslegungen der agadischen Partien des Talmuds. Die Schrift wurde teilweise (zu Berachot und Ordnung Moed) in Nowy Dwór 1808, vollständiger in Warschau 1879 ediert. Sie ist eines der ältesten uns bekannten Bücher, worin Zitate aus dem Sohar vorkommen. In der kabbalistischen Auslegung der talmudischen Agadot hatte A. einen Vorläufer in Asriel (b. Menachem ?), der einen („Elef ha-Magen" betitelten ?) mystischen Kommentar zu den Agadot (Ms. Vatikan, Jerusalem) schrieb. A. selbst befolgte jedoch eine andere Methode. Seine Schriften sind schwer verständlich und voll dunkler Andeutungen. Er gibt nur ganz kurze Erklärungen, die z. T. aus den längeren des Asriel geschöpft sind, in ihrer Kürze aber ohne diese Quelle unverständlich bleiben. Auch hebt er gerade an den wichtigsten Stellen immer wieder hervor, daß er nicht befugt sei, sich deutlicher auszusprechen; die Schriften seines Zeitgenossen Isaak b. Jakob ha-Kohen geben jedoch den Schlüssel zum näheren Verständnis mancher rätselhaften Hinweise im „Ozar ha-Kabod", und hieraus läßt sich entnehmen, daß A. und Isaak b. Jakob Vertreter der gleichen kabbalistischen Richtung waren, namentlich in bezug auf die Lehre von der „linken Emanation" (אצילות שמאלית), die A. von seinen Lehrern empfangen hatte. Damit würde die Annahme von Graetz, daß Jakob aus Segovia (der ältere Bruder des Isaak ha-Kohen) A. in die Geheimlehre eingeweiht habe, gestützt werden. A. war in der Kabbala nicht schöpferisch; seine Schriften haben jedoch deshalb ihre Bedeutung, weil sie ältere mystische Überlieferungen zusammenfassen, die zum Teil im Sohar fehlen und noch untersucht werden müssen. A. kannte aber auch schon wichtige Bestandteile der im Sohar niedergelegten Überlieferungen. In verschiedenen Handschriften werden ihm noch weitere Schriften beigelegt, so ein Kommentar zur „Merkaba" Ezechiels (angeführt in einem unveröffentlichten Ms.). Erklärungen zum Pentateuch, Mss. Parma und Paris, rühren sicher nicht von ihm her (die betreffenden Hss. enthalten Recanatis Erklärungen). Mose Cordovero (s. d.) schrieb A. auch das bekannte kabbalistische Werk „Maarechet ha-Elohut" zu, was jedoch ganz undenkbar ist, da die Kabbala der Maarechet sich von den mystischen Lehren A.s wesentlich unterscheidet.

Daß die von Gaster (London 1926) herausgegebene Gedichtsammlung „Gan ha-Meschalim weha-Chidot" nicht von unserem A., sondern von Todros (II.) b. Jehuda A. herrührt, ist im Einleitungsgedicht (Nr. 1 der Sammlung) und sonst an zahlreichen Stellen ausdrücklich hervorgehoben. Auch das von Zunz (LG 481) unserem A. zugeschriebene Sündenbekenntnis (Widdui) stammt von A. Todros b. Jehuda (Nr. 374 der Sammlung). Hingegen ist die geschichtlich interessante Abhandlung in den Responsen Jehuda b. Aschers (Sichron Jehuda, Nr. 91) von unserem A., was daraus hervorgeht, daß sie (S. 44b f.) ein Stück enthält, das sich fast wörtlich im „Ozar ha-Kabod" wiederfindet.

Isaak Ibn Latif widmete A. sein Buch „Zeror ha-Mor", während A. nach einer Vermutung Schönblums (Vorrede zur Ausg. von Latifs „Rab Pealim", 1885, S. X) sein „Schaar ha-Rasim" für Latif schrieb. Die späteren Kabbalisten, die A.s Quellen nicht kannten, fanden keine befriedigende Erklärung für seine dunklen Hinweise. Josef Ibn Sajjach in Jerusalem (um 1540) schrieb u. d. T. „Zeror ha-Chajim" einen Kommentar zu A.s „Ozar ha-Kabod" (Ms. Halberstam 75, im Besitze des Jews' College in London).

Or ha-Chajim, Nr. 937; *G. Scholem* in Maddae ha-Jahadut I, 26–27; II, 183–187; *Graetz* VII³, 188f., 217 und Note 12; *Fr. Baer* in „Debir" II, 314f.; *Abulafia*, Gan ha-Meschalim weha-Chidot, Nr. 375 und 394.

K. G. S.

ABUL-FARADSCH HARUN IBN AL-FARADSCH s. Abu Alfaradsch Harun Ibn Al faradsch.

ABUL-MUNA (eigentl. Abu al-Muna), Arzt und Apotheker des 13. Jhts., gestorben 1235. A., auch Kohen Attar (Apotheker) genannt, Arzt in Kairo, bekannt vor allem als gründlicher Kenner der Heilmittel, verfaßte ein Buch über den „Gebrauch der Apotheke" (arabisch „Minhadsch al-Dukkan"), das bis in die neueste Zeit hinein aufgelegt wurde (Letztausgaben 1870, 1883). Leclerc bezeichnet es als „eines der kostbarsten Dokumente, das die arabische Pharmazie uns hinterlassen hat" (ZDMG LVI, 75).

Leclerc, Hist. de la médecine arabe II, 215; *Münz*, Jüd. Ärzte im Mittelalter; *Carmoly*, Hist. des médecins juifs.

F. K. H. R.

ABULRABI, AARON (אבו אל רבי), Gelehrter, geb. in Catania (Sizilien) in der zweiten Hälfte des 14. Jhts. Sein Vater Gerschon war Astronom und Astrolog. Von seinen vier Brüdern, Schalom, Baruch, Mose und Isaak zitiert er Erklärungen zu einzelnen Bibelversen. A. studierte in einer Jeschiba in Treviso (Norditalien); auch mit den Wissenschaften und der Philosophie beschäftigte er sich. Er unternahm längere Reisen nach dem Orient (Ägypten, Palästina, Syrien, nach der Türkei und der Krim), wo er Dispute über religiöse Fragen mit Karäern, Mohammedanern und Christen führte. Als Frucht dieser Dispute entstand sein Werk „Matte Aharon", eine Apologie des rabbanitischen Judentums, die verlorengegangen ist. A. hielt auch vor einem Papste (wahrscheinlich vor Martin V., 1417–1431) einen Vortrag über die Abbildungen der Cherubim an der Bundeslade, wobei er ausführte, daß diese dem biblischen Bilderverbote nur scheinbar widersprächen. Trotz seiner apologetischen Einstellung äußert A. in seinem einzigen uns erhaltenen Werk (einem Superkommentar zum Torakommentar Raschis) kritische Ansichten über Talmud und Midraschim nicht nur in agadischen, sondern auch in halachischen Fragen und interpretiert viele auf die Patriarchen bezügliche Bibelstellen zu deren Ungunsten. Er hält sich an kein bestimmtes System: er kommentiert die Bibelverse bald nach der rabbinischen Auffassung, bald dieser widersprechend, bald philosophisch, bald kabbalistisch; im allgemeinen aber ist sein Kommentar streng logisch aufgebaut und zeugt von einem scharfen Geist und gründlichem Wissen. Das Buch ist nach einer unvollständigen Handschrift zusammen mit anderen Superkommentaren zu Raschi am Anfang des 16. Jhts. in Konstantinopel gedruckt und stellt eine bibliographische Seltenheit dar. A. zitiert darin andere von ihm verfaßte Werke: 1. das oben erwähnte „Matte Aharon"; 2. einen ausführlichen Torakommentar; 3. Sefer ha-Maischir, ein grammatikalisches Werk; 4. Perach ha-Elohut und 5. Neser ha-Kodesch, beides theologische Werke und 6. Sefer ha-Nefesch, über Psychologie.

Zunz, ZG 518-520; *Perles*, Ahron ben Gerson Aboulrabi, REJ XXI, 246ff.; *Vogelstein-Rieger*, Gesch. d. Juden in Rom II, 5, 68; *Marmorstein*, ZHB XI, 190; *Or ha-Chajim* 281.

E. U. C.

ABUMAI (Ebumai; אַבומאי, אֵבומאי) I., Gaon der Hochschule von Sura (Mata Mechasja) am Anfange des 9. Jhts., Bruder des R. Mordechai. Sein Gaonat fällt etwa in die Zeit von 810–818; mit Sicherheit läßt sich die Zeit nicht genau angeben, da bei Scherira bezüglich der Gaonen von Sura eine Unklarheit besteht. Er war wohl der Vater des Gaon Rab Kohen Zedek in Sura.

Scherira-Brief, ed. Lewin. J. N. S.

ABUMAI (Ebumai; אַבומאי, אבומאי, איבומאי) II., Sohn des Mar Rab Abraham, des Gaons der

Hochschule von Pumbedita. Erst 49 Jahre nach dem Tode seines Vaters erhielt A. das Gaonat in Pumbedita an Stelle seines Neffen Mar Rab Kahana, Sohnes des Gaons Mar Chaninai Kohen, und hatte es 810–814 inne. Sein Name wird nur im Scherira-Brief und in Geschichtswerken, die sich auf diesen berufen, erwähnt; Responsen von ihm haben sich nicht erhalten. Andere Schreibungen des Namens (אבימי, אהומאי) kommen in „Sefer ha-Kabbala" und Juchassin vor.

Scherira-Brief, ed. Lewin.

J. N. S

ABUN s. a. u. Abin; Rabin.

ABUN (I.), Gelehrter und wohltätiger Mann, lebte im 12. Jahrhundert in Granada. A. war befreundet mit Mose Ibn Esra, und er war es, der diesen mit Chananel b. Jehoschua in Verbindung brachte, was ihm der Freund hoch anrechnete. Aus den Titeln „Rabbana" und „Mar" oder „Marana", die ihm beigelegt werden, darf man schließen, daß A. talmudisch gebildet, vielleicht auch als Rabbiner tätig war. Außer einem Briefe und einem Gedichte an Chananel (in denen A. genannt wird) enthält der Diwan Mose Ibn Esras fünf Gedichte an und über A., von denen drei gedruckt sind, unter diesen ein kurzes Klagelied über A.s Tod. Ein zweites Klagelied Mose Ibn Esras soll in einer Handschrift Carmolys vorhanden gewesen sein (vielleicht auch in Ms. Halberstam, Nr. 317, p. 18, jetzt im Jew's College, London). Von A. sind ferner zwei religiöse Gedichte erhalten geblieben; das eine befindet sich im handschriftlichen Diwan Jehuda ha-Levis, das andere — dem Machsor Oran einverleibt — ist zweimal gedruckt. Nach Zunz soll A. mit Abun aus Majorca, einem Schüler Alfassis, identisch sein. Dukes behauptet ohne Begründung: A. habe b. Abbas geheißen; es dürfte hier aber eine Verwechselung mit Jehuda Samuel b. Abbas b. Abun vorliegen. Wahrscheinlich war Abu Zakarija Jehuda b. A., den Mose Ibn Esra in seiner „Poetik" zu den Dichtern Sevillas zählt, und der mit Jehuda ha-Levi befreundet war, ein Sohn unseres A. und nicht des Abun ibn Scharada. Dieser Jehuda wird fälschlich mit dem genannten Jehuda Samuel b. Abbas identifiziert.

Mose Ibn Esra, Schirat Jisrael, S. 74; *Zunz*, LG, S. 216 und 343; *Dukes*, Nachal Kedumim, S. 7, Anm. 7 und S. 26; *Reifmann* in Berliner-Hoffmann, Ozar Tob 1881, S. 43, 46 u. 48; *Geiger*, Jehuda ha-Levi, S. 142 ff.; *Cat. Bodl.*, Col. 2442; *Graetz* VI³, S. 111 f. u. 241; *Kaufmann*, Ges. Schr. II, S. 109; *Brody*, ZHB III, S. 178 f.; *Brody-Albrecht*, Schaar ha-Schir, 63, 129; *MGWJ*, Jg. 40 (1896), S. 168, 196 u. 198; *Jehuda ha-Levi*, Diwan, Ms., Nr. 179 u. 202; *Luzzatto*, Betulat bat Jehuda, S. 16; *Ker. Chem.* IV, S. 31 f.; *Jehuda ha-Levi*, Diwan I, S. 88, Nr. 63 u. II, S. 222, Nr. 22.

B.

ABUN (II.), liturgischer Dichter aus unbestimmter Zeit und unbestimmtem Lande. Von ihm sind drei Dichtungen bekannt: 1. Selicha „Abir Jakob", 2. Můstadschab „Amarai haasinu" und 3. Rehuta „Ani edrosch". Nach Zunz hat der Verf. von Nr. 2 und 3 vielleicht A. b. Saul geheißen; Davidson gibt als Akrosticha nur „Abun" an.

Zunz, LG 343 und Nachtrag, S. 21; *Davidson*, Ozar I, 13, Nr. 255, Nr. 6553.

B.

ABUN DER GROSSE (auch Abuna, Abin), hervorragender Gelehrter aus Le Mans im nordwestlichen Frankreich, lebte in der 1. Hälfte des 10. Jhts. A. war ein Sohn (oder Nachkomme?) R. Josefs des Alten, eines Sohnes des R. Simeon aus Le Mans. Er übersiedelte nach Mainz, wo seine beiden Söhne, R. Isaak he-Chassid und R. Josua he-Chassid geboren wurden. Ein Sohn des R. Isaak he-Chassid war R. Simeon der Große, der bekannte liturgische Dichter und Gesetzeslehrer, der in seinen synagogalen Poesien öfter das Akrostichon שמעון בר יצחק בר אבון oder אבונא anwendet, so in dem Ofan דודי שליט בכל מפעל für den Sabbat Chol ha-Moed Pessach, in der Keroba אמרו לאלהים אדירים für den 7. Tag des Pessachfestes und in der Keroba שבועת מרום für den 2. Tag des Wochenfestes. (Vgl. die der handschriftlichen Chronik eines Schülers von R. Meir aus Rothenburg entnommene Aufstellung in den Responsen Salomo Lurias, Nr. 29, wo A. als großer Talmudgelehrter bezeichnet wird, ferner die Angaben des R. Eleasar Rokeach aus Worms, angeführt in Del Medigos „Mazref la-Chochma", Basel 1629, p. 14b). A.s zweiter Sohn, R. Josua he-Chassid, war der Großvater R. Eliesers des Großen in Worms und Stammvater von R. Kalonymos dem Alten in Speyer, dem Vater des R. Samuel he-Chassid. Eine genaue Stammtafel gibt Zunz, LG 111. Die Angabe Confortes und Heilprins, wonach A. in Tossaf. Chul. 47b zitiert sei, beruht auf einem Druckfehler. Es ist nämlich an Stelle von וה"ר אבין in Tossaf. a. a. O., s. v. אפילו, entweder mit Michael והראב"ן (Elieser b. Nathan aus Mainz) oder, wie Zunz vermutet, ואבין zu lesen, womit der Vater des vorher genannten R. Elieser b. Joel ha-Levi gemeint wäre. In „Schaare Dura", § 10 muß es statt ר' אבין nach Zunz ראב"ן heißen.

Rapoport in Ker. Chem. VII, 13 ff.; *Or ha-Chajim*, Nr. 25; *Zunz*, LG 111; *idem*, ZG 565; *Gall. Jud.* 363; *MGWJ* 1905, 695.

K.

ABUN BE-RAB JOSSE s. Amoräer.

ABUN AUS MAJORCA s. Abun (I.)

ABUN, SAMUEL BEN JACHJA IBN, arabisch-jüdischer Dichter aus dem 11. Jht., Zeitgenosse des Mose Ibn Esra. Im Diwan des Jehuda ha-Levi ist ein Gedicht A.s vorhanden; eine liturgische Dichtung A.s befindet sich im vierten Teile des Machsor von Oran, die als Akrostichon אבון trägt; sie wurde von S. D. Luzzatto veröffentlicht. Mose Ibn Esra schrieb eine Elegie auf seinen Tod.

Ker. Chem. IV, 31-32 und 86 (hier das Trauerlied Mose Ibn Esras); *Fürst*, Bibl. Jud. III, 242.

E.

ABUN BEN SAUL s. Abun (II.)

ABUN BEN SCHARADA, hebr. Dichter, lebte im 11. Jht. in Lucena, dann in Sevilla und scheint als Dichter sehr geschätzt gewesen zu sein, da Gabirol seinem Freunde und Gönner Samuel ha-Nagid keinen Bessern an die Seite zu stellen weiß, als „zu seiner Linken Menachem und Abun zu seiner Rechten". Mose Ibn Esra zählt ihn zu den nennenswerten Dichtern seiner Zeit. Al-Charisi allerdings, der wohl von den Dichtungen A.s keine mehr gesehen hat, sagt: „Menachem . . . und . . . Abun . . . deren Gedichte dem Gedächtnisse entschwunden, weil man sie schwach und inhaltlos befunden." Daß A. mit Abun ibn Samuel, dem Freunde Mose Ibn Esras, nicht identisch sein könne, bemerkt schon Rapoport (Kerem Chemed IV, 86, Anm. 1).

Gabirol, ed. Bialik-Rawnizki I, 65, Nr. 28; *Mose Ibn Esra*, Schirat Jisrael 69; *Al-Charisi*, Tachkemoni III (bei Kaminka im Text und im Register: Tibbon für Abun); *Dukes*, Nachal 5, Anm. 1 und S. 7; *Cat. Bodl.*, Col. 2462.

B.

ABUNA s. u. Abina.

ABUNEZAR s. Alfarabi.

ABWARDIMOS BEN R. JOSSE s. Menachem b. r. Josse; Josse b. Chalafta.

ABWEHR DES ANTISEMITISMUS s. Antisemitismus.

ACHA s. a. u. Achai.

ACHA (רבי אחא), Tannaite der Baraita, lebte um den Ausgang des 2. Jhts. und gehörte der vierten und fünften tannaitischen Generation an. Seine unmittelbaren Tradenten sind R. Simeon b. Chalafta (Pessik. r., Schemini II, a. E.) und R. Juda Gusria (j. R. H. III, 59a), was beweist, daß er zu den letzten Tannaiten gehört. A. war also ein Zeitgenosse des R. Jehuda ha-Nassi. Er zitiert Aussprüche von R. Jehuda b. Ilai (Ber. 13b), R. Achai b. R. Chanina (nach einer Variante R. Jakob b. Ch., Men. 32b; Sab. 79b) und debattiert mit R. Chanina bar Idi (Mech. Mischpatim), R. Eleasar (Sab. 32a), R. Simeon (Sab. 127a), R. Elieser b. Jakob (Git. 30a); R. Acha wird einmal unter יש אומרים angeführt (B. Bat. 36b). — Von A. existieren halachische und agadische Aussprüche. Ex. 14, 16 erklärt er in Verbindung mit Ps. 106, 23 (Mech., Beschallach 3, ed. Hoffmann, S. 48): ohne Moses Flehen hätte Gott die Israeliten vernichtet; Deut. 6, 7 legt er dahin aus, daß man sich mit der Lehre ständig, nicht flüchtig, beschäftigen müsse (Joma 19b); er bringt einen Ausspruch des R. Jehuda über die Andacht beim „Schema" (Tossef. Ber. II, 2; b. Ber. 13b). Im Namen R. Akibas tradiert er, man dürfe den Sabbat in einem Falle drohender Lebensgefahr entweihen, da ja nach Ex. 22, 1 die Tötung des Einbrechers in der Nacht gestattet wird, selbst wenn das Leben der Einwohner nicht unbedingt in Gefahr ist (als Tradent R. Akibas tritt A. auch Tossef. Kel. VI, 8 auf; Tossef. Sab. XVI a. E.). R. Acha ist einer von denen, die eine Meinung äußern über den Beginn der Zeit des „Schema"-Lesens am Abend (Ber. 2b) sowie darüber, wann die Besitzergreifung eines gekauften Stückes Vieh als erfolgt anzusehen ist (B. Bat. 75b). Der in j. Taan. I, 64b zitierte Ausspruch A.s stammt nach j. Schebi. IX, 39a von R. Chija und wird in Tossef. Taan. I, 4 anonym angeführt.

Hyman, Toledot 119.

M. G. I. G

ACHA (רב אחא), Name mehrerer bab. Amoräer. Aus der 1. oder 2. Amoräer-Generation wird erzählt: Die Schüler Rabs saßen bei einer Mahlzeit; als R. Acha hinzukam, sagten sie: „Da kommt ein großer Mann, der den Tischsegen sprechen wird". A. belehrte sie aber, daß das Vorsagen der Benediktion nicht dem Gelehrten, sondern der Hauptperson der Mahlzeit zusteht. (Ber. 47a; die LA „Rab" an Stelle von „R. Acha", die Rabbinovicz, Dikduke anführt, ist unwahrscheinlich. Vielleicht handelt es sich um den Tannaiten R. Acha; Hyman meint, es könnte R. Acha Bardela sein). — Aus derselben Zeit ist ein A. bekannt, von dem einige Benediktionsformeln stammen (Ber. 60a). Hyman vermutet in diesen den Tannaiten A. — Aus der 4. Generation wird ein A. erwähnt, an den Abbaje eine Frage richtet (Sanh. 20b; Rabbinovicz, Dikduke: „R. Josef"). — Ein R. Acha aus der 6. Generation wird häufig genannt, meist als Opponent Rabinas. In Pes. 74b heißt es: Überall, wo A. und Rabina verschiedener Meinung sind, ist die Entscheidung A.s strenger

und die Rabinas milder, weshalb auch die Ansicht des letzteren Geltung erlangt hat, außer in drei Fragen, in denen A. milder entscheidet, folgt die Halacha ihm. A. war Schüler des R. Kahana (Chul. 93b) und Gefährte R. Aschis, mit dem er diskutiert (Jeb. 94a; Ned. 8a; Sanh. 42a); er opponiert auch Rafram (Jeb. 37a). Nach Juchassin ist dieser A. identisch mit Acha, Sohn Rabas (s. d.). — In Ket. 17a wird erzählt, daß ein A. zur Erfüllung der Pflicht, die Brautleute zu erfreuen, die Braut auf seine Schulter hob und tanzte; als ihn die Gelehrten fragten, ob sie ebenfalls so verfahren dürften, antwortete er: dieses sei nur dann statthaft, wenn man keine sündigen Gedanken dabei hege. Ob dieser A. mit einem der genannten, und mit welchen er zu identifizieren ist, läßt sich aus dem Zusammenhang nicht ermitteln.

Juchassin 109; *Hyman*, Toledot 131–132.

M. G. D. J. B.

ACHA (רבי אחא), pal. Amoräer der vierten Generation, lebte im 4. Jht., war einer der hervorragendsten Meister des jer. Talmuds und wird daselbst ungemein häufig erwähnt A.s Eltern und Ahnen werden nirgends genannt; seine Frau war die Tochter des R. Tachlifa (j. Ber. I, 2d). Seine Heimat war Lud in Südjudäa (j. Sanh. I, 18c); vermutlich war er Richter in seiner Stadt (j. B. Bat. VIII, 16a). A.s Lehrer in der Halacha war hauptsächlich R. Josse b. Chanina, an dessen Lehrmeinung er sich genau hielt (j. Jeb. I, 2b), in der Agada war sein Meister Tanchum b. R. Chija (j. Ber. III 6c; j. Sota VII, 21d). Er zitiert aber auch andere Amoräer, nämlich: Abba (Ba), Abba b. Kahana, Abahu, Alexandrai, Chilfai, Chinena, Chisdai, Eleasar, Ila, Jessa, Jochanan (diesen nur indirekt), Josse, Josse b. R. Chanina, Josse b. R. Nehorai, Josua b. Levi, Kahana, Levi, Maischa, Oschaja, Rab, Sera, Simeon b. Lakisch, Simon. Die Amoräer, von denen A. zitiert wird, sind folgende: Abba, Vater des R. Abba Mari, Abun, Bisna, Bun bar Kohen, Chaggai, Chija b. Adda, Chilkija, Chiskija, Dossa von Milchaja, Eleasar b. Bisna, Eleasar Bozraa, Gerschon, Huna, Huna ha-Kohen b. Abin, Jakob b. Abbaje, Jehuda b. Sinena, Jehuda b. Titus, Josse b. Jakob b. Idi, Josua Deromai, Josua von Sichnin, Judan, Nachman, Nathan he-Chaber, Nechemja, Rezifa, Samuel b. Janna, Schejan, Simeon b. Karsana, Tanchum, Tafdai (die betreffenden Stellen sind zu finden bei Bacher, pal. Amor. III, 110–111 und Hyman). A. war bei seinen Zeitgenossen sehr angesehen (vgl. den Ausspruch des R. Jona und des R. Josse, j. Sab. VI, 8c). Es ist kein Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß er je in Babylonien war. Von A. stammen u. a. die Aussprüche, daß im zweiten Tempel die Lade, Urim und Tummim, das Salböl, der heilige Geist und das himmlische Feuer gefehlt hätten (j. Taan. II, 65a), und daß die Errichtung des Tempels dereinst der Erneuerung des Königtums vorangehen werde (j. Maas. Sch. IV, 56a). Nach Bachers Vermutung hat A. das Bestreben des Kaisers Julian, den Tempel wieder aufzubauen, gebilligt (Pal. Amor. III, 111). A.s Gelehrsamkeit (j. Sab. IV, 9b), Gerechtigkeit und Fleiß (j. Ab. Sar. III, 42c) werden gerühmt. Zahlreiche halachische und agadische Aussprüche stammen von A. Einige der letzteren seien erwähnt: „Als sich Abraham über den Befehl Gottes, Isaak zu opfern (Gen. 22, 2), wunderte — war ihm doch verheißen worden, daß sein Geschlecht sich durch Isaak fortpflanzen würde (ibid. 21, 12) — und als ihn dann der Widerruf des Befehls erneut in Staunen setzte (ibid. 22, 12), antwortete ihm Gott, es sei kein Widerspruch zwischen den Befehlen, der Bund sei unumstößlich (Ps. 89, 35), er habe auch lediglich befohlen, den Isaak zu ihm zu bringen, nicht, ihn zu schlachten (hier folgt ein Gleichnis, das ein ähnliches Mißverständnis erzählt; Gen. r. 56, 12; Tanch. 2, Wajera 15). A. deutet Ps. 50, 3: Gott geht mit den Frommen scharf ins Gericht (j. Schek. V, 48d). R. Huna lehrt im Namen A.s, daß Gottes Verheißungen an die Frommen sich nicht auf diese Welt beziehen (Gen. r. 76, 2). Immer, wenn die Gerechten auf Erden in Ruhe leben möchten, werden sie wieder geprüft (Gen. r. 84, 3). Aus der Tatsache, daß Mose das Volk erst dann richtete, als er das goldene Kalb tatsächlich gesehen hatte (Ex. 32, 19), folgert A., daß man nicht auf Grund von Vermutungen richten dürfe (j. Taan. IV, 68c). R. Jakob b. Abbaje lehrte im Namen A.s: „Ein Greis, der die Tora aus Altersschwäche vergessen hat, muß doch wie die heilige Lade geehrt werden" (j. Mo. Kat. III, 81d); den Vers Prov. 15, 11 bezieht A. auf die verschiedenen Teile des jüdischen Gesetzes (j. Hor. III, 48c); die Tora straft jeden, der sich mit ihr nicht genügend befaßt (Pessik. r. 102b). R. Huna sagt im Namen A.s: Obwohl das Psalmenbuch zehn Verfasser hat, wurde doch nur David für würdig befunden, ihm seinen Namen zu geben (es folgt ein Gleichnis, in dem ein König alle, die ihm zu Ehren Hymnen singen, lobt, einen aber bevorzugt, weil seine Stimme besonders lieblich ist; Koh. r. 7, 39); Gott erhöht alle Fürsprecher Israels (Pessik. r. 196a); das Verdienst der Väter besteht ewig (j. Sanh. X, 27d); die Schechina weilt stets bei der Klagemauer (Ex. r. 2, 2); wenn die Nichtjuden Buße täten, würde Gott sie aufnehmen (Cant. r. 6, 4); zu Gen. 17, 15 in Verbindung mit Prov. 12, 4

bemerkt A., daß die Frau die Krone ihres Mannes sei, nicht aber umgekehrt (Gen. r. 47, 1); wäre nicht die Barmherzigkeit Gottes, so wäre das ganze Volk zur Zeit Hamans oder Hadrians ausgestorben (Gen. r. 78, 17); auch gibt A. eine Deutung des Verses Ex. 32, 32 (Ex. r. 46a). Andere agadische Aussprüche A.s erwähnt Bacher, Pal. Amor. III, 106–160 (Proömium 69–71).

Frankel, Mebo 62a, b; *Bacher*, Pal. Amor. III, 106ff.; *Hyman*, Toledot 119ff.

M. G. I. G.

ACHA BAR ABBA (אחא בר אבא), Amoräername, der in unseren Talmudausgaben mehrere Male — und in verschiedenen Generationen — anzutreffen ist. Es scheint jedoch, daß wir es merkwürdigerweise an allen Stellen mit einer fehlerhaften Lesart zu tun haben, während es tatsächlich nur einen Amoräer dieses Namens gegeben hat, der jedoch unter dem häufig vorkommenden Namen Acha bar Raba (s. d.) bekannt ist (Raba ist bekanntlich eine Kontraktion von Rab Abba, s. Abba Eigenname), der in der 6. Generation lebte und um 414–419 (oder 416–419) Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita war. Aber nur an einer Stelle, in der A. b. A. mit R. Aschi diskutierte Men. 5b), kann A. b. Raba gemeint sein; Rabbinovicz, Dikduke hat hier auch: Abba bar Raba. Auch an allen anderen Stellen weist Hyman teils durch andere LAA, teils durch Parallelstellen die Unrichtigkeit unserer LA nach. Aus Kid. 81b könnte man schließen, daß A. der Schwiegervater des R. Chisda gewesen sei, was — wie Hyman vermerkt — unrichtig ist, da sich aus Ab. Sar. 11b ergibt, daß der Schwiegervater R. Chisdas R. Chanan bar Raba war. Und in der Tat liest dort Raschi (Chul. 63a, s. v. אבוה דאימך) R. Chanan bar Raba. Nach unserer Lesart an den verschiedenen Stellen müßte es folgende Amoräer des Namens A. b. A. geben: 2.–3. Generation in Pal. (Sab. 113b; Ket. 44b); in Babylonien (Chul. 49a; Ab. Sar. 19b; Kid. 81b); in der 3.–4. Gen. in Babyl. (Seb. 4b; Men. 84b) und in der 6. Generation (Men. 5b).

Hyman, Toledot 122–123.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR ABBA BAR ACHA s. Amoräer.

ACHA, BRUDER DES ABBA, DES VATERS DES R. JEREMIA s. Abba, Vater des R. Jeremia b. Abba.

ACHA, SOHN DES R. ABBA BAR MEMEL s. Amoräer.

ACHA BAR ABBAJE s. Amoräer.

ACHA BAR R. ABIN BAR BENJAMIN s. Amoräer.

ACHA, BRUDER DES MAR ACHAI s. Amoräer.

ACHA BAR ACHUSA s. Amoräer.

ACHA BAR ADDA (רב אחא בר אדא), bab. Amoräer der 3. und 4. Generation, lebte etwa von der Mitte des 3. bis gegen Mitte des 4. Jhts. Er wird nur als Tradent der Aussprüche seiner Lehrer (mit Ausnahme von Chag. 19b) und nur spärlich erwähnt. In seiner frühen Jugend lernte A. bei Rab, später bei R. Hamnuna, in dessen Namen er eine Halacha Rabs wiedergibt (Erub. 77b). Bezüglich einer anderen Halacha bestehen zwei Versionen darüber, ob A. sie unmittelbar von Rab oder durch Vermittlung R. Hamnunas empfangen hatte (Kid. 65a); ebenso bezüglich des berühmt gewordenen Ausspruches: Selbst das Alltagsgespräch der Gelehrten erfordert ein Studium (Suk. 21b; wiederholt in Ab. Sar. 19b, dort — offenbar fehlerhaft — in der einen Version Acha b. Abba anstatt A. heißt). In Chul. 15b tradiert A. unmittelbar im Namen Rabs, jedoch befindet sich auch hier eine Version, die R. Isaak b. Adda als den Tradenten nennt. Sein Sohn namens R. Pappa (רב פפא בריה דרב אחא בר אדא) überliefert eine Halacha, die sein Vater A. von Rab gehört hat (Ber. 29b). A. tradiert auch einen Ausspruch im Namen des R. Jehuda (b. Ezechiel, Sanh. 90b). — A. war auch einige Zeit in Palästina; bei seiner Rückkehr überbrachte er einen Ausspruch des R. Isaak (Ab. Sar. 36b; wiederholt Sab. 17b) sowie den Bericht, daß man in Palästina den Vers Ex. 19, 9 in drei Verse teilte (Ned. 38a; wiederholt Kid. 30a). Ferner tradiert A. eine Halacha Ullas (B. Mez. 117b), die er aber auch in Babylonien gehört haben kann, wohin Ulla mehrmals kam. — A. ordnete sich später dem viel jüngeren Raba unter und ließ sich von ihm in einer rituellen Frage belehren (Suk. 26a), obwohl er damals schon ein Greis war; denn Raba erwähnt gelegentlich, daß A.s Hände zitterten (B. Bat. 167a). In B. Mez. 8a diskutiert A. mit R. Aschi; das kann aber auf unseren A. nicht zutreffen, denn R. Aschi lebte in der 2. Hälfte des 4. Jhts. bis 427; Rabbinovicz, Dikduke liest dort Acha b. Iwja.

Juchassin, 108; *Heilprin*, SD II, 28; *Hyman*, Toledot 123.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR AHABA (ACHWA) s. Amoräer.

ACHA, SOHN DES RAB AMMI s. Amoräer.

ACHA ARICHA s. Acha b. Pappa.

ACHA, SOHN DES R. ASA s. Acha b. Awja; Amoräer.

ACHA, SOHN DES RAB ASCHI s. Amoräer.

ACHA BAR AWIRA s. Acha b. (R.) Awja.

ACHA BAR (RAB) AWJA, Rab (רב אחא בר רב עויא), pal. Amoräer der 3. Generation um die Wende des 3. Jhts. Sein eigentlicher Lehrer war R. Jochanan, wie aus den Worten R. Chisdas (Pes. 33b) hervorgeht (Juchassin liest dort A. b. Asa [עזא], erwähnt aber auch eine LA: A. b. Iwja [אויא]); außerdem studierte er bei R. Assi (Pes. 24b; B. Bat. 56a). Später zog A. nach Babylonien und wurde Schüler des R. Chisda. Es scheint, daß er erst in Babylonien den Gelehrtentitel erlangte, denn er wird immer mit dem babylonischen Titel „Rab" bezeichnet. A. tradiert auch eine Halacha im Namen des R. Josse bar Chanina (B. Bat. 56a), und übermittelt eine Frage, die in Palästina aufgeworfen wurde (Jeb. 117a). Eine eigene Halacha A.s befindet sich Sab. 74b. In B. Bat. 133a zitiert Raba eine von A. übersandte Auslegung einer Mischna, die wahrscheinlich aus der Zeit seines Aufenthaltes in Palästina stammt. An einer Stelle lautet der Name des Tradenten R. Assis: Acha bar R. Awwa (אחא בר רב עוא, Chul. 50b), was offenbar A. b. Awja heißen soll. Im Talmud wird auch ein Amoräer R. Acha Sohn des R. Awira (רב אחא בריה דרב עוירא) erwähnt, der wohl mit A. b. Awja identisch ist. R. Acha, Sohn des R. Awira, berichtete im Namen des R. Isaak (Zeitgenossen des R. Assi) von einem Fall, in dem ein Zwillingskind 33 Tage später als das andere geboren wurde (Nid. 27a); diesen Bericht hörte R. Josef mit an (ibid.), die Debatte fand somit in Pumbedita, in Babylonien, statt. Juchassin und Rabbinovicz, Dikduke, lesen auch in B. Bat. 133a Acha b. Awira (für unsern A. bar Awja). In R. H. 35a tradiert nach unseren Ausgaben R. Acha bar Awira im Namen des R. Simeon Chassida (des Frommen); Rabbinovicz, Dikduke liest hier wiederum A. bar Awja. Unsere LA in Ber. 44a, nach der R. Acha, Sohn des R. Awira, im Namen R. Aschis einen Ausspruch tradiert (in diesem ist von den Früchten von Genezaret die Rede), ist offenbar fehlerhaft, da R. Aschi in der 6. Generation und in Babylonien lebte; Rabbinovicz, Dikduke liest hier: R. Acha bar Awja im Namen des R. Assi.

Juchassin, 108, 109; *Heilprin,* SD II, 28; *Hyman,* Toledot 129.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR R. AWWA s. Acha b. (R.) Awja.

ACHA AUS BABYLONIEN, ein Gelehrter, den die karäische Tradition als einen Schüler von Anan b. David (s. d.) und als einen der Urheber des babylonischen Vokalisationssystems bezeichnet. Im Irak geboren, soll er in Babylonien gegen Ende des 8. Jhts. gelebt haben. Die Glaubwürdigkeit der karäischen Tradition wird aber stark angezweifelt, insbesondere lehnt Harkavy sie ab. Auf Grund einer Stelle in der Schrift des Karäers Nissi b. Noah (s. d.) über die zehn Gebote sind Pinsker und Graetz geneigt, A. mit Nissi b. Noah zu identifizieren (Nissi schreibt nämlich von sich selbst: „Ich, Nissi b. Noah, der ohne Kraft und ohne Stärke ist, und der genannt wird „Rabbi Oach" d. h.: „der wie eine Eule heulende Rabbi"). Diese Annahme wird aber dadurch hinfällig, daß nach Meinung späterer Forscher Nissi erst im 11. Jht., vielleicht sogar erst im 13. Jht. gelebt hat. Auch Fürst lehnt die Identitätshypothese ab und glaubt, daß A. noch in das vorkaräische Zeitalter (in das 6. Jht.) gehöre; seine Tätigkeit soll weder eine karäische noch eine talmudisch-rabbinische, sondern eine solche gewesen sein, „zu welcher der vielleicht unbewußt sadduzäische oder karäische Sinn hintrieb". Dieser Charakterzug der Tätigkeit A.s erkläre auch seine Bemühungen um die Erfindung von Vokalzeichen für die Bibelschrift. Fürst hält es für möglich, daß A. mit dem Saboräer Achai, Sohn des Rabba b. Abahu, der im J. 510 starb, identisch ist.

Pinsker, Lik. Kadm., Text, 37, 43; Anh., 62, 186; *Gottlober,* Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 156; *Fürst,* Kar. 15, 16, 67, 133, Anm. 53; 156, Anm. 123; *Frankl,* ha-Schachar VIII; *Graetz* V[4], 223f., 497–98; *JQR* I, 243; *JE* I, 277; *Jew. Enz.* III, 472, 473.

T. J. He.

ACHA BARDELA s. Amoräer.

ACHA BAR BIBE, MAR s. Amoräer.

ACHA BAR BISNA s. Amoräer.

ACHA BAR CHANA s. Amoräer.

ACHA BAR BAR CHANA s. Amoräer.

ACHA BAR (RAB) CHANINA (אחא בר [רב] חנינא), pal. Amoräer der 3. Generation, lebte gegen Ende des 3. und Anfang des 4. Jhts. Der Vater A.s scheint ebenfalls Gelehrter gewesen zu sein, und es liegt nahe anzunehmen, daß der im Midrasch (Tanch. Schelach; Jalk. Num. 704) erwähnte R. Chanina, Vater des R. Acha, der Vater unseres A. ist; er war jedoch weniger bekannt als sein Sohn, so daß er nach diesem genannt wird. Nach A. wird ferner bezeichnet: „R. Samuel b. Nachum, Bruder der Mutter des R. Acha be-R. Chanina" (B. Kam. 55a, woselbst hinzufügt wird: „manche wiedergeben: Vater der Mutter des R. Achai be R. Chanina" — und es scheint, daß die zweite Version nicht nur hinsichtlich des Verwandtschaftsverhältnisses, sondern auch hinsichtlich der Identität der Person von der ersteren abweicht, in-

dem sie Achai an Stelle von Acha setzt). A. wird nie im Zusammenhang mit bab. Amoräern erwähnt, woraus zu schließen ist, daß er immer in Palästina gelebt hat; anderseits wird er hauptsächlich im bab. Talmud angeführt, im pal. dagegen nur zweimal (j. Ber. II 5a; j. Sabb. III, 6a). In seiner Jugend war er im Süden Palästinas (dessen Lehrzentrum Lod war), wo R. Josua b. Levi wirkte, in dessen Namen er tradiert (Ber. 8b). Als er später von dort wegzog, überbrachte er von dort Baraitot (Sukka 54a; Jeb. 57a; 58a), sowie eine Halacha von R. Josua b. Levi und den Autoritäten des Südens (Chul. 132b). A. tradiert ferner im Namen des R. Assi halachische und agadische Aussprüche R. Jochanans (Sanh. 41bff.; Men. 103a; j. Sab. III, 6c, dort: Acha b. Chinena [= Chanina] im Namen des R. Jessa, eine im j. Talmud häufige Form für R. Assi) sowie eine Entscheidung des R. Simeon b. Lakisch (Sab. 45b); es findet sich auch die Traditionskette A.—R. Abahu — R. Assi — R. Jochanan (Jeb. 65b; ibid. 101a: A. — Abbaje — R. Assi — R. Jochanan, worin Abbaje offenbar fehlerhaft ist). Von A. gibt es eine agadische Kontroverse mit R. Jakob b. Idi (Ber. 5a) und eine halachische mit Ulla (R. H. 20a). Eine weitere Halacha A.s findet sich Sab. 75b. A. war ein hervorragender Agadist und Bibelexeget; er bemühte sich auch, für Aussprüche von Autoritäten in der Bibel Andeutungen zu finden (Ber. 8a, wo er auch einen Ausspruch des R. Josua b. Levi in dieser Weise erklärt; ibid. 51b; Hor. 13a). Dem Vers Ez. 18, 6 gab er eine allegorische Auslegung, wonach unter den darin aufgezählten schweren Sünden eigentlich nur leichtere Verstöße gegen die höhere Tugendhaftigkeit zu verstehen seien (Sanh. 81a). A. erklärt das in 2. Kö. 13, 21 erzählte Ereignis (der Tote, den man in Elischas Grab wirft, wird beim Berühren der Gebeine des Propheten wieder lebendig) damit, daß der Tote nicht würdig war, mit Elischa in einem Grab zu liegen (Sanh. 47a). Bezeichnend ist A.s Ausspruch: wer einen Kranken besuche, nehme ihm den sechzigsten Teil seiner Krankheit (Ned. 39b). Von der Autorität A.s zeugt, daß Raba einen agadischen Ausspruch A.s zitierte, um R. Nachman (b. Jakob) zu zeigen, daß sein Verhalten unrichtig sei, was denn R. Nachman auch zugab (Erub. 64a). Sogar R. Sera, der ein heftiger Gegner der Agada war, empfiehlt R. Simon die Beherzigung eines Ausspruches A.s, der der Bibelstelle Ez. 9, 4–6 entnimmt, daß auch der Gerechte ebenso wie der Bösewicht bestraft werde, wenn jener es unterlasse, ihn zurechtzuweisen (Sab. 55a). Weitere Aussprüche A.s finden sich Sota 49a; Tanch. Bereschit, Noach, Kedoschim; Midr. Tehil. 15, 29. Schüler A.s werden nicht genannt, nur an einer Stelle tradiert der große Agadist R. Levi in seinem Namen (j. Ber. II, 5a). Von A.s Leben ist sonst nichts bekannt; aus Sab. 114a, wo gelegentlich erwähnt wird, daß A. in geflickten Schuhen ausging, ist zu schließen, daß er in Armut lebte.

Juchassin, 108; *Heilprin*, SD II, 28; *Frankel*, Mebo 62b; *Bacher*, Pal. Amoräer III, 540–46; *Hyman*, Toledot 126–27.

M. G. D. J. B.

ACHA AUS BE-CHATIM s. Achai (Acha).

ACHA, SOHN DES R. CHIJA s. Amoräer.

ACHA, SOHN DES R. CHIJA BAR ABBA s. Amoräer.

ACHA AUS BE-CHOSAA s. Achai (Acha).

ACHA AUS DIFTE (רב אחא מדפתי), bab. Amoräer der 6. und 7. Generation im 5. Jht. A. war Gelehrter am Hofe des Exilarchen (Mar Sutra; vgl. Graetz VI, 463). Sein Lehrer war Rabina, mit dem er häufig diskutierte (Sab. 139b; Beza 21b; Jeb. 8a. 54 u. ö.). A.s Gefährten waren Jehuda b. Maremar und Mar b. R. Aschi (Ber. 45b). A. sollte zum Oberhaupt des Lehrhauses in Mata Mechassja eingesetzt werden, als zu gleicher Zeit Mar b. R. Aschi in Mata Mechassja eintraf, um sich um diese Würde zu bewerben, die er auch erhielt. A. sagte daraufhin: Wem es einmal schlecht geht, dem geht es nie wieder gut (B. Bat. 12b; B. Kam. 80b). Das Leben und die Schicksale A.s sind sonst nicht bekannt, ebenso werden keine Schüler von ihm genannt.

Juchassin 108; *Heilprin*, SD I 27; *Hyman*, Toledot 133.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR ELJASCHUB s. Amoräer.

ACHA HA-GADOL s. Amoräer.

ACHA DER GALILÄER s. Amoräer.

ACHA BAR GAMMADA s. Amoräer.

ACHA BAR (RAB) HUNA ([רב] רב אחא בר הונא), bab. Amoräer der 4. Generation, um die 1. Hälfte des 4. Jhts., Schüler des R. Scheschet (Ber. 23a. 32a u. a. O.) und des Rabba (b. Nachmani), bei dem er gemeinsam mit R. Samuel, Sohn des Rabba b. b. Chana, und R. Isaak, Sohn des R. Jehuda, den Traktat Schebuot lernte (Schebu. 36b). R. Chisda, der in Sura lebte, sandte durch ihn halachische Erörterungen an seinen Lehrer Rabba, (Pes. 47a; Jeb. 89b). Zu seinen Gefährten zählten auch R. Safra und R. Huna b. Chanina (Sab. 124a) sowie auch Abbaje (167b). Er diskutierte mit Raba (b. Josef, Seb. 150b; Kid. 56b u. a. O.), der einmal ihn gemeinsam mit R.

Safra mit einer schwierigen rituellen Aufgabe betraute (Seb. 116b). In Sab. 66b findet sich eine Diskussion zwischen A. und R. Aschi (der in der 6. Generation lebte), was offenbar eine fehlerhafte LA ist; Rabbinovicz, Dikduke liest hier anstatt A.: Acha Sohn des Raba. Schüler oder Tradenten A.s werden nicht genannt. A. hatte einen Sohn Raba, der ebenfalls ein Schüler des R. Scheschet war (Nid. 31b). Sonst ist von seinem Lebenslauf nichts bekannt.

Hyman, Toledot 125f.

M. G. D. J. B.

ACHA AUS HUZAL s. Amoräer.

ACHA, SOHN DES RAB IKA (רב אחא בריה דרב איקא), bab. Amoräer der 5. Generation in der 2. Hälfte des 4. Jhts., Neffe und Schüler des R. Acha b. Jakob (Ket. 74a). A. wohnte in der Stadt seines Onkels (also in Pafunia), wo ihn seine Freunde, R. Eleasar aus Hagronia und R. Acha bar Tachlifa, besuchten (Erub. 63a). A. war der Gefährte des R. Pappa, mit dem er über halachische Fragen verhandelt und Kontroversen führt (Sab. 6a; Ned. 3a; B. Kam. 47a); er tradiert auch im Namen des R. Bibe bar Abbaje (Ker. 3b). Im Lehrhause R. Aschis war A. ein angesehener Gelehrter; mit R. Aschi hat er mehrfach Kontroversen und Diskussionen (Mak. 21b; B. Kam. 74a). Von A. sind im bab. Talmud mehrere halachische Beiträge (Halachot, Erklärungen und Einwände zu älteren Lehrsätzen) aufgenommen (Jeb. 54a, 90a; Nas. 42a, 51b; Bab. Mez. 77b u. a. a. O.); einige sind durch seinen Schüler R. Huna bar Manoach übermittelt (Meg. 25b; Git. 24a, 64b). Weitere Schüler A.s sind nicht bekannt.

Hyman, Toledot 124.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR ILA s. Acha b Ulla.

ACHA BAR ISAAK s. Amoräer.

ACHA, SOHN DES RAB IWJA (רב אחא בריה דרב אויא), bab. Amoräer der 6. Generation, lebte gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jhts., wohl der Sohn des bekannten Amoräers R. Iwja (s. d.); er war jüngerer Gefährte des R. Aschi, mit dem er öfters diskutiert (Erub. 48b; Pes. 44b; Ket. 76a u. ö.), und an den er einen ihm unterbreiteten Streitfall zur Entscheidung sandte (B. Mez. 104b). A. befragt einmal die Schüler des R. Aschi, ob sie von R. Aschi die nähere Definition einer Halacha gehört hätten (Erub. 11b); offenbar lebte R. Aschi damals nicht mehr. In Chul. 31a, wo nach unseren Ausgaben A. an R. Manasse eine Frage richtet, heißt es bei Rabbinovicz, Dikduke: R. Aschi an Stelle von R. Manasse; es ist auch nicht wahrscheinlich, daß A. noch R. Manasse von der 3. Generation gekannt haben sollte. Acha, Sohn des R. Iwja, wird manchmal in den Texten mit Acha b. Awja (s. d.) verwechselt.

Hyman, Toledot 124.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR JAKOB (רב אחא בר יעקב), bab. Amoräer der 3. und 4. Generation, lebte Ende des dritten und in der ersten Hälfte des 4. Jhts. Er zählt zu den 60 vorzüglichen Schülern R. Hunas im Lehrhause von Sura, tradiert jedoch nirgends in dessen Namen, wie überhaupt Traditionen anderer Gelehrten durch A. sehr selten vorkommen. Es findet sich nur eine Halacha, die er im Namen R. Jochanans tradiert (Ket. 74a), ferner eine halachische Betrachtung R. Immis über das Verhalten von Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi), aus der hervorgeht, daß die Stadt Akko nur zum Teil palästinensisches Gebiet ist (j. Schebi. VI, 36b), und die Begründung einer bestehenden Halacha im Namen R. Seras (Joma 51a). Diese drei Traditionen im Namen palästinischer Amoräer, sowie der Umstand, daß A. an einer Stelle im jerus. Talmud (j. Sab. II, 5b) zusammen mit den Palästinensern R. Chija b. Abba, R. Bisna im Namen des R. La (= Ila) und R. Aibo b. Nagre in einer agadischen Kontroverse erwähnt ist, lassen die (freilich nicht sicher begründete) Annahme zu, daß A. eine Zeitlang auch in Palästina gelebt hat. Im übrigen finden wir A. nur in Babylonien und nur im Verkehr mit babylonischen Amoräern. (Von den genannten Palästinensern stammen R. Sera und R. Chija bar Abba aus Babylonien, R. Immi ist häufig in Babylonien anzutreffen, auch R. Aibo b. Nagre besuchte Babylonien, R. H. 21a; vgl. Raschi.) A. tradierte eine Halacha im Namen des R. Nachman (b. Jakob), die R. Nachman b. Isaak im Namen des R. Chija aus Hormis (d) Ardeschir wiedergibt (B. Bat. 52a). Doch war A.s Verhältnis zu R Nachman nicht das eines Schülers. Es wird erzählt: Raba lobte einmal A. vor R. Nachman, worauf dieser von Raba verlangte, er solle A. gelegentlich einmal mitbringen; als A. zu ihm kam, empfing er ihn mit der Bitte, A. möge ihm irgendeine Frage vorlegen. A. richtete an ihn nacheinander zwei Fragen, die er nicht lösen konnte (B. Kam. 40a). Unter R. Chisda, dem Nachfolger R. Hunas im Vorsitz des Lehrhauses von Sura (299–309), scheint A. das Lehrhaus nicht mehr besucht zu haben; er widerlegt eine halachische Vergleichung R. Chisdas (Git. 20a), ebenso eine halachische Ausführung, die R. Sera im Namen R. Chisdas

wiedergibt (Beza 33b). A. lehrte in der Stadt Pafunia, deren geistiger Führer war (vgl. Nid. 67b; B. Bat. 16a). Seine Gefährten waren Abbaje und Raba; sie debattierten miteinander und schätzten sich gegenseitig hoch ein (Chul. 10b u. a. a. O.). Raba lobte A. vor R. Nachman und äußerte sich über ihn: „die Pafunjer (Gelehrten) wissen den Grund dieser Halacha" (Kid. 35a). Abbaje hielt A. seiner großen Frömmigkeit wegen (vgl. Erub. 65a; Suk. 38a) für einen wundertätigen Mann. So wird erzählt: A. schickte seinen Sohn R. Jakob in das Lehrhaus des Abbaje zur Ausbildung; als jener zurückkam, merkte der Vater, daß er nicht genug gelernt hatte; er schloß daraus, daß sein Sohn noch nicht reif genug sei, Abbaje zu hören, er ließ ihn daher zu Hause und ging selbst hin; Abbaje, in dessen Lehrhaus sich ein hartnäckiger böser Dämon festgesetzt hatte, veranlaßte A. im Lehrhause zu übernachten, in der Überzeugung, A. werde mit dem Dämon schon fertig werden und ihn vernichten. In der Nacht erschien auch der Dämon in Gestalt eines siebenköpfigen Drachen; durch die Gebete A.s wurden aber seine Köpfe nach und nach abgeschlagen (Kid. 29b). Als Schüler A.s kann R. Pappa gelten (Chul. 33a) sowie der Sohn seiner Schwester namens R. Acha, Sohn des R. Ika (Ket. 74a). A. unterwies auch seinen Sohn (Men. 43b, wahrscheinlich handelt es sich hier um den oben erwähnten R. Jakob); er erzog auch den Sohn seiner Tochter, der gleichfalls R. Jakob hieß (Sota 49a). R. Nachman b. Isaak (Schüler Rabas), der A. besonders ehrte (Git. 31b nach LA des Aruch, s. v. נהרק), ist nicht als sein Schüler erwähnt. Über R. Chama, der auf die Frage des persischen Königs Schabor, wo die Tora eigentlich die Beerdigung von Leichen vorschreibe (ein Brauch, den die Perser — nach Graetz IV³, 339 — zu bekämpfen suchten), nicht antworten konnte, äußerte A.: die Welt ist den Toren anvertraut; es heißt ja ausdrücklich (Deut. 21, 23) „denn am selben Tag sollst du ihn begraben" (Sanh. 46b). A. scheint reich gewesen zu sein, denn er ließ sich in einer goldenen Sänfte tragen (Git. 31b, nach LA des Aruch, s. o.; unsere Ausgaben haben dafür R. Nachman b. Jakob). Von A. finden sich eine Anzahl halachischer sowie agadischer Aussprüche (Ber. 13b, 27a, 44b, 59a.; Sab, 9b, 96 u. a. a. O.; j. Sab. II, 5b). A. trug einmal eine Agada R. Levis vor, nach der der Satan mit seinem Vorgehen gegen Hiob (Hi. 1, 9ff.) einen guten Zweck verfolgte; er befürchtete nämlich, daß durch die Liebe Gottes zu Hiob seine Liebe zu Abraham, die das jüdische Volk beschützt, abgeschwächt werden könnte. Es wird erzählt, daß, als A. dieses vortrug, der Satan kam und ihm die Füße küßte (B. Bat. 16a).

Juchassin 108; *Heilprin*, SD II, 27; *Hyman*, Toledot 128.

M. G. D. J. B.

ACHA, SOHN DES R. JEBA s. Amoräer.

ACHA (ACHAI) BE-R. JOSCHIJA (רבי אחא אחי ברבי יאשיה [אחאי]), Tannaite in Babylonien, Zeitgenosse des R. Jehuda ha-Nassi. Sein Vater, der große R. Joschija, der Gefährte R. Jonathans, zählte noch zu den Schülern des R. Ismael (Men. 57b). A. lebte in Huzal, wo sein Vater Tora unter den Massen verbreitete (Git. 62a). A. wird in der Mischna, die zu seiner Zeit in Palästina redigiert wurde, nicht mehr genannt; seine Aussprüche finden sich in der Mechilta (zu Ex. 12, 3; u. a. a. O.), Sifra (zu 20, 9), wo er mit R. Chanina b. Idi eine Kontroverse hat, Sifre (zu Num. 5, 25. 19, 14) und in verschiedenen Baraitot im Talmud (Erub. 13a; Ned. 20a, etwas verändert wiederholt in Kalla, wo es in unseren Ausgaben Jochai b. Joschija an Stelle von A. heißt; Sota 20b; Git. 45a). Bezeichnend sind A.s Maximen: wer Getreide auf dem Markt kauft (und sich nicht von den Erträgnissen seines eigenen Feldes ernähren kann), gleicht einem Kinde, dessen Mutter gestorben ist und das durch fremde Ammen genährt werden muß; wer sich aber von seinem eigenen Getreide nährt, gleicht einem an der Mutterbrust aufwachsendem Kinde; wer von seinem Eigenen lebt, hat ein ruhiges Gemüt; wer aber auf seinen Vater oder seine Mutter oder seine Kinder angewiesen ist, hat keine Befriedigung, geschweige denn, wenn ihn Fremde unterstützen (Ab. R. N. XXXI). In Kid. 72a wird erzählt, daß A. die Einwohner der bab. Stadt Bireta (später בירתא דסטיא genannt) in den Bann tat, weil sie die Sabbatruhe durch Fischfang entweihten. Die Einwohner von Bireta schieden daraufhin aus dem Judentum aus (vgl. auch Graetz IV, 347). A. hatte anscheinend geschäftliche Beziehungen zu Nehardaa; so wird erzählt, daß er dort silberne Gegenstände einzufordern hatte und die Palästinenser R. Dostai be-R. Jannai und R. Josse b. Kippar mit der Überbringung beauftragte (Git. 14a). Daraus könnte man vielleicht schließen, daß A. damals in Palästina lebte (vgl. j. Git. I, 43d; j. Kid. III, 64a). Später ist er wahrscheinlich selbst nach Nehardaa übersiedelt, denn es wird erzählt, daß sein Grab sich in Nehardaa befand (Sab. 152 b). Auch wird über eine legendäre Unterredung A.s im Grabe mit R. Nachman berichtet (ibid.).

Juchassin 109; *Halevy*, Dorot II, 82–84; *Hyman*, Toledot 136.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR JOSEF (רב אחא בר יוסף), bab. Amoräer der 3. Generation, lebte Ende des 3. und in der 1. Hälfte des 4. Jhts. A. lernte bei R. Huna (Sab. 104b) und R. Chisda (Chul. 195a). Nach der LA des Juchassin in Sab. 140a war A. auch Schüler des R. Adda b. Ahaba. A. scheint kränklich gewesen zu sein; er litt einmal an Gelbsucht, von der ihn R. Kahana heilte (Sab. 110b); sin anderes Mal hatte er Herzbeschwerden und ließ sich von Mar Ukba eine Arznei verordnen (ibid. 140a). In seinem Alter stützte ihn der Sohn seiner Schwester, R. Nachman b. Isaak, von dem er sich einmal zu R. Safra führen ließ, um ihm eine halachische Frage vorzulegen (ibid; im Alfassi, z. St. haben unsere Ausgaben fehlerhaft: Chija b. Josef). A. wird in B. Mez. 87a (nach unseren Ausgaben) R. Acha, Sohn des R. Josef genannt, mit welchem Namen sonst ein späterer Amoräer bezeichnet wird; Rabbinovicz, Dikduke liest auch hier: Acha bar Josef (vgl. ACHA, Sohn des R. Josef).

Juchassin 108; *Heilprin*, SD II, 28; *Halevy*, Dorot II, 586; *Hyman*, Toledot 127.

M. G. D. J. B.

ACHA, SOHN DES RAB JOSEF (רב אחא בריה דרב יוסף), bab. Amoräer der 6. Generation, um die Wende des 4. Jhts. A. scheint nicht mit dem Sohn des bekannten großen Amoräer R. Josef (b. Chija) identisch zu sein, der bereits um 323 starb. A. war Schüler des R. Aschi und Mitglied seines Lehrhauses; als solches beteiligte er sich an den Diskussionen, die dort stattfanden. Er wird im Talmud immer zusammen mit R. Aschi genannt (Jeb. 31a; B. Mez. 42a). Einmal (Erub. 29b) heißt es: „A. trug dem R. Josef eine Meinung vor", aber auch hier ist R. Aschi zu lesen (Rabbinovicz, Dikduke). An zwei Stellen (Chul. 43a, hier beruft er sich auf eine im Namen Mar Sutras überlieferte Ansicht; Nid. 69b) belehrt A. den R. Aschi in einer halachischen Frage, sonst richtet er meistens Fragen an ihn (s. die Stellen bei Hyman, Toledot). In B. Mez. 109b gibt R. Aschi dem A. auf einen Einwand eine Antwort, die Raschi (z. St.) als Lob für den Scharfsinn A.s auffaßt. Maimonides (Sechirut X, 6) fällt aber die Entscheidung nach R. Aschi.

Hyman, Toledot 127.

M. G. S. Bi.

ACHA KARCHINAA s. AMORÄER.

ACHA KARTIGNAA s. AMORÄER.

ACHA BAR RAB KETINA s. AMORÄER.

ACHA MIGDALAA s. AMORÄER.

ACHA BAR MINJOME (רב אחא בר מניומי), bab. Amoräer der 4. Generation, lebte in der 1. Hälfte des 4. Jhts. A. stammte aus Medien (Ab. Sar. 7b u. Raschi, z. St.); er war Schüler des R. Nachman und Gefährte von Abbaje und Raba. Im Namen R. Nachmans tradiert A. eine zivilrechtliche Halacha (B. Bat. 148b) und diskutiert mit ihm über eine Halacha Rabs (B. Kam. 106a); mit Abbaje führt er halachische Gespräche (B. Bat. 159b; 168b); Raba widerlegt eine Beweisführung A.s, durch die dieser eine von Rame bar Chama aufgeworfene Frage zu lösen versuchte (Ned. 47b).

M. G. A. K.

ACHA, SOHN DES R. NACHMAN s. AMORÄER.

ACHA BAR NATHAN s. AMORÄER.

ACHA BAR OSCHAJA s. AMORÄER.

ACHA BAR PAPPA (רבי אחא בר פפא), auch Acha aricha (רבי [רב] אחא אריכא) genannt, Amoräer der 3. Generation, lebte im 4. Jht. A. war zuerst Schüler des R. Huna (Men. 35b) in Babylonien, später kam er nach Palästina; er wird als Schüler von R. Abahu (Sab. 111a), R. Abba (ibid. 113a), R. Sera (j. Maas. Sch. V, 56c) und R. Chanina b. Pappa, nach einer anderen Version: des R. Abba b. Pappa (B. Kam. 80b) und gelegentlich als Schüler des R. Chinena angeführt (Ber. 33a). Drei Entscheidungen in gerichtlichen Angelegenheiten werden von ihm mit mnemotechnischen Merkworten (Sanh. 34b) angeführt (in den Talmud-Editionen bei einer dieser Halachot als R. Chija korrumpiert). Bezeichnend für seine Denkweise ist, daß er gegen ein in der Mischna gelegentlich angedeutetes Heilmittel (Essig) auf Grund einer Stelle in Prov. 10, 26 einen Einwand erhebt (Sab. 111a), und für seine Methode, daß er als Stützpunkt für eine Halacha ein Wort der Tora mit geänderter Punktation der von R. Jochanan bereits gegebenen historischen Begründung (durch eine im Buche Samuel vorkommende Erzählung) vorzieht (Sanh. 36a). A. kommt auch j. Schebu. I, 33a und Cant. r. 8, 3 vor.

M. G. A. K.

ACHA, SOHN DES R. PAPPE s. AMORÄER.

ACHA AUS PARSIKA s. AMORÄER.

ACHA BAR PINECHAS s. AMORÄER.

ACHA BAR RAB (רב אחא בר רב), bab. Amoräer aus dem 4. Jht., Schüler und Gefährte Rabinas I. (Kid. 13a) und Freund Rabinas II. (Sanh. 76b; Chul. 97b). Sein Enkel war der Saboräer R. Mescharscheja (Sanh. 77a). In Chul. 49a findet sich in unseren Ausgaben eine Kontroverse zwischen R. Adda, Sohn des R. Nathan und Mar Sutra b. Mari, wo Rabbinovicz, Dikduke für den ersteren Acha b. Rab liest. — R. Ascher zu Sanh. 76b

meint, daß A. der Sohn des großen Amoräers Rab (s. Abba [Rab]) und sein Enkel R. Mescharscheja ein Schüler Rabs gewesen wäre.

Juchassin 109; *Heilprin*, SD II, 26; *Hyman*, Toledot 130.

M. G. D. J. B.

ACHA, SOHN RABAS, (רבי אחא בריה דרבא), Amoräer der 6. Generation, lebte um die Wende des 4. Jhts. Ob er der Sohn des bekannten Raba (Sohn des R. Jossef b. Chama) war, ist strittig. Hyman stützt sich auf eine LA in Bech. 50a, nach der A. ein Aaronide war, während Raba nicht zu den Aaroniden zählte (s. Raba). A. war Gefährte des Rabina und des R. Aschi (Chul. 17b) und wie diese vermutlich Schüler des R. Kahana (Sukka 32b; Chul. 10b). Mit R. Aschi stand A. in regem Verkehr und nahm bedeutenden Anteil an der Redaktion des Talmuds. A. schätzte R. Aschi sehr hoch ein, wie aus seinem Ausspruch hervorgeht: Seit Rabbi (R. Jehuda ha-Nassi) finden wir bis R. Aschi nirgends Tora und weltliche Größe in einer Person vereinigt (Git. 59a; s. jedoch auch Addabar Ahaba III.). A. diskutierte oft mit Rabina (Sab. 120b; Pes. 39a und b) und übermittelte Aussprüche von Amemar (Jeb. 45b). Nach Juchassin ist A. identisch mit dem R. Acha, der häufig Rabina opponierte (s. Acha, bab. Amoräer). In seinen letzten Lebensjahren (414 bis 419) war A. Oberhaupt des Lehrhauses in Pumbedita, als Nachfolger R. Kahanas; nach einer anderen Quelle folgte auf R. Kahana Mar Sutra (414–416) und erst nach dessen Tod nahm A. (416–419) seine Stelle ein.

Juchassin 109; *Heilprin*, SD II, 27; *Hyman*, Toledot 130–132.

M. G. D. J. B.

ACHA, SOHN DES RABINA s. Amoräer.

ACHA SABA (רב אחא סבא), bab. Amoräer der 6. Generation, Zeitgenosse des R. Aschi, mit dem er diskutierte (Kid. 21a; B. Kam. 36a; 106a Seb. 91a; Men. 6a). Heilprin, SD liest auch Kid. 65b A. statt Adda Saba (s. d.). Juchassin erwähnt eine LA Acha Taba (אחא טאבא).

M. G. D. J. B.

ACHA BAR SALLA AUS KAFRE s. Abba b. Acha b. Salla.

ACHA SAR HA-BIRA (רבי אחא שר הבירה), pal. Amoräer der 3. Generation aus dem 3. und 4. Jht.; er tradiert eine Halacha des R. Isaak Nappacha (Ket. 88a; Arach. 22b); er und R. Tanchum b. Chija kauften einmal jüdische Gefangene los, die nach Tiberias gebracht wurden, aus welchem Anlaß A. R. Ammi eine Frage unterbreitete (Jeb. 45a). Nach Raschbam (B. Bat. 146a) gab es einen Tannaiten A. auch zur Zeit des Synedrions in Uscha am Anfang des 2. Jhts.

Juchassin 109; *Hyman*, Toledot 134.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR SCHILA AUS KEFAR TAMRATA s. Amoräer.

ACHA BAR SCHISCHA s. Amoräer.

ACHA BAR SEBINA s. Amoräer.

ACHA BAR SEERA s. Ahaba, Sohn des R. Sera.

ACHA BAR SIMON s. Amoräer.

ACHA TABA s. Acha Saba.

ACHA BAR TACHLIFA (רב אחא בר תחליפא), bab. Amoräer der 5. Generation um die Mitte des 4. Jhts., Schüler Rabas (Erub. 68b; B. Kam. 34b) und Gefährte Rabinas (Git. 73a). A. war befreundet mit R. Acha, Sohn des R. Ika, den er einmal gemeinsam mit R. Eleasar aus Hagronia besuchte (Erub. 63a). Nach Erub. 110a diskutierte A. auch mit Abbaje; Rabbinovicz, Dikduke liest hier jedoch R. Tachlifa an Stelle von R. Acha b. Tachlifa.

Heilprin, SD II, 27; *Hyman*, Toledot 132.

M. G. D. J. B.

ACHA BAR (RAB) ULLA (ILA), (רב אחא בר [רב] עולא, אילא), bab. Amoräer der 3. Generation um die Wende des 3. Jhts., Schüler des R. Chisda (Sab. 54b). A. ging auch nach Palästina, wo er mit R. Sera diskutierte (j. Erub. I, 18d). In seinem Namen tradiert R. Pappa, Sohn des R. Acha b. Adda einen agadischen Ausspruch (Erub. 21b). Weitere Aussprüche von A. finden sich j. Erub. III, 20d (wiederholt j. Ned. VI, 39c und Gen. r. 94, 2) und in Tanch. Reë.; ebenso wird A. auch Sab. 66a erwähnt. R. Jona gab A. den Pflichtzehnt, trotzdem er kein Aaronide war (j. Maas. Sch. V, 56b).

Hyman, Toledot 129f.

M. G. D. J. B.

ACHAB (אחאב), König von Israel (875–854), Sohn Omris und Vater Jehorams. Als tatkräftiger Regent leitete A. das israelitische Staatswesen in der ereignisreichen Epoche der Machtentfaltung Arams und des beginnenden Aufstiegs Assyriens einerseits und des religiösen Kampfes zwischen den Anhängern Jhwhs und Baals innerhalb Israels. Seit der Spaltung zwischen Israel und Juda war A. der erste israelitische König, der mit Juda ein Bündnis schloß (II. Kön. 22^5), das er dadurch bekräftigte, daß er sich mit der davidischen Dynastie verschwägerte: seine Tochter Atalja heiratete Jehoram, den Sohn Jehoschafats, des Königs von Juda. In der Regierungszeit A.s wurde das Königreich Moab Israel

unterworfen und tributpflichtig gemacht. Nach II. König 3, 4–5, lieferte Mesa, der König von Moab, dem König von Israel „hunderttausend Lämmer und hunderttausend Widder Wolle", wie auch Mesa in seiner Inschrift von einer Unterdrückung Moabs seitens der Omridynastie spricht. Die Festung Jericho, die seit der Eroberung Palästinas durch die israelitischen Stämme in Trümmern lag, wurde auf Befehl A.s wieder hergestellt (II. Kön. 16, 34). Um gegen Angriffe des mächtigen Feindes im Norden, des aramäischen Reiches, besser gerüstet zu sein, sowie zwecks Entwicklung von Handelsbeziehungen, schloß A. auch ein Bündnis mit Phönizien, wobei diesem Bündnis, gemäß den Gepflogenheiten jener Zeit, besondere Kraft dadurch verliehen wurde, daß A. die Tochter des phönizischen Königs Etbaal, Isebel, heiratete (I. Kön. 16, 31). Dieser Bund verschärfte den religiösen Kampf in Israel zwischen den Anhängern des Baal, der Gottheit der Kanaanäer und Phönizier, und den Anhängern Jhwhs; dieser Kampf beherrscht geradezu den biblischen Bericht über A.s Regierungszeit. Isebel, die Frau A.s, war eine willensstarke Persönlichkeit und, ihrem angestammten Glauben treu, verfolgte sie grausam die Gegenpartei der Jhwh-Eiferer. A. ließ seine Frau in der Bekämpfung der Religion Jhwhs und dessen Prophetentum gewähren, obwohl er selbst zu dieser Religion neigte. So gab er seinen Kindern theophore Namen, in denen der Name Jhwh enthalten ist; bevor er in den Krieg zog, befragte er dieselben Propheten, die seine Frau Isebel auszurotten suchte (I. Kön. 22, 5–6). Der Führer der Propheten Jhwhs, Elijahu, auf dessen Geheiß das Volk zahlreiche Baalpropheten tötete, übte einen nachhaltigen Einfluß auf A. aus (ibid. 18, 18; 21, 20–27). Das tritt besonders in der Episode mit Nabot aus Jesreel (I. Kön., Kap. 21) zutage: unter dem Drucke Elijahus verzichtet A. auf die Besitzergreifung des Weinbergs, der ihm durch einen, auf Anstiftung Isebels, verübten Justizmord zufiel. In seinen religiösen Anschauungen war A. wohl einer derjenigen, die „auf beiden Seiten hinken" (ibid. 18, 21), und schwankte zwischen dem Einfluß seiner Frau und dem Elijahus (ibid., Kap. 21).

Von den Kriegen A.s sind in der Bibel nur die gegen Aram erwähnt, die eine ständige Erscheinung in der Geschichte Israels waren, so daß als Ausnahme betont wird, daß es „drei Jahre keinen Krieg zwischen Aram und Israel" gab (I. Kön. 22, 1). A. schlug zweimal das Heer Ben-Hadads, des Königs von Aram, einmal bei Samaria, das vom aramäischen König belagert wurde (ibid. 20, 1–21), ein zweites Mal bei Afek (ibid. 20, 26–30). In dieser Schlacht wurde Ben-Hadad gefangen genommen, von A. aber unter der Bedingung freigelassen, daß die unter Omri weggenommenen Städte zurückgegeben werden, und daß die israelitischen Kaufleute in Damaskus dasselbe Privileg auf eigene Handelsquartiere genießen sollen wie es die aramäischen Kaufleute in Samaria hatten (ibid. 34). Anscheinend schloß A. diesmal ein Bündnis mit Ben-Hadad, wie auch aus den keilschriftlichen Urkunden hervorgeht. Im Verzeichnis der Könige, die bei Karkar in Syrien unweit Chamat gegen Salmanassar III., König von Assyrien, im J. 853 kämpften, wird neben Hadadidri von Damaskus und noch zwölf Königen auch „A. der Israelite" (Achabbu, der Siriläer) erwähnt, der mit 2000 Wagen und 10000 Soldaten an der Schlacht teilnahm (KAT³, 193ff.). Nach kurzer Zeit verschärfte sich jedoch der Gegensatz zwischen Israel und Aram wieder. Im letzten Kriege Israels gegen Aram, den A. Schulter an Schulter mit Jehoschafat, dem König Judas, ausgefochten hatte, wurde A. tödlich verwundet (I. Kön. 22, 29–37).

A. zeichnete sich durch seine Bautätigkeit aus. In der Bibel sind nur das Elfenbeinhaus (I. Kön. 22–29) und der Baaltempel (ibid. 16–32) erwähnt. Bei den Ausgrabungen, die 1908–10 in Samarien gemacht wurden, wurde der Felsen des Berges bloßgelegt, auf dem Omri seinen Palast zu bauen begann sowie die Ruine eines groß angelegten Palastes im assyrischen Baustil entdeckt, der von zwei Mauern umringt war. An diesen Ruinen sind die Schichten aus verschiedenen Zeiten klar erkennbar und nach den Geräten, die in diesen Ruinen gefunden wurden, darunter einer zerbrochenen Vase, die einen Stempel des Pharao Osorkon II. trägt (nach Meinung mancher Forscher ist dieser Osorkon identisch mit „Serach dem Aethiopier", der in I. Chron. 14, 8 erwähnt wird), läßt sich genau feststellen, welchen Teil der Ruinen der Palast A.s ausmachte. An den Ruinen ist zu erkennen, daß die Mauern mit weißem Marmor bedeckt waren. Dieser Palast wird wohl mit dem in der Bibel genannten „Elfenbeinhaus" identisch sein. Die erwähnte ägyptische Vase, sowie Bruchstücke verschiedener anderer Geräte, beweisen, daß zur Zeit A.s auch ein reger Verkehr zwischen Israel und Ägypten bestand. Die Ausgrabungen in Samarien förderten auch eine große Anzahl beschrifteter Scherben zutage, die zur selben Schicht wie der Palast A.s gehören. Die darauf mit Tinte in althebräischer Schrift aufgezeichneten Personennamen sind kulturgeschichtlich von großem Interesse. Die Regierungszeit A.s, die einen Aufschwung nach außen bedeutete, trug wegen der Spaltung im Innern den Keim des Verderbens in sich. In der

Kriege

A.s Bautätigkeit

Regierungszeit des Sohnes A.s, Jehorams, als A.s Frau Isebel noch am Leben war, wurde das Haus A.s und die Dynastie Omris durch Jehu, den Jünger des Propheten Elischas, ausgerottet.

Kittel, Gesch.[6] 1925; II 239-255; *Harvard Excavations of Samaria*, Cambridge 1924 I, 60, 98 sq; II Plate 26b, 27a, b. 34d; *AOTB*[2] 1926, Textteil, S. 340-341; Bilderteil 648, 650-51.

M. S. B. K.

A. in Talmud und Midrasch. A. wird als einer der drei Könige erwähnt, deren Herrschaft sich über die ganze Welt erstreckte (Meg. 11a, Esth. r. I, 5 berichten, daß A. über sämtliche zweihundertzweiundfünfzig Eparchien der Welt geherrscht habe). A. vereinigte Macht und Reichtum; zweihundertzweiunddreißig Könige waren ihm ursprünglich untertan (Sed. Elijahu r. X), empörten sich aber später gegen ihn, worauf er sie in Jerusalem und Samaria ansiedelte. Zu II. Kön. 10, 1 bemerkt der Midrasch, daß A. außer seinen siebzig Söhnen in Samaria noch siebzig Söhne in Jesreel gehabt habe, von denen jeder einen Sommer- und einen Winterpalast besaß (Koh. r. 6, 4); nach einem anderen Midrasch (Jalk. Jer. 284) waren diese Paläste aus Elfenbein. A.s Hauptvergehen war sein Hang zum Götzendienst; nach einer von R. Jochanan erzählten Agada stand an den Toren Samarias geschrieben: „A. leugnete den Gott Israels, daher hat er keinen Anteil an ihm" (Sanh. 102b); die Mischna (ibid. X, 2) zählt A. unter den drei Königen, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben. Selbst A.s Name wird in üblem Sinne gedeutet. Auch sonst finden wir übertriebene Schilderungen seines Vergehens: „Es gibt keine Furche in Palästina, auf der A. kein Götzenbild aufgestellt hätte" (ibid. 102b). „Die leichten Vergehen A.s waren wie die schweren Jerobeams; letzterer gilt nur deshalb als Prototyp des Sünders, weil er als erster sündhaft und leichtfertig gelebt hat" (ibid.). „A. pflegte jeden Tag Schmuck anzulegen und seinen Heerführer Chiel zu befragen, wieviel er an diesem Tage wert sei; den jeweiligen Betrag opferte er täglich dem Götzendienste" (j. Sanh. X, 28b). A. zählt zu den zehn Männern, die sich gegen Gott erhoben (Sed. Elijahu r. XXIV), und zu den vier Königen Israels, unter denen weder ein Hirt, noch ein Prophet, noch ein Weiser war (Sifre, Wajelech 31, 14); sein Gerichtshof gehört zu den sieben Gerichtshöfen, die dem Götzendienst huldigten (Git. 88a). A. und R. Chanina b. Dossa werden als äußerste Gegensätze geschildert: jener als der vollkommene Frevler, dieser als der vollkommene Gerechte; die ganze Welt sei nur um dieser beiden Männer willen geschaffen worden, und zwar diese Welt für A. und die zukünftige für Chanina b. Dossa (Jalk. B. 725). Der Segen mied das Haus A.s (Sanh. 39b). Wer von A. träumt, muß sich auf eine Heimsuchung gefaßt machen (Ber. 57b). — Obwohl der Midrasch die Freveltaten A.s übertreibt, übersieht er keinesfalls seine guten Eigenschaften. So sagt R. Jochanan (Sanh. 102b), von dem einige der A. am meisten belastenden Aussprüche herrühren, A. sei eine Herrschaft von zweiundzwanzig Jahren beschieden gewesen, weil er die Tora, die sich der zweiundzwanzig Buchstaben des Alphabets bedient, geehrt habe (indem er sich weigerte, den Gesandten Ben Hadads die Torarolle auszuliefern; so deutet der Talmud I. Kön. 20, 6f. den Ausdruck כל מחמד עיניך). Die Kasteiung A.s war vorbildlich (Taan. 25b; s. auch Gen. r. 84, 2 und Pirke R. El. XLIII). Auch blieb bei der Bewertung von A.s Freveltaten nicht unberücksichtigt, daß seine Frau Isebel die Quelle aller Sünden war, da sie ihn verführte (Sed. Elijahu r. VII); durch sie sind A. und seine Söhne im Diesseits zugrunde gegangen und haben ihren Anteil an der ewigen Seligkeit eingebüßt (ibid. X). Da A. eine frigide Natur war, ließ Isebel zwei obszöne weibliche Gestalten in seinem Wagen anbringen, um seine Begierde zu wecken (Sanh. 39b). Nach einer Agada hielten sich Verdienst und Sünde bei A. gerade die Wage oder, wie es später an derselben Stelle präziser heißt: Isebel opferte Gold für den Götzendienst und A. stiftete von seinem Vermögen für Toragelehrte — so wurde die Hälfte seiner Sünden gesühnt (ibid. 102b). A. zählt auch zu den Männern, die durch ihre übermäßige Nachsicht (Ben-Hadad gegenüber) sich und Israel geschadet haben (Jalk. Deut. 923). — Der Pfeil Naamans, der A. durch den Panzer traf, ist eines der Beispiele dafür, daß ein Schwacher einen Starken überwinden kann (Schocher Tob, Ps. 78, 11). — Die Trauer um A. war sehr groß (Targ. zu Sech. 12, 12; vgl. auch Mo. Kat. 28b); sechsunddreißigtausend Menschen mit entblößten Schultern folgten seinem Leichenzug (B. Kam. 17a).

Joschafat beneidete A. um seine Macht; seine Verschwägerung mit A. hatte böse Folgen (Sed. Elijahu Suta III; Tanch., ed. Buber, Pinechas 5; s. auch Chul. 4b). Jehu vernichtete die Nachkommenschaft A.s im vierten Geschlecht; daher habe er drei Geschlechter lang über Israel geherrscht (Baraita der zweiunddreißig Middot 27). — Über das Verhältnis A.s zu den Propheten s. Elijahu. Die Generation A.s bestand zwar aus Götzendienern, doch siegte sie im Kriege, weil

es in ihr keine Denunzianten gab (Sifre, Haasinu 32, 15).

Guttmann, Mafteach, s. v. M. G.

ACHAB BEN KOLAJA, falscher Prophet zur Zeit Jeremias, wirkte wohl unter den Exulanten in Babylonien. Jeremia bekämpft ihn in seinem Sendschreiben (Jer. 29, 21ff.) an die „Gola" und verwünscht ihn in heftigster Weise.

M. S.

A. in Talmud und Midrasch. A. und Zidkija b. Maasseja waren falsche Propheten zur Zeit der Zerstörung des ersten Tempels, die auch im babylonischen Exil von ihrem Treiben nicht ließen (Jer. 29, 21–23). Sie vermittelten einander Frauen zur Unzucht. A. erschien bei den Würdenträgern als angeblicher Prophet, der eine Botschaft Gottes an ihre Frauen hatte; diesen teilte er unter vier Augen mit, es sei Gottes Wille, daß sie Propheten gebären, und führte sie dem Zidkija zu; das gleiche tat Zidkija für A. So trieben sie es mehrere Jahre und setzten es auch im Exil fort. Sie mißbrauchten vielfach die Leichtgläubigkeit ihrer Zeitgenossen. Wollte eine schwangere Frau wissen, ob sie einen Knaben oder ein Mädchen gebären würde, so sagte ihr A., es werde ein Sohn, und ihren Nachbarinnen sagte er, es werde eine Tochter sein; gebar sie dann eine Tochter, so sagten die Nachbarinnen, A. habe es ihnen bereits vorhergesagt, ihr selbst es aber verschwiegen, um ihr keinen Schmerz zu bereiten. A.s betrügerisches Treiben fand ein Ende, als er einst Semiramis, die Frau Nebukadnezars (Tanch., ed. Buber, Wajikra 3; nach Sanh. 93a war sie dessen Tochter), überredete, dem Zidkija anzuhören; Zidkija hatte ihr dasselbe in bezug auf A. vorgeschlagen; sie erzählte nun Nebukadnezar davon, der die beiden kommen ließ und ihnen sagte: Chananja, Mischael und Asarja hätten verboten, solches zu tun; als sie darauf erwiderten, sie seien auch Propheten, ließ er sie, ebenso wie jene, in einen brennenden Ofen werfen, wo sie beide verbrannten.

Guttmann, Mafteach, s. v. M. G.

ACHAD HAAM (1856–1927), hebr. Schriftsteller, geboren am 18. August 1856 in Skwira (Ukraine). A. ist der Schriftstellername für Ascher (Uscher) Ginsberg. Er entstammte einer reichen chassidischen Familie, genoß eine streng orthodoxe Erziehung und erwarb sich als Jüngling ausgedehntes rabbinisches Wissen. Später wandte er sich dem Studium der jüdischen mittelalterlichen Philosophie und der Haskalaliteratur zu. Unter dem Einfluß der letzteren erwachte in ihm das Verlangen nach profaner Bildung.

Lebenslauf

1878 kam er nach Odessa, wo er die damals modernen realistischen Strömungen in der russischen Literatur kennenlernte. Er faßte den Plan, sich für die Reifeprüfung vorzubereiten. Für das Schulstudium war er jedoch bereits zu reif, weshalb er den Plan bald aufgab. 1882–84 bemühte er sich in Wien, Berlin und Breslau zum Studium an einer deutschen Universität zugelassen zu werden, was ihm jedoch nicht gelang. Daraufhin wandte er sich biologischen, soziologischen, psychologischen und historischen Studien zu. Seit 1884 besuchte er öfters Odessa. Hier wurde er ins Zentralkomitee der Chowewe Zion gewählt, wo er sich bald hervortat. 1887 wählte er Odessa zu seinem ständigen Wohnsitz. 1889 erschien im „ha-Meliz" sein erster Aufsatz „Lo se ha-Derech" (Nicht dies ist der Weg). A. gab in diesem Aufsatz der Auffassung Ausdruck, daß die jüdischnationale Bewegung nur durch das Wiedererwachen des nationalen Gefühls, das im Galut verkümmert sei, Erfolg haben könne. Er gründete zu gleicher Zeit die ordensartige Verbindung „Bene Mosche", die nach dem Muster der Freimaurervereine organisiert wurde und Träger seiner Ideale sein sollte. Bis 1891 stand er an der Spitze dieses Bundes und wurde auch später als dessen geistiges Haupt betrachtet. 1890 gab A. das Sammelbuch „Kawweret" (Bienenstock) heraus. Hier und in den von Rawnizki herausgegebenen Sammelbüchern „Pardes" veröffentlichte A. die Aufsätze Cheschbon ha-Nefesch, Perurim, ha-Adam ba-Ohel, Tora schebba-Leb, die ihm einen Namen machten. Er galt bald als der bedeutendste Ideologe der nationalen Bewegung. Gleichzeitig widmete er sich auch der praktischen jüdisch-nationalen Arbeit. Von 1890 bis 1902 war er ein sehr tätiges Mitglied des Palästina-Komitees in Odessa. 1891 und 1893 bereiste er Palästina, und veröffentlichte die Aufsätze „Emet me-Erez Jisrael", worin er die Kolonisationsmethoden der Chowewe Zion scharf kritisierte. Die Aufsätze erregten großes Aufsehen und riefen heftigen Widerspruch hervor. 1895 gab A. seine gesammelten Aufsätze unter dem Titel „Al Paraschat Derachim" (Am Scheidewege, im Weiteren abgekürzt APD) in einem Bande heraus, dem er später drei weitere Bände folgen ließ (Bd. II 1903; Bd. III 1904; Bd. IV 1913). 1897 gründete A. die Monatsschrift „ha-Schiloach" (s. d.), die zur führenden hebräischen Zeitschrift der letzten drei Jahrzehnte wurde (A. redigierte sie bis 1903). Nach dem ersten zionistischen Kongreß in Basel, dem A. als Gast beiwohnte, veröffentlichte er im „ha-Schiloach" eine scharfe Kritik der neuen Bewegung (ha-Kongreß ha-Zijoni ha-Rischon, APD III). Das war der Anfang

seiner Opposition zum Herzlschen politischen Zionismus, dem er den sog. geistigen Zionismus gegenüberstellte (diesen Ausdruck gebraucht A. selbst jedoch nicht). A. stand außerhalb der zionistischen Organisation, fühlte sich aber eins mit der Bewegung, die die Chibbat Zion abgelöst hatte. Aufmerksam verfolgte er ihre Entwicklung, übte aber an ihr vielfach scharfe Kritik, wodurch er sich die Gegnerschaft der politischen Zionisten zuzog. Einen Sturm von Entrüstung löste seine Kritik der Herzlschen Utopie „Altneuland" (APD III) aus. Besonders heftig und persönlich griff ihn damals Max Nordau an. Das Uganda-Projekt betrachtete A. als das Ende des „Baseler Zionismus" und als schlagenden Beweis dafür, daß die nationale Bewegung auf Irrwege geraten war (ha-Bochim, APD III). 1908 übersiedelte A. nach London, und war seitdem nur noch gelegentlich literarisch tätig. 1912 besuchte er zum dritten Mal Palästina und berichtete über seine Beobachtungen in einem Aufsatz „Sach ha-Kol" (APD IV). Im nächsten Jahre schloß er den letzten Band des APD ab. Dies war zugleich das Ende seiner literarischen Tätigkeit. Zwei Jahrzehnte trug er sich mit der Idee, ein umfassendes Werk über das nationale Moment in der Geschichte des jüdischen Volkes zu schreiben, konnte aber diese Idee nicht verwirklichen. Der Weltkrieg wirkte auf ihn niederdrückend, und die seelischen Erschütterungen haben auch seine Gesundheit untergraben. Seinen Lebensabend verbrachte A. in Palästina und widmete sich vornehmlich der Herausgabe einer Sammlung seiner zeitgeschichtlich sehr wertvollen Briefe. Er starb am 2. Januar 1927 in Tel-Awiw. Nach dem Tode A.s wurden Memoiren von ihm in „Reschumot" V (86 bis 144) veröffentlicht.

A.s Lehre. Allgemeines

A.s Weltanschauung ist als theoretischer Positivismus und praktischer Idealismus kennzeichnen. Spekulativ-philosophische Probleme lagen ihm eigentlich fern. Allgemeine Probleme behandelt er nur gelegentlich und fast nur in Verbindung mit den Problemen der jüdischen Geschichte und Gegenwart. Seine Stellung zu diesen Problemen kennzeichnet ihn als ausgesprochenen Empiristen und Psychologisten. Die Ideenwelt behandelt A. genetisch, er prüft sie auf ihre geschichtliche, psychologische, soziale Ursprünge. Selbsterhaltungstrieb, Kampf ums Dasein, Entwicklung sind die Hauptbegriffe, mit denen er operiert. Das Leben, der Lebenstrieb sei den Ideen übergeordnet, und manche Idee, die Anspruch auf ewige Gültigkeit erhebt, sei in Wirklichkeit nur aus einem biologischen Bedürfnis entstanden. Die Religion z. B. möchte A. mit Hume aus der Furcht des primitiven Menschen vor gewissen Naturerscheinungen ableiten. Der Selbsterhaltungstrieb veranlaßte den Menschen, Hilfe bei imaginären „Göttern" zu suchen (Mukdam u-Meuchar ba-Chajim, APD I). Biologisch versuchte A. auch den Sieg des Monotheismus in Israel zu erklären (vgl. seine Ausführungen über die Entwicklung der jüdischen Religion: „Cheschbon ha-Nefesch", APD I; über Bejahung und Verneinung: „le-Toledot ha-Chjuub weha-Schelila", ibid.; über Humanismus und Antisemitismus: „Schete Reschujot", ibid., u. a.). In seiner Theorie der Moral folgt A. hauptsächlich den Engländern Hume, Smith, die die Moral aus dem Gefühl der Sympathie, der Hingebung an den Nächsten bzw. an die Gesellschaft, ableiten. Wie seine englischen Vorbilder hält auch A. die Gerechtigkeit für den wesentlichsten moralischen Begriff (Middat ha-Din u-Middat ha-Rachamim, APD I). A.s praktischer Idealismus ist hauptsächlich an seiner soziologischen Ethik orientiert. Der Mensch betätigt sich als ethisches Wesen, indem er dem sozialen Trieb weiten Spielraum läßt und indem er selbst in der Gesellschaft aufgeht. A. fühlt sich besonders zu der biblischen Moral hingezogen, die einen starken sozialen Trieb zur Voraussetzung hat, da sie nach seiner Meinung nur eine kollektive und keine individuelle Vergeltung kennt (Lo se ha-Derech, APD I; Bassar we-Ruach, ibid. III, S. 226f.; Al Schete ha-Seipim, ibid. IV, S. 44f., u. a.). Das ethische Ideal des englischen Positivismus glaubte er bei den Propheten wiederzufinden. A.s Morallehre ist weder utilitaristisch noch eudämonistisch. Ihr ist vielmehr, namentlich in praktischer Hinsicht, ein Zug eigen, der sie den Theorien der apriorischen normativen Gesetzesethik nahebringt. Wahrheit und Gerechtigkeit hält A. für absolute Ideale, die Selbstzwecke sind und unter allen Umständen angestrebt werden sollen, (Schinnui ha-Arachin, APD II, S. 71f., 77f.). Die „absolute Gerechtigkeit" sei das Ideal der israelitischen Propheten und die Grundidee der jüdischen Ethik. Die Verwirklichung dieses Ideals sei auch die historische Aufgabe des jüdischen Volkes (Kohen we-Nabi, APD I; Schinnui ha-Arachin, ibid. II; Mosche, ibid. III; Al Schete ha-Seipim, ibid. IV).

Theorie des Nationalismus

A.s Ansichten über das Judentum und die jüdisch-nationale Bewegung sind ebenfalls von theoretischem Positivismus und praktischem Idealismus durchdrungen. A. hat den Versuch gemacht, die Geschichte des jüdischen Volkes und insbesondere die jüdisch-nationale Bewegung auf Grund der positivistischen

Weltauffassung und besonders des Darwinismus zu erklären, der in den neunziger Jahren des neunzehnten Jhts. seinen Höhepunkt erreicht hatte. A. ging dabei von einer eigenartigen Theorie der nationalen Gemeinschaft aus.

Das nationale Ich

Im Anschluß an Mill und Renan faßt A. das Volk als überindividuelles (geschichtliches) Ich auf, dessen Bewußtsein aus Erinnerungen an gemeinsame Erlebnisse in der Vergangenheit und aus gemeinsamen Bestrebungen und Hoffnungen für die Zukunft zusammengesetzt sei. Besonders wichtig sei für das Volksleben die Orientierung auf die Zukunft. Das Alter eines Volkes wird durch das Übergewicht der Vergangenheit und das Aufhören der Wünsche und Bestrebungen für die Zukunft gekennzeichnet. In solchem Zustande verkümmert das Volkstum, und sein Untergang ist unvermeidlich. Ebensowenig wie in früheren Zeiten könne und dürfe das Judentum unserer Zeit die Vergangenheit oder die Zukunft aufgeben. Der Verzicht der Westjudenheit auf die nationale Zukunft sei darum verhängnisvoll. Aber auch der Versuch mit der Vergangenheit zu brechen und etwa ein neues nationales Land für das jüdische Volk zu erwerben (gemeint ist das Argentinienprojekt), sei gefährlich und aussichtslos (Abar we-Atid, APD I). Das Volk ist aber nicht nur ein historisch-psychologisches Individuum; es ist auch Träger eines gemeinsamen schöpferischen Geistes — eines Volksgeistes (רוח לאומי).

Der Volksgeist

A. ist in diesem Punkte in einem gewissen Grade von den Lehren der sog. „historischen Schule" (Savigny u. a.) abhängig, faßt aber wohl den „Volksgeist" im Sinne der modernen Völkerpsychologie auf. Der Volksgeist, im historisch gewordenen Charakter des Volkes verankert, ist der Urquell des nationalen Schaffens und verleiht der Kultur und Geschichte des Volkes die einheitliche Prägung. Der Volksgeist ist Wandlungen unterworfen, ein einheitlicher Grundzug bleibt ihm aber immer eigen; dem jüdischen Volksgeist ist die Einstellung auf das Moralische und Geistige eigentümlich. Die Propheten haben der jüdischen Volksseele die Idee eingeprägt, daß die moralische und geistige Macht allein von Bestand und daß rohe Gewalt vergänglich sei. Dieser moralisch-geistige Charakter des Volkes war in seiner Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung: das jüdische Volk beugte sich nicht vor der materiellen Gewalt seiner Überwinder und gab sein Sondersein nicht auf (Chikkuj we-Hitbolelut, APD I; Medinat ha-Jehudim we-Zarat ha-Jehudim, ibid. II, 29f. u. a.). Vgl. auch die Ausführungen A.s über den Hang zum Absoluten, der dem jüdischen Volksgeist eigentümlich sei (Techijat ha-Ruach, ibid. II, S. 117f.). Mit diesen Lehren steht der Evolutionismus A.s in innerem Zusammenhang.

Evolutionismus

A. lehnt jedes Anstreben radikaler Umwälzungen im nationalen Leben ab. Die Wandlungen im Leben des Volkes müssen seinem Geiste und seiner Geschichte adäquat sein und können nur auf natürlichem Weg erfolgen. Der Radikalismus der Haskala war dem Volksleben nicht heilsam, weil er keine historisch-nationale Basis hatte. Das historisch fundierte Ideal der nationalen Bewegung wird der Erstarrung des Judentums ein natürliches Ende machen; es wird das Volk wieder mit dem Leben verbinden, ohne die nationalen Formen zu schädigen, wie es die Haskala tat (ha-Adam ba-Ohel, Tora schebba-Leb, Dibre Schalom, APD I; Einleitung zur 1. Ausg. des APD. I, u. a.). A. lehnt auch den nationalen Radikalismus Berdyczewskys, Brenners u. a. ab. Ein Volk könne nicht auf einmal alle seine Werte umwerten, wie es Berdyczewsky forderte. Die Forderung der „Umwertung der Werte" sei zugleich anational und ahistorisch (Schinnui ha-Arachin, APD II). Ebenso anational und ahistorisch sei die Gleichgültigkeit oder gar die schroffe Ablehnung jeder innerlichen Beziehung zum alten Judentum (Jalkut Katan, 30, 32, 33, APD III; ha-Mussar ha-Leumi, ibid. II; Jalkut Katan 7, ibid. IV, u. a.). Ahistorisch sei auch die Verachtung der Schöpfungen des jüdischen Geistes in der Diaspora. Denn auch diese Schöpfungen seien Produkte des jüd. Volksgeistes. Außerdem könne man eine zweitausendjährige Geschichte nicht überspringen und sie als ungeschehen betrachten (Techijat ha-Ruach, APD II, S. 116f.; ha-Gimnasija ha-Ibrit be-Jafo, ibid. IV, S. 151f.).

Eigentümlich ist der A.schen Theorie des Nationalismus die sozial-biologische Auffassung vom Wesen des Volkstums, zu der er durch die Anwendung der Grundgedanken der biologisch-darwinistischen Soziologie auf die Volksgemeinschaft gelangte.

A.s national-biologische Theorie

Die Nation faßt A. als lebenden Organismus auf. Der Urtrieb, der in allem Lebendigen wirkt, der Daseinstrieb, waltet auch im Volke. Diesen nationalen Daseinswillen denkt sich A. als unabhängig von der nationalen Kultur und den sonstigen geschichtlichen Lebensäußerungen des Volkes; vielmehr sind alle Lebensäußerungen des Volkes von diesem Urtrieb beherrscht und dienen ihm oft als Mittel im Kampf ums Dasein. Dieser biologische, instinktive Wille zum Sein zwang das jüdische Volk, sich in der Zerstreuung zu be-

haupten. Aus dem Wirken des „nationalen Lebensinstinkts" will A. die Wandlungen der jüdischen Kultur und Geschichte erklären. Dieser Instinkt habe nach A. dem Monotheismus in Israel zum Siege verholfen. Erst nach dem Zusammenbruch des Staates habe das Volk den angestammten Polytheismus aufgegeben. Denn im Exil hatte die Nation keinen natürlichen Bestand mehr und nur der Glaube an die Einzigkeit und Allmacht ihres Gottes konnte sie vom Verfall retten. Der nationale Instinkt zwang das Volk, sich dem Monotheismus der Propheten zuzuwenden (Mukdam u-Meuchar ba-Chajim, APD I). Der nationale Instinkt war es auch, der der jüdischen Religion nach dem politischen Untergang einen Zug ins Übernatürliche gab. Nachdem der politische Kampf um Freiheit und Selbständigkeit aussichtslos geworden, schuf der nationale Lebenstrieb eine Welt von übernatürlichen Vorstellungen, um dem Volke Mut und Hoffnung einzuflößen. Der Geist des Volkes wurde dem Irdischen entrückt, sein Blick auf das Himmlische gelenkt, da der Anblick des Irdischen es zur Verzweiflung treiben mußte (Cheschbon ha-Nefesch, ibid.). Dieser Instinkt hat ein ganzes System von religiösen Riten und Einrichtungen geschaffen, die dem Volke als Wanderrüstung dienten und ihm eine nationale Existenz unter den Völkern ermöglichten (Abdut betoch Cherut, ibid.; Medinat ha-Jehudim we-Zarat ha-Jehudim, APD II; Einl. zur 2. Ausg. des APD I u. a.). Er nötigte die Westjudenheit, sein nationales Wesen unter dem Deckmantel einer konfessionellen Gemeinschaft zu wahren (Abdut betoch Cherut; Rib Leschonot, APD IV) und hat in der Neuzeit die nationale Bewegung ins Leben gerufen, die er unentwegt und behutsam lenkt (Sach ha-Kol, APD IV; s. besonders die Zusammenfassung in „Rib Leschonot", ibid.).

Judentum als Glaubenslehre

Aus dieser Anschauung ergab sich eine ganz neue Beurteilung des Judentums als Glaubenslehre. Das große Problem des Judentums in früheren Zeiten war das Problem der Wahrheit und Richtigkeit der jüdischen Glaubenslehre. Nach der national-biologischen Theorie aber kommt es nicht auf Wahrheit an, sondern auf national-biologischen Wert. Dadurch entzog A. das Judentum der rationalistischen Kritik der Haskala. Alle Formen des Judentums, auch die veralteten, konnten sich als geschichtlich notwendige Mittel im nationalen Kampf ums Dasein legitimieren (ha-Adam ba-Ohel, Tora schebba-Leb, Dibre Schalom, APD I; Einl. zur 1. Ausg. des APD I u. a.). Andererseits ergab sich aus der biologischen Beurteilung des Judentums die Anerkennung der Freiheit und Unabhängigkeit des nationalen Juden den überlieferten Glaubensanschauungen gegenüber. Dem nationalen Juden sind die jüdischen Glaubenslehren ihrer national-biologischen Funktion wegen wertvoll, als Wahrheiten muß er sie deshalb nicht unbedingt hinnehmen. A. schien zunächst aus seiner Lehre uneingeschränkt diese Konsequenz zu ziehen (Abdut betoch Cherut, a. E.). Das Problem der Beziehung des nationalen Juden zum Lehrinhalt des Judentums erwies sich jedoch bald auch vom national-biologischen Standpunkt aus als sehr schwierig. Hatte auch der nationale Lebensinstinkt das Volk in der Diaspora erhalten, das Judentum diesem Zweck entsprechend teilweise umgestaltet, so war es doch die Wesensart der jüdischen Sittenlehre an sich, die es dem Volke möglich machte, seinen schweren Daseinskampf auszufechten. Andere Völker, ebenfalls mit nationalen Lebenswillen ausgestattet, hatten sich in ähnlichen Umständen nicht zu behaupten vermocht. Der Monotheismus, der messianische Zukunftsglaube, der intellektuell-moralische Charakter der jüdischen Nation, die Geringschätzung der Gewalt, all das fiel auch nach der Theorie A.s entscheidend ins Gewicht. Der Lebensinstinkt war somit auf die innere Macht der Glaubenslehre angewiesen. So entstand das Problem, ob die Nation in Zukunft das Judentum als Glaubenslehre entbehren könne. Trotz seiner biologischen Grundeinstellung hat A. später die Theorie ausgebildet, wonach zwischen der jüdisch-nationalen Bewegung und dem Judentum als Weltanschauung ein inneres Verhältnis bestehe.

Die national-jüdische Bewegung

Vom Standpunkt der national-biologischen Theorie aus faßte A. die nationale Bewegung, anders als die landläufige Chibbat Zion, als neueste Form des Kampfes des jüdischen Volkes um sein nationales Dasein auf. Er übernahm manche Ideen von Smolenski und Ben-Jehuda, prägte sie aber neu um, indem er sie seinem biologischen Standpunkt anpaßte. Die Aufgabe der nationalen Bewegung bestehe darin, eine Basis für die normale Existenz der Nation zu schaffen. Dem jüdischen Volke drohe unter dem Einfluß der modernen Kultur die Gefahr auseinanderzufallen; es brauche daher ein einigendes Zentrum, das durch den Wiederaufbau des historischen Heimatlandes geschaffen werden könne (Chikkui we-Hitbolelut, APD I). Die Konzentrierung des Volkes in Palästina werde es nicht nur vor Verfall und Assimilierung bewahren, sondern auch sein Herz von der Ver-

steinerung heilen und mit der modernen Kultur in Verbindung bringen (Tora schebba-Leb u. a.). In der ersten Periode seiner literarischen Tätigkeit hat A. die Möglichkeit einer endgültigen Lösung der Judenfrage nicht ausdrücklich verneint. Jedoch die eigentliche Aufgabe der nationalen Bewegung war für ihn nicht die Lösung der Judenfrage, sondern die Erhaltung und Wiedergeburt der Nation. Den Gegensatz zur Chibbat Zion (Lilienblum u. a.) formulierte er folgendermaßen: die nationale Bewegung habe es nicht mit der Not des einzelnen zu tun, sondern habe zur Aufgabe die Rettung und Erhaltung der Gemeinschaft als solcher. Der spätere geistige Zionismus war aber hier in nuce schon vorhanden. Die zweite Periode der Tätigkeit A.s, die mit der Gründung der Monatsschrift „ha-Schiloach" beginnt, ist durch die steigende Betonung des Kultur-Moments in der nationalen Bewegung gekennzeichnet. Durch die Polemik mit Berdyczewsky, der gegen das traditionelle Judentum und dessen historische Werte anstürmte, wurde A. veranlaßt, seine Ansicht über das Judentum zu präzisieren und die Beziehung zwischen der nationalen Bewegung und dem Judentum als Weltanschauung zu klären. Diese Streitfrage gewann bald allgemeine Bedeutung, da der damals aufgekommene Herzlsche Zionismus anscheinend die nationale Bewegung in eine rein sozialpolitische Bewegung verwandeln wollte; die Kulturfrage war ihm im besten Falle eine Nebenfrage. A. trat dieser Richtung entgegen und betonte der politischen Auffassung gegenüber immer nachdrücklicher den geistig-kulturellen Charakter der nationalen Bewegung. Die nationale Lösung der Judenfrage, die der politische Zionismus anstrebte, bezeichnete er als Utopie. Der Judennot könne der Zionismus nicht abhelfen; nur die Not des Judentums könne durch Schaffung eines nationalen Zentrums in Palästina aufgehoben werden. Die Renaissance der Kultur, des „Judentums", ist also nicht Nebenzweck, sondern sie ist der eigentliche Zweck der nationalen Bewegung. Nicht „Heimstätte", sondern „Kulturzentrum" soll und kann Palästina werden (Artikelserie „ha-Zijonut ha-Medinit" APD II; vgl. „Zorech wi-Jecholet", „Eza Toba", ibid.).

A.s Stellung zur Chibbat Zion

Judentum und jüdisches Volk

Der politische Zionismus

Kulturzentrum

Dieses „Judentum" aber, dessen Renaissance die nationale Bewegung anzustreben hat, ist nach A. nicht die jüdische Religion. Die Religion ist ihm eine geschichtliche Äußerung des Volksgeistes, die Liebe und Ehrfurcht erweckt, die aber als Bekenntnis für den Nationaljuden als solchen nicht bindend sein kann (ha-Mussar ha-Leumi, Anfang, ibid.; vgl. bes. Jalkut Katan, ibid. III, 33 und IV, 7). A. glaubt vielmehr, daß die Ethik und nicht die Religion den Kern des Judentums ausmache; die Religion diente bis jetzt dem ethischen Ideal bloß als Symbol und äußerliche Einkleidung (vgl. z. B. Schinnui ha-Arachin, ibid. II, S. 71f.; Jalkut Katan, ibid. III, 33, S. 93; Mosche, ibid. u. a.). Dies ist nicht etwa theoretisch-dogmatisch gemeint, sondern hat bei A. einen historisch-dynamischen Sinn. Es ist eine A. eigentümliche Idee, daß nicht die Religion als solche, sondern die Ethik, das ethische Bewußtsein des jüdischen Volkes dessen Geschichte so merkwürdig gestaltete: des ethischen Ideals wegen habe das Volk die Galutleiden hingenommen. Das ethische Ideal des Judentums besteht nach A. in der Verwirklichung der Herrschaft der absoluten Gerechtigkeit in der Welt. Dieses Ideal, obwohl an sich universal, ist aber zugleich auch national, da das jüdische Volk sich selbst diese historische Mission zugewiesen habe, sich der Verwirklichung dieses Ideals auf Erden zu widmen. Die ganze Geschichte Israels war ein Protest gegen die Herrschaft der Gewalt und eine Verkündigung der Heiligkeit des Rechts und der Gerechtigkeit. Aus dem Bewußtsein dieser Berufung habe das Volk den Märtyrermut geschöpft. Auf dieses ethische Ideal müsse sich auch die nationale Bewegung stützen. Daher müsse auf dem nationalen Boden eine neue jüdische Gesellschaft geschaffen werden, deren Formen dem jüdischen Volksgeist entstammen und in der das Volk sein historisches Ideal werde verwirklichen können. Diese Gesellschaft werde das geistige Zentrum des zerstreuten Volkes werden (Schinnui ha-Arachin, APD II; ha-Mussar ha-Leumi, ibid.; Vorrede zur 2. Ausg. des APD I; vgl. Kohen we-Nabi, APD I). Zwischen der nationalen Bewegung und dem Judentum als ethischer Weltanschauung besteht also nach A. eine organische Beziehung, daher sei der nationale Jude auf die nationale Moral verpflichtet. Die nationale Moral müsse im Leben des freisinnigen nationalen Juden die Stelle der Religion einnehmen (ha-Mussar ha-Leumi). Nach der späteren Fassung der A.schen Lehre ist es somit der letzte Zweck der nationalen Bewegung, die Krise im religiösen Judentum zu überwinden und aus dem ethischen Judentum ein neues Ideal zu erzeugen. Zionistisch ist diese Theorie in dem Sinne, daß nach A. die zukünftige Entfaltung des Judentums,

Jüdischer Nationalismus und jüdische Sittenlehre

anders als bisher, nur im Zusammenhang mit dem geistigen Zentrum in Palästina denkbar sei. Damit ist das Verhältnis des Achad-Haamismus einerseits zum Herzlschen Zionismus, andererseits aber auch zum Autonomismus Dubnows gegeben. Auch der Autonomismus sei, wie der Herzlsche Zionismus, eine Utopie. A. will den Wert der nationalen Arbeit in der Diaspora nicht bestreiten (Schalosch Madregot, APD II, S. 63). Aber er glaubt nicht an die Erreichung realer nationaler Rechte in der Diaspora. Außerdem sei ein normales nationales Leben für die Juden in der Diaspora auch objektiv unmöglich. Den Autonomismus hält A. für eine Vorstufe des Kulturzionismus (ibid.; Jalkut Katan, APD III, 5).

Autonomismus

A.s Wirkung auf seine Zeitgenossen war von entscheidender Bedeutung. Viele hebräische Schriftsteller unserer Zeit sind von ihm beeinflußt. Ungleich war der Einfluß der verschiedenen Lehren A.s auf seine Zeit. Die national-biologische Theorie, A.s grundlegende Lehre, fand viele Anhänger; auch seine Gegner (Lilienblum, Dubnow, Berdyczewsky u. a.) haben sie übernommen. Die Lehre von der „nationalen Moral" dagegen wurde von den Jüngeren meist verworfen. Am meisten und am schärfsten wurde sie von Berdyczewsky, Brenner, Hurwicz, Klatzkin u. a. bekämpft. Seine eigene national-biologische Theorie wurde gegen ihn ins Feld geführt.

Wirkung A.s

Bedeutend war sein Einfluß auf die neuhebräische Sprache. A. schuf einen präzisen und klaren Stil, vorbildlich für Publizistik und Wissenschaft. A. hält sich an keine bestimmte Stilart der Vergangenheit. Er drückt seine modernen Gedanken frei aus, ohne ihnen Zwang anzutun, wahrt aber dabei behutsam den Geist der Sprache. A.s Sprache, obwohl knapp und sachlich, ist durchaus nicht trocken. Er liebt Pointen, aphoristische Zusammenfassungen. In der Polemik ist sein Stil oft sarkastisch. A.s Aufsätze wurden in verschiedene Sprachen übertragen. In deutscher Sprache erschien 1913 eine Auswahl seiner Schriften in der Übersetzung von Israel Friedländer, 1916 ein zweiter Auswahlband in der Übersetzung von Harry Torczyner. Seit 1923 erscheint eine Gesamtausgabe in der Übersetzung von Torczyner u. a. In englischer Sprache erschien eine Auswahl in der Übersetzung von Leon Simon. Schwedisch erschienen einige seiner Aufsätze, übersetzt von M. Ehrenpreis. Auch in russischer Sprache erschien eine Auswahl seiner Schriften (Moskau 1919).

A.s Stil

Klausner, Ascher ben Jeschajahu Ginzberg, Luach Achiassaf 1904; *Mathias Acher*, Achad Haam, Ein Denker und Kämpfer der jüdischen Renaissance, Berlin 1903; *S. Bernfeld*, Daat Elohim; *Jubiläumsbeilage* des ha-Jom, Warschau 1906; *Jubiläumsheft* des ha-Schiloach 1914; *M. Berdyczewsky*, Achad Haam we-Deotaw, he-Atid, Band I; *idem* (*M. J. Bin-Gorion*, Ketabim 1922, B. I, 513 ff.; *Zitron*, Lexikon, s. v.; *Klatzkin*, Krisis und Entscheidung 1921; *idem*, Techumim 1925; *F. Lachower*, Achad Haam 1911; *Ben-Avigdor*, Achad Haam u-Bene Mosche 1914; *M. Ehrenpreis*, Achad Haam als Erzieher, Der Jude 1916; *A. Schlesinger*, Einführung in den Zionismus 1921; *J. Kaufmann*, Chefez ha-Kijjum ha-Leumi, Miklat IV, 175; *M. Glückson*, Achad-Haam, Chajaw u-Foolo 1927.

M. E.

ACHAD HA-RABBANIM HA-MARGISCHIM s. Tamaret, Aaron Samuel.

ACHADBOI s. Achdeboi.

ACHAI s. a. u. Acha.

ACHAI (רבי אחאי, אחי), Tannaite der Baraita, lebte in der letzten Generation der Tannaiten gegen Ende des 2. Jhts. A. wird in zwei Baraitot erwähnt (Ber. 2b; B. Bat. 75b), wo es heißt: „R. Acha, andere wiedergeben: R. Achai, sagt" (s. Acha, Tannaite). Der Name R. Achai findet sich auch in der Baraita in Git. 30a, jedoch hat dort die Tossef. (Git. III): R. Acha. Umgekehrt heißt es Ber. 13b: R. Acha, in der Tossef. (Ber. II): aber R. Achai.

M. G. D. J. B.

ACHAI (Acha; רב אחאי, אחא), Gelehrter, lebte in Babylonien in der Abschlußperiode des babylonischen Talmuds, Ende des 5. und Anfang des 6. Jhts. A. wird häufig im Talmud erwähnt, wo seine Ausführungen oft eine stilistisch eigenartige Einleitung aufweisen (Ber. 5a; Ket. 2b, 10a u. ö.). Deshalb zählt ihn R. Samuel b. Meir (Tossaf. Ket. 2b u. Seb. 102b) zu den Saboräern (die Bezeichnung des A. als Gaon und Verfasser der Scheeltot ist ein irrtümlicher Zusatz), während R. Jakob Tam ihn für einen Amoräer hält. Für die Ansicht R. Samuels spricht, daß die Aussprüche A.s meist nur Erklärungen und Ergänzungen zu den früheren Halachot sind. A. opponiert dem Saboräer R. Samuel, Sohn des R. Abahu (Chul. 59b, ebenso Ab. Sar. 49a nach Rabbinovicz, Dikduke und anderen älteren LA). Über A. findet sich die Wertschätzung: er erleuchtet die Augen der Exilgemeinden (Chul. 59b). Der in Taan. 18b erwähnte R. Acha scheint ebenfalls ein Saboräer zu sein (da er — nach LA von Raschi, Alfassi, R. Ascher u. a. — R. Josse, der als Saboräer bekannt ist, opponiert, während

ein babylonischer Amoräer dieses Namens unbekannt ist; Raschi hält jedoch beide fürAmoräer), wahrscheinlich identisch mit R. Achai. Einen agadischen Ausspruch des R. Acha aus Be-Chosaa (רב אחא מבי חוזאה; Git. 7a) zitiert der Scherirabrief (II, 4) im Namen des R. Acha aus Be-Chatim (רב אחא מבי חתים), der vielleicht mit dem genannten identisch ist, und zählt ihn zu den Saboräern. An anderer Stelle des Scherirabriefes (III, 4) werden noch zwei Saboräer dieses Namens erwähnt: R. Achai b. R. Huna, der am 4. Addar des J. 817 (and. LA 816) der seleuzidischen Ära (24. Februar 505 bzw. 13. Februar 506) starb, und R. Achai, Sohn des Rabba b. Abahu, gestorben am Versöhnungstag 822 der genannten Ära (29. September 510). Ob sich der früher angeführte mit einem dieser beiden identifizieren läßt, ist nicht ermittelt.

Halevy, Dorot III, 56–60; *Hyman*, Toledot 134–136.

M. G. D. J. B.

ACHAI (רבי אחי), pal. Amoräer der dritten Generation in der zweiten Hälfte des dritten Jhts.; er versah das Amt der Beaufsichtigung von Scheidungsbriefen zur Zeit von R. Ami und R. Assi (Git. 5b). — Mit ihm identisch ist vielleicht der im jerus. Talmud mehrmals genannte R. Achai (רבי אחאי, אחיא), was vielleicht wiederum nur eine andere Schreibweise für R. Acha (s. Acha, pal. Amoräer) ist. Als Tradent eines agadischen Ausspruches des R. Samuel bar Nachmani (Nachman) wird in einer Quelle (Gen. r. 44, 9, ebenso Jalk. Gen. 16) R. Acha und in einer anderen (Jalk. Kön. 173) R. Achai genannt; im Namen R. Abahus tradiert R. Achai (j. Sanh. IV, 22b), ebenso R. Acha (j. Sab. III, 5b); R. Chiskija ist als Tradent des R. Achai (j. Sanh. IV, 22b) und desR. Acha (j. Sab. I, 2b) erwähnt. R. Abba tradiert im Namen R. Achais (j. Ab. Sar. II, 42a), während R. Acha als Tradent des R. Abba erwähnt wird (j. Sab. VI, 7b). Bekanntlich gab es aber einen R. Abba in der dritten und einen in der vierten Generation; es ist daher möglich, daß der eine Lehrer und der andere Schüler eines und desselben Gelehrten war. Auch sonst wechseln die Namen Achai und Acha in den verschiedenen Ausgaben mitunter an ein und derselben Textstelle, so daß die Existenz eines R. Achai neben R. Acha nicht mit Sicherheit feststeht.

Hyman, Toledot 134.

M. G. D. J. B.

ACHAI s. Amoräer.

ACHAI (ISSAI, ITAI) s. Assi

ACHAI (BAR ADDA) DE-MIN ACHA s. Amoräer.

ACHAI BERIBBI s. Amoräer.

ACHAI BE-RABBI CHANINA (רבי אחי, אחאי ברבי חנינא), Tannaite der Baraita; in seinem Namen tradiert R. Acha eine Halacha betreffs des Pergaments der Tefillin und Mesusot (Sab. 79b; Men. 32b). Vielleicht ist er identisch mit R. Achai (s. d.), der (Ber. 2b) R. Chanina opponiert.

Hyman, Toledot 136.

M. G. D. J. B.

ACHAI AUS BE-CHATIM (ACHAI AUS BE-CHOSAA) s. Achai (Acha).

ACHAI BAR R. HUNA s. Achai (Acha).

ACHAI, SOHN DES RABBA BAR ABAHU (Saboräer) s. Achai (Acha).

ACHAI (ACHA) AUS SCHABCHA, Gelehrter der gaonäischen Epoche, geb. im 7. Jht. in Babylonien, gest. um 762 in Palästina. A. studierte auf der Akademie von Pumbedita. Es wird angenommen, daß der Resch Kalla Mar Samuel sein Lehrer war (Sefer ha-Eschkol, Hilch. Berachot 69 und Salomo Ben Adret, Ber. 43); doch hat dies wenig Wahrscheinlichkeit, denn uns ist nur ein Mar Samuel, dessen Sohn 857 zum Gaon ernannt wurde, bekannt, so daß A. viel später gelebt haben müßte. Es ist gut möglich, daß diese Überlieferung nicht A., sondern den R. Acha betrifft, der um 809 Gaon war, und daß alle Stellen, an denen der Name Achai vorkommt, auf A., als den bekanntesten dieses Namens, bezogen wurden. Auch der in Tossaf. Seb. 102b und (mit unwesentlicher textlichen Abweichung) Ket. 2b erwähnte „Rab Achai", der Verfasser der „Scheeltot", der dort als Saboräer bezeichnet wird, ist nicht A., sondern R. Acha aus Be-Chatim (Jesaja Berlin, in der Einleitung zu „Scheilat Schalom"). — Als der bedeutendste Gelehrte seiner Zeit (vgl. Jakob Tam, Sefer ha-Jaschar, § 618) hätte A. eigentlich zum Gaon von Pumbedita ernannt werden sollen; doch war ihm der Exilarch Salomo b. Chisdai, der sich in die inneren Angelegenheiten der Akademie stark einmischte (sogar bezüglich der dort getroffenen halachischen Entscheidungen; vgl. die Responsen der Geonim, § 90, Abschn. 3 in „Sichron la-Rischonim" von Harkavy), nicht freundlich gesinnt und ernannte zum Gaon R. Natronai Kahana, den

Leben

Schüler und Famulus A.s. Da A. unmöglich unter Natronai stehen wollte, wanderte er nach Palästina aus.

A. war der erste, der ein vollständiges Werk über fast sämtliche die Praxis betreffenden talmudischen Gesetzesbestimmungen hinterließ. Dieses Werk, das nach der Reihenfolge der Pentateuchabschnitte angeordnet ist, wurde von den Späteren „Scheeltot de-Rab Achai" genannt (nach L. Ginzberg bedeutet „Scheelta" Untersuchung; die Verwendung des Wortes Scheeltot in diesem Sinne war für Palästina charakteristisch und spricht für die Abfassung daselbst). Maimonides erwähnt in der Einleitung zu seinem Mischnakommentar ein Werk „Hilchot Rab Acha mi-Schabcha", womit sicher die „Scheeltot" gemeint sind, da ein anderes Werk von A. nicht bekannt ist; R. Mose b. Jakob aus Coucy bezeichnet (in seinem „Sefer Mizwot Gadol", Abschn. „Meun") A.s Werk als „Halachot Pessukot". Der Name „Scheeltot" stammt daher, daß jeder Abschnitt in diesem Werke mit dem Worte „Scheelta" (= Frage, bzw. Untersuchung) beginnt; darauf folgt die Darstellung der Gesetzesmaterie und der sich auf sie beziehenden einfachen Entscheidungen; dann wird, durch die Worte „jedoch muß (oder jedoch muß gelernt, gesagt werden)" eingeleitet, die Frage formuliert, die sich an den betreffenden Stoff knüpft und die meistens im Talmud bereits entschieden ist, und darauf werden die halachischen und agadischen Prinzipien erörtert, die mit dem behandelten Problem im Zusammenhang stehen; zuletzt folgt die Erklärung zur aufgeworfenen Frage; zuweilen (so in Scheelta 1) wird sie noch einmal formuliert. (Die Wiederholung der Frage zum Schluß kommt auch im Talmud vor; vgl. Sab. 30a.). Diese Vortragsweise entspricht der Gepflogenheit der Geonim bei ihren Reden (vgl. Seder Olam Suta). — Die Anordnung der „Scheeltot" deutet darauf hin, daß das Werk eine Sammlung von Vorträgen ist, die jeweils am Sabbat gehalten wurden. Es ist nur nicht klar, vor welchem Hörerkreise sie stattfanden. A. war nicht Gaon der Akademie, und Privatakademien gab es in Babylonien kaum, um das Ansehen der beiden offiziellen Akademien nicht zu schmälern. R. Menachem ha-Meiri berichtet, A. habe, einer sicheren Überlieferung zufolge, die „Scheeltot" für den Gebrauch seines eigenen Sohnes verfaßt, der nicht die Ausdauer besaß, selber die Gesetzesquellen zu studieren (Bet ha-Bechira, Einleitung zu Abot 17a). Gegen diese Annahme spricht jedoch der ganze Charakter dieses überaus gründlichen Werkes, das zuweilen sogar neue Bestimmungen ableitet; auch der Stil (besonders die wiederholte Formulierung der gestellten Frage zum Schluß) weist darauf hin, daß hier eine Sammlung ursprünglich mündlicher Vorträge vorliegt. Richtiger ist wohl anzunehmen, daß A., als Samuel b. Rab Mari alt wurde, einen Hörerkreis aus den Reihen der Akademieschüler besaß, zu dem auch R. Natronai zählte, vor dem er auf den Wochenabschnitt bezügliche Gesetzesbestimmungen vortrug. Die Darstellung rechnet nicht nur mit gelehrten Lesern, sondern auch mit gebildeten Laien. Diese Entstehungsweise und die Bedeutung des Werkes haben A. vielfach den Namen „R. Achai Gaon" eingetragen. — Oft leitet A. die Beantwortung der Frage durch eine Lobpreisung Gottes ein (Scheelta 1 und 64); möglicherweise liegt hierbei ein Einfluß des islamischen Brauchs vor, wobei die islamische Formel „im Namen Gottes des Erbarmers, des Barmherzigen" in jüdischem Sinne zu „Gelobt sei Gott, der Israel die Tora verlieh" (Fassung in der Haggada Maimonides) abgeändert wurde. Das Werk A.s enthält keine neuen Verordnungen, wohl aber sonst unbekannte Varianten von Talmudstellen. So wird in Scheeltot, Abschn. תשא eine talmudische Halacha erwähnt, nach der testamentarisch nur über ein Drittel des Vermögens zu wohltätigen Zwecken verfügt werden darf, während die betreffende Talmudstelle (Ket. 67b) keine Einschränkung macht. Alfassi kannte die in den „Scheeltot" angeführte Variante nicht und entschied, wie alle Dezisoren nach ihm, im Sinne der uns vorliegenden Talmudstelle; nur R. Aaron ha-Kohen aus Lunel beschränkt das Verfügungsrecht über das Vermögen für die Zeit nach dem Tode zu wohltätigen Zwecken auf ein Drittel (Orchot Chajim II, 440f.), zweifellos auf Grund der „Scheeltot", die er auch sonst vielfach benutzt hat. Andererseits erwähnen die „Scheeltot" Talmudstellen, die in unseren Ausgaben gänzlich fehlen, so z. B. die Stelle in Scheelta 1: „Es sagt R. Simeon b. Pasi im Namen von R. Hosea b. Levi — Gott sprach zu Israel: hütet den Sabbat, denn er ist der ganzen Tora gleichwertig." Dasselbe trifft für die Agada zu; doch muß man damit rechnen, daß A. in seine Homilien eigene agadische Aussprüche eingeflochten hat. Oft wendet A. Aussprüche des jer. Talmuds an, so Scheelta 73 die bei der Wegräumung des Gesäuerten zu sprechende Formel (vgl. j. Pes. II, 28d) u. a. m. — Der Text der „Scheeltot" die beinahe dem Talmud gleichgeachtet waren (vgl. die Responsen von R. Isaak b. Scheschet 394), wurde sorgfältig gehütet und ist infolgedessen fast in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben. Doch ist auch hier mit der Zeit manches geändert worden sowie Lücken ent-

Scheeltot

standen. So zitiert R. Serachja ha-Levi eine Stelle aus den „Scheeltot" über Terefot (ha-Maor, Chul., Kap. 3), die in der uns vorliegenden Ausgabe dieses Werkes fehlt; dasselbe gilt vom Zitat des Meiri (zu Megilla) über den Begriff der zehn Batlanim; desgleichen sind sicher die Stellen über den Auszug aus Ägypten und über den Lulab aus den „Scheeltot" später weggefallen, denn es ist kaum anzunehmen, daß A., der rabbinische Vorschriften sorgfältig behandelt, derartig wichtige Materien, die Toragebote darstellen, nicht behandelt hätte. Ferner nehmen wir Änderungen wahr, die sich auf von A. getroffene halachische Entscheidungen beziehen; so wird eine in den „Scheeltot" enthaltene Entscheidung über Gesäuertes in Tossaf. Pes. 30a und Chul. 97 anders zitiert, als wir sie in Scheelta 80 unserer Ausgaben vorfinden. Endlich sind viele Texte in den „Scheeltot", die ohne Zusammenhang mit dem Krontext sind, zweifellos an falsche Stellen verschoben. — Die „Scheeltot" werden bereits von einem Zeitgenossen A.s, R. Simeon Kahira in dessen „Halachot Gedolot" zitiert; zwar bleibt dabei A.s Name vielfach ungenannt, doch wußten die Geonim ganz genau, daß es sich um Zitate aus A.s Werk handelt (Responsen der Geonim im „Sichron la-Rischonim" von Harkavy, § 376). Auch benutzt der Autor des Tanch. vielfach die „Scheeltot" und übernimmt wörtlich ganze Partien. Überhaupt war A. die größte Autorität seiner Zeit, wie zwei Autoren: Meiri (Bet ha-Bechira, Einleitung zu Abot) und R. Isaak Lattes (Kirjat Sefer in Neubauer, Med. Jew. Chron. II, 233) übereinstimmend bezeugen (nur gibt jener das Jahr 752 als das Todesjahr A.s an, während es bei diesem, wohl richtiger, 762 ist). Handschriften der „Scheeltot" befinden sich in der Pariser Nationalbibliothek, Nr. 308, 309 und Bodl., Nr. 539, 540, 1317 (in ihnen Abweichungen von den gedruckten Texten); in letzteren sind auch ungedruckte Kommentare von Salomo b. Sabbatai (die nach Benjacob von Jehuda b. Benjamin zu Ende geführt sind) und Jochanan b. Reuben enthalten. Die „Scheeltot" wurden dreimal gedruckt: 1546 in Venedig (Offset-Neudruck Berlin 1927), 1786 in Dyhernfurth mit den Kommentaren „Scheilat Schalom" von Jesaja Berlin, 1862–67 in Wilna mit Hinzufügung noch eines weiteren Kommentars von Naftali Zebi Jehuda Berlin (Nezib). Dieser entdeckte auch einen alten Kommentar zu den „Scheeltot", dessen Verfasser Josef b. Saul hieß und wohl zur Zeit der Tossafisten gelebt hat.

Azulai, s. v.; *J. Berlin*, Einführung zu Scheilat Schalom; *Reifmann* im Bet Talmud III, 26, 52–71, 108, 149; *Buber*, ibid. 209; *Rab Zair* im ha-Schiloach XXV, 538–543; *Kaminka*, Festschr. Schwarz 1917, 437–53; *Graetz* V³, 161; *J. N. Epstein*, JQR, NS XII, 299–390; *Weiss*, Dor IV, 23; *Fünn*, Kenesset; *Halevy*, Dorot III, 192–195, 211; *Jellinek*, Konteres ha-Maggid 20; *L. Ginzberg*, J. E., s. v.

F. S. Bi.

ACHAI SCHAKEJA (אחי שקיא), gehörte zur Umgebung des R. Huna im 3. Jht. Bei Behandlung der Frage, ob man am Feiertag einen Gelehrten zum Vortrag in einer Sänfte bringen darf, gab die Aussage A.s den Ausschlag, indem er bezeugte, daß er R. Huna von Hine nach Schile und zurück am Feiertage getragen hatte (Beza 25b). Es ist nicht bekannt, ob A. auch zu den Gelehrten zählte.

M. G. D. J. B.

ACHAI TANNA DE-BE R. CHIJA s. Amoräer.

ACHALKALAKI, Kreisstadt in der Sowjetrepublik Georgien, in dem früheren Gouvernement Tiflis. In A. besteht eine alte Gemeinde grusinischer Juden. Im J. 1897 betrug die Gesamtbevölkerung von A. 3500 Personen, die der Juden 193.

W. J. B.

ACHALZYCH, Kreisstadt in der Sowjetrepublik Georgien, im früheren Gouvernement Tiflis, mit einer alten Gemeinde grusinischer Juden. Im Jahre 1835 wohnten in A. 623 Juden, 1859 1364 bei einer Gesamtbevölkerung von vierzehntausend. Nach der Zählung von 1897 waren in A. fünfzehnhundert Juden. Es gab drei Synagogen. Viele grusinische Juden in Tiflis stammen aus der alten Gemeinde von A. ab und wollten nur die Rabbiner von A. anerkennen. 1922 zählte man in A. 939 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von zehntausend.

Semenow, Geografitschesko-statistitscheskij Slowar; *J. Tschorny*, Sefer ha-Massaot 1884; *Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija* IV, 158.

W. J. B.

ACHÄMENIDEN s. Persien.

ACHAN, Sohn des Karmi aus dem Stamme Juda (Jos. Kap. 7). Bei der Eroberung Jerichos durch die Israeliten eignete sich A. einige wertvolle Stücke der Beute, die dem Banne geweiht waren, heimlich an. Ob dieses Frevels, heißt es im biblischen Bericht, entbrannte der Zorn Gottes über das Volk Israel das, als es dann einen Angriff auf die kleine Stadt Ai unternahm, eine Niederlage erlitt und ungefähr sechsunddreißig Mann verlor. Durch das heilige Los wird A. als der Schuldige ermittelt, der auch auf Josuas Anklage ein volles Geständnis ablegt. Als Verbrecher am Heiligen wird er mitsamt seiner

Familie nach altem Recht gesteinigt (einer anderen Angabe zufolge verbrannt, was sich aber auch auf seine Habe beziehen kann), und ein Steinhaufen wird über ihm als Schandmal errichtet: „Daher heißt jene Stätte Emek Achor (= Unglückstal) bis auf den heutigen Tag" (Jos. 7, 26). Es liegt hier offenbar eine volkstümliche Erzählung vor, die den Ursprung des Namens „Emek Achor" erklären will; der Name Achan wird wohl einer alten Überlieferung entnommen sein, jedenfalls wird die LA der Chronik (I, 2, 7) Achor als spätere Umbildung auf Grund des Wortspieles עכר, עכן (Jos. 7, 25) aufzufassen sein.

M. S. A. Me.

A. in Talmud und Midrasch. Es gibt eine Kontroverse zwischen Rab und Samuel über den Namen A.s, den die Agada nicht Achor I. Chr. 2, 7, sondern mit Simri V. 7 identifiziert (Sanh. 44 b). Einer meint, daß er eigentlich A. geheißen habe, und Simri genannt wurde, weil er ebenso wie der in Num. 25, 14 er wähnte Simri Verrat beging; der andere meint, daß er eigentlich Simri geheißen habe und A. genannt wurde, weil er die Sünde Israels verursachte (עִיכֵּן). Da A. seine Sünde bekannt hat, ist er der zukünftigen Welt teilhaftig (ibid.; Lev. r. 9). A. gab zu, am Sabbat gesündigt zu haben, daher wurde er wegen der Entweihung des Sabbats gesteinigt und wegen des Vergehens gegen den Bann verbrannt (Num. r. 23, 6). In der Bibel wird die Abstammung A.s angeführt, weil seine Sünde eine Schande für seinen ganzen Stamm bedeute (Ex. r. 48). Es wird gefragt, warum A. bestraft wurde, da doch die Juden vor der Überschreitung des Jordans für heimliche Sünden im allgemeinen nicht bestraft wurden; die Antwort lautet, daß seine Angehörigen seinen Vergehen kannten (Sanh. 43b–44a). Vielleicht war das auch der Grund, warum seine Angehörigen mit ihm zugleich bestraft wurden. Die Sünde A.s bestand darin, daß er einen reichverzierten Götzen und die diesem dargebrachten Gaben unterschlagen und dadurch den Tod der 36 Gerechten verursacht habe (Pirke R. El., Kap. 38).

M. G.

ACHARON s. Toravorlesung.

ACHARONIM s. Rischonim und Acharonim.

ACHAS, König von Juda, Sohn des Jotam und Vater des Chiskija, regierte etwa 735–720 a., in der Zeit des ersten Vorstoßes der Assyrer zur Eroberung der Küste des Mittelmeeres. Angesichts der drohenden Gefahr bildete sich eine Koalition der kleinen syrischen Staaten, an deren Spitze Aram-Damaskus stand. Die Verbündeten begannen den Kampf gegen Juda, um es zum Eintritt in das Bündnis zu bewegen. Nach einer erfolglosen Belagerung Jerusalems versuchten sie einen inneren Kampf in Juda zu entfachen, indem sie eine Partei, die das davidische Königshaus abzusetzen bestrebt war, unterstützten (Jes. 7, 1–6; II. Chr. 28, 8). Als Israel jetzt den Kampf mit Juda wieder aufnahm, siegte es auch, wobei nach dem biblischen Berichte aber die judäischen Gefangenen auf eine Drohung des Propheten Oded hin wieder freigelassen wurden. Den Vorteil aus diesen Kämpfen hatten aber die Edomiter, indem sie die Hafenstadt Elat am gleichnamigen Meeresbusen eroberten (II, Kön. 16, 6). Gegen den Willen des Propheten Jesaja schloß nun A. ein Bündnis mit Assyrien (Jes. 8, 7) und schickte nach der Eroberung der syrischen Kleinstaaten Gold- und Silbergeschenke an den König von Assyrien Tiglat-Pileser III. (II. Kön. 16, 8). Auf einer Inschrift Tiglatpilesers III. wird A. als Jauchasi von Juda neben Herrschern von Ammon, Moab und Edom als tributpflichtiger Vasall aus dem Jahre 728 a. angeführt (II. Kön. 16, 10). Dieser Unterordnung unter die Macht Assyriens hatte es Juda zu verdanken, daß es nicht gleich den Assyrern unterlag. Der Einfluß Assyriens machte sich bald in Juda geltend, und der König ließ den Altar im Tempel nach assyrischem Muster umbauen.

*KAT*³, s. v.; *Kittel*, Gesch. 1925, II, 358ff; *AOTB*² 1926, Textteil, S. 348, Bilderteil 628.

M. S. B. K.

A. in der Agada. Nach der Agada, die sich auf II. Chr. 28, 19ff. stützt, blieb A. trotz aller Prüfungen verstockt und tat bis zu seinem Lebensende nicht Buße (Sanh. 103a; Meg. 11a). Um den Gottesdienst in Israel von Grund aus unmöglich zu machen, schloß er die Lehrhäuser und Synagogen, damit die Schechina (Gottes Glorie) gezwungen werde, die Erde zu verlassen (j. Sanh. X, 28b; Gen. r. 42, 4). Sein einziges Verdienst war, daß er Jesajas Strafreden geduldig anhörte. Nach einer Überlieferung soll A. deswegen sogar des zukünftigen Lebens teilhaftig geworden sein (Sanh. 104a; vgl. jedoch Tossef. XII, 1; j. X, 27d).

Guttmann, Mafteach, s. v.

M. G.

ACHASCHWEROSCH (אחשורוש), persisch Chschajarscha, bezeichnet den König Xerxes. Das Ketib „Achaschresch" (Esth. 10, 1) steht dem persischen „Chschajarscha" noch näher. Wohl geben LXX (zu Esther) und Josephus

das biblische Achaschwerosch durchweg mit „Artaxerxes" wieder, doch keinesfalls auf Grund geschichtlicher Überlieferung, sondern vielleicht wegen des übereinstimmenden Anlautes oder gar unter agadischer Einwirkung. Die Gleichsetzung von Achaschwerosch mit Xerxes ergibt sich klar aus Esra 4, 5, 6, wo die Reihenfolge der persischen Könige (Kambyses bleibt unberücksichtigt) richtig derart aufgestellt wird: Cyrus, Darius, A. Daß Dan. 9, 1 A. zum Vater des Darius wird, verstößt gegen alle Geschichte, da ja A. der Sohn des Darius war. An den beiden letzteren Stellen bietet übrigens die Septuaginta den Namen „Assuerus". Im Buche Dan. und Esra wird A. nur nebenbei erwähnt. Allgemein bekannt ist König A. aus dem Buche Esther. Doch auch hier wird er ungeschichtlich mit dem Schicksal des Judentums verflochten. Der geschichtliche Xerxes hat 485–465a geherrscht, wogegen Esth. 2, 5 angibt, Mordechai, der spätere Wesir A.s, sei mit König Jojachin, also 597, demnach 112 Jahre vor dem Regierungsantritt des A., aus Jerusalem in die Verbannung gezogen. — Auch die Erzählung, wie A. die Königin Waschti verstößt, Esther heiratet, Haman erhebt, auf Hamans Anstiftung die Vernichtung der Juden anordnet, bald aber Haman hinrichten läßt und Mordechai zum Wesir erhebt, den Juden grausame Rache an ihren Gegnern gewährt: all dies verwebt Erinnerungen an geschichtliche Zustände mit überwiegend novellistischen oder märchenhaften Zügen. So konnte es geschehen, daß selbst Bibelforscher wie A. Kuenen und Paul Haupt der Aufstellung M. I. De Goejes (Encyclopaedia Britannica 1888, XXIII) zustimmten: A. sei der König Schahriar in der Rahmenerzählung von Tausend und einer Nacht, der allnächtlich eine andere Frau heimführt, um sie am Morgen hinrichten zu lassen; Esther wäre seine Scheherezade. Diese Aufstellung von De Goeje kann durch Cosquin (Le Prologue-Cadre des Mille et une Nuits, Les légendes perses et le Livre d'Esther, Revue biblique internationale, Janvier-Avril 1909) als erledigt gelten..

A. i. d. Bibel

Frühzeitig hat sich die Sage dem Buche Esther und damit dem König A. zugewendet. Ihre ältesten Zeugnisse finden wir in den Zusätzen der LXX zu Esther. Dort wird Mordechai nach Entdeckung der Verschwörung der beiden Kämmerer von A. reichlich beschenkt und mit dem Dienste am königlichen Hofe betraut. Auf Anstiften Hamans jedoch richtet A. an seine zahlreichen Völker einen Aufruf, in welchem er als den einzigen Störer des von ihm erstrebten Weltfriedens die Juden hinstellt, die er darum in den Hades zu stürzen beschlossen habe. Als Esther ungerufen vor A. erscheint, erstrahlt sie in der Fülle ihrer Schönheit; doch ihr Herz schlägt beklommen, und, von A.s schreckenerregender Majestät überwältigt, sinkt sie bewußtlos in die Arme einer Begleiterin. Da wandelt Gott das Herz A.s zur Milde; er springt vom Throne auf, faßt sie in seine Arme, spricht ihr Mut zu und legt dabei das goldene Zepter auf ihren Nacken. Nun läßt A. einen zweiten Aufruf an seine Völker ergehen: Er brandmarkt Haman, den Mazedonier, der in seiner Undankbarkeit dem Retter und ewigen Wohltäter des Königs sowie der untadeligen Genossin der königlichen Majestät nachstellte, um den König von seinen Getreuen zu trennen und die persische Herrschaft in die Hände der Mazedonier zu liefern. Seither habe A. erkannt, daß die Juden keine Missetäter, sondern Söhne des lebendigen Gottes seien. Darum werde der 13. Adar, der Tag ihrer Errettung, zum Feste aller Perser eingesetzt. — Diese Zusätze, die offenbar den späteren Judenhaß in Alexandrien und die dortigen Gegensätze zwischen Ägyptern und Mazedoniern widerspiegeln, finden in der späteren jüdischen Sage lebhaften Widerhall. Josephus berichtet ähnlich über das Erscheinen Esthers vor A. und nimmt die beiden Dekrete A.s in seine Geschichte auf (Ant. XI, 6. 9. 12). Sie wurden auch ins Hebräische und Aramäische übersetzt, drangen in die späteren Midraschim, auch in den Targum Scheni ein. Der Zusatz der LXX, wie Gott den anfangs wütenden A. milde stimmt, erinnert auch an R. Jochanans Agada: als Esther dem A. nahte, standen ihr drei Engel bei, der eine hob ihren Hals in die Höhe, der zweite goß Anmut über sie aus, der dritte lenkte das Zepter des Königs auf sie (Meg. 15b).

Zusätze zum Buche Esther

M. S. B. H.

A. in Agada und Sage. Den ältesten A.-Midrasch hat uns Meg. 11a–16b erhalten. Der Name A. wird in boshafter Weise volksetymologisch verschiedenartig gedeutet: „Bruder des Hauptes" (d. h. Nebukadnezars) in seinen bösen Bestrebungen (Rab); in seinen Tagen verdüsterte sich Israels Gesicht (Mar Samuel); wer seiner gedenkt, ruft aus: wehe seinem Kopfe (R. Jochanan). R. Chanina deutet A.s Namen dahin, daß zu seiner Zeit alle wegen der schweren Steuerlasten arm wurden. Rab und Samuel stritten darüber, ob A. ein kluger oder ein alberner Herrscher war, während R. Gamliel urteilt: A. war ein wankelmütiger König (Meg. 15b). Nicht nur als albern, wankel-

Im Traktat Megilla

mütig, sondern auch als Bösewicht wird A. gebrandmarkt und mit einem Bären verglichen. Nicht belehrt durch Belsazars Geschick, holte er für sein Gelage die heiligen Tempelgeräte hervor, ja, er erschien vor seinen Zechgenossen in den heiligen Priestergewändern. Seinen Gästen legte er keinen Zwang auf und ließ jedem den gewohnten Wein seines eigenen Heimatsortes vorsetzen. Beim Gelage führten die Zecher unzüchtige Reden; die einen gaben den Perserinnen, die andern den Mederinnen den Vorzug. A. rühmte die Schönheit seiner Frau Waschti. Nackt wollen die Gäste sie sehen; aus Hochmut weigert sie sich jedoch, vor ihnen zu erscheinen. Da berät sich A. erst mit den jüdischen Gelehrten vom Stamme Issachar, aber diese entziehen sich der bedenklichen Aufgabe. A. sucht ein Weib an Waschtis Stelle, doch verfährt er dabei unklug: während dem David die Abischag in der Stille zugeführt wird, hängt A. sein Vorhaben an die große Glocke. Gefallen findet A. nur an Esther, sie aber verbirgt ihm ihre Abstammung; trotz aller von ihm angewandten Mittel wahrt sie beharrlich ihr Geheimnis. Gegen Hamans judenfeindliche Pläne hat A. wohl Bedenken, im Grunde aber gibt er der Überredung Hamans gern nach. A. bietet Esther die Hälfte seines Königreiches an; mit dieser Einschränkung wollte er die Wiedererrichtung des Heiligtums ausschließen. Als Esther Haman zum Mahle lud, sann A. darüber nach, ob die beiden sich nicht etwa verständigt haben, ihn zu töten, und ob ihm nur darum niemand ihr Vorhaben verrate, weil er frühere Wohltaten unbelohnt gelassen habe. Er läßt nun die Chronik holen, deren Aufzeichnungen sich von selbst lesen; vergebens löscht Schimschai der Schreiber die Verdienste Mordechais aus, der Engel Gabriel zeichnet sie wieder auf. Da meldet man Haman dem Könige. A. beauftragt ihn, Mordechai zu ehren; Haman sträubt sich zwar, A. aber beharrt auf seinem Verlangen. Solange A. die Abkunft Esthers nicht kennt, spricht er mit ihr durch Vermittlung eines Dolmetschers; sobald er erfährt, daß sie vom König Saul abstammt, erkennt er sie als ebenbürtig an. Sein Zorn gegen Haman wird durch Engel geschürt, welche die Pflanzungen der königlichen Gärten herausreißen und vorgeben, in Hamans Auftrag zu handeln.

Die obige Sage in Meg. wird hauptsächlich in folgenden Werken weiterentwickelt: im Targum Scheni, in Esth. r., im Midr. Abba Gorion, im Midr. Panim Acherim. Die boßhaften Volksetymologien zum Namen A. mehren sich. Mit Schimpfnamen wird A. zu Beginn des Targ. Scheni belegt: er gilt als ein untauglicher, törichter König, der eher sein Reich umgestürzt sehen will als seinen Befehl; ein König, dessen Anordnungen unausgeführt bleiben, unter dem Israel ohne Entgelt verkauft wurde (Targ. Scheni 4). Die Lage Israels in den Tagen A.s wird mit der einer Taube am Eingang des Taubenschlags verglichen, die weder hineinzufliegen wagt, weil drinnen eine Schlange liegt, noch hinausfliegen kann, weil draußen ein Falke lauert (Panim Acherim, Var. 2). A. war der erste Verkäufer, Haman der erste Käufer (Esth. r. Proömium). Als es sich um ein Weib handelte, suchte er Rat; als es aber um ein Volk ging, brauchte er keinen (Panim Acherim 56). Immerhin wird ihm auch mancher Vorzug zuerkannt: drei Jahre lang entsagte er dem Thron; vier Jahre geduldete er sich, um das würdigste Weib heimzuführen; er handelte nicht, ohne Rat zu halten; er zeichnete auf, was an ihm Gutes getan wurde (Esth. r. I, 15, ed. Wilna 4c). A. war einer der zehn Könige, welche die ganze Welt beherrschten (Targ. Scheni); doch war diese Weltherrschaft von kurzer Dauer; nur 127 Länder blieben ihm noch untertan, entsprechend der Zahl der Lebensjahre Saras, von der Esther abstammte (Panim Acherim, Var. 2, 56). Sein unermeßlicher Reichtum bestand in den von Nebukadnezar geraubten Schätzen, die Gott Cyrus und den auf ihn folgenden persischen Königen zum Besitz gab (Esth. r. II, 1, ed. Wilna 5a; Abba Gorion 8, 9). — A. war vom Wahnwitz beherrscht, sich auf Salomos Thron setzen zu wollen, er vermochte es aber ebensowenig wie Pharao Necho oder Nebukadnezar (Abba Gorion 2, 3). Auch versuchte er, einen ähnlichen Thronsessel anfertigen zu lassen, doch hieran scheiterte alle Kunst Ägyptens (Panim Acherim 58). Das große Mahl veranstaltete er anläßlich eines Sieges über aufständische Provinzen oder seines Geburtstages (Abba Gorion 8). Es glich nicht vollkommen den in Persien üblichen; so wich er auf Wunsch seiner Gäste von der persischen Sitte ab, einen gewaltigen Becher, genannt Pitka, auf die Tafel zu bringen (Panim Acherim 2, 30). Während des Gelages verspottete A. seine jüdischen Gäste und fragte sie, ob ihr Gott ihnen ein ähnliches Mahl bereiten könne, worauf sie ihm erwiderten: „Ja, wenn dies einmal geschehen wird, werden wir sagen, daß wir bereits ein ähnliche. Mahl bei A. genossen haben“ (Abba Gorion I). — Waschti gilt als Belsazars Tochter, die Darius in der Nacht, in der die Perser in Babylon eindrangen, gefangen genommen und seinem Sohn A. zur Frau gegeben hatte (Panim Acherim 60, 61). — Sie verhinderte es, daß A. den Tempel in Jerusalem aufbauen ließ und wurde darum vom bösen Geschick getroffen (Esth. r. V, 2 ed., Wilna 9d). Über dem Bette A.s hing Waschtis Bild;

A. in der außertalmudischen Agada

mit ihrer Schönheit verglich er alle Frauen, die ihm zugeführt wurden, und blieb unbefriedigt; als dann Esther kam, setzte er ihr Bild an Waschtis Stelle (Abba Gorion 19; Esth. r. VI, 11; Panim Acherim 65). — A.s Liebe zu Esther erhielt sich zeitlebens in ihrer ursprünglichen Kraft (Joma 29a); er ehrte sie höher als seine übrigen Frauen, sie war die einzige, die eine Ketuba und den Rang einer Königin erhielt (Pessik. R. K., ed. nova 53, 1). Die Schwierigkeit, die in Esthers Ehe mit A. liegt, versucht Abbaje dadurch zu lösen, daß er ihr nur eine passive Rolle zuweist; ähnlich auch Raba (Sanh. 74b). Esther hat den Hauptanteil an der Abwendung des Verhängnisses, das durch Haman drohte, zunächst weil sie das Komplott der Torhüter aufdeckte und im Namen Mordechais dem Könige meldete (Meg. 15a). Ibid. und Schoch. tob zu Ps. 22, 24 werden die Vorbereitungen Esthers zu ihrem Schritt beim König geschildert. Der Augenblick, in dem Esther vor A. trat, bedeutete einen Wendepunkt für den Einfluß Hamans auf A. Die Macht dieses Einflusses konnte nur durch den Haß des A. gegen die Juden erklärt werden, wie ein Gleichnis erläutert: ein Mann hatte einen Schutthaufen auf seinem Felde, der andere eine Grube, jeder von ihnen wünschte das andere zu besitzen; als sie einst einander begegneten, bat der Besitzer der Grube den anderen, ihm den Hügel zu verkaufen, worauf dieser ihm den Hügel schenkte; so erließ A. dem Haman die 10000 Talente und überließ ihm das Volk Israel (Meg. 13b–14a). Mordechai soll gesagt haben (ibid. 15a): der König der Oberwelt hat nun über den König der Unterwelt gesiegt (euphemistischer Ausdruck für das Gegenteil). Auf die Frage nach ihrer Abkunft gibt Esther an, sie selbst nicht zu kennen, da sie als Kind ihre Eltern verloren habe. Da beschenkt A. alle Länder seines Reiches, damit unter ihnen auch Esthers Heimat beschenkt werde (Targ. Scheni, ed. Cassel 39). Esther macht A. Vorstellungen, warum er nicht dem Propheten folge wie seine Vorgänger Nebukadnezar und Belsazar (im Buche Dan.; Abba Gorion 19), worauf A. zu Haggai, Secharja, Maleachi schickt (Targ. Scheni 50). — A. möchte Israel vernichten, doch ihn schreckt das Beispiel Pharaos, Amaleks, Sisseras; im Grunde aber haßt er Israel mehr als Haman. Gewöhnlich gibt der Käufer ein Angeld, hier gab der Verkäufer A. seinen Siegelring zum Pfand (Abba Gorion 27–29). In der Chronik des Jerachmeel (ed. Gaster 243) werden die Einwendungen gegen Hamans Pläne den Völkern in den Mund gelegt, an die sich A. wendet. — Als Esther ungerufen dem König naht, stürzen seine Schergen auf sie, um sie zu töten; doch A. beeilt sich, sie zu retten (Targ. Scheni 57, 58). Der Schlaf floh den König in jener Nacht, da Esther mit dem Gastmahl für Haman beschäftigt war, Mordechai in Trauer saß und Haman den Galgen für Mordechai errichten ließ (Panim Acherim 74). A.s Furcht, durch Esther und Haman vergiftet zu werden, wird ausführlich geschildert. Als A. in der Chronik von Mordechais Tat liest, beruhigt er sich und schläft ein. Da sieht er im Traume, wie Haman ein Schwert gegen ihn zückt. Er erwacht, und man meldet ihm, Haman sei da; er trägt ihm auf, Mordechai Ehre anzutun; Haman sträubt sich, A. bleibt jedoch fest und gibt ihm Hofbeamte bei, damit er nichts vernachlässige (Abba Gorion 38–40). Dramatisch schildert Targ. Scheni (60–62) den Widerstand Hamans gegen seine Demütigung und die Härte, mit der A. auf dieser Demütigung besteht. Nach R. Eleasar bewegte ein Engel Esthers Hand, die bei den Worten „dieser feindlich gesinnte Mann" usw. (Esth. 7, 6) gegen A. ausgestreckt war, gegen Haman. Nach Hamans Fall und bei Mordechais Aufstieg huldigte wieder die ganze Welt dem A., worauf Esth. 10, 1 hinweist (Schocher tob Ps. 22, 25). — Darius der Letzte soll ein Sohn des A. und der Esther gewesen sein (Ex. r. 13, 5; Midr. Mischle 33, 26 und Ergänzungen des Jalk. ibid. 964).

Das spätere Judentum verfuhr mit A.s Andenken in ähnlicher Weise wie die Agada zum Buche Esther. Neben Noah, Lot, Nabal, Belsazar und andern gilt er im Purimscherz als Fürst der Zecher, der die Unsitte des Trinkens fortgepflanzt hat. Sein Brief an seine Völker wird für Purim parodiert. Das Purimspiel schildert ihn verächtlich: unerbittlich grausam gegen Waschti, die um ihr Leben fleht; täppisch als Brautwerber; willenlos, ohnmächtig gegen Haman, in dessen Tadel der Juden er stets ohne weiteres einstimmt. Das Purimspiel wird nach ihm Achaschweroschspiel (s. d.) benannt.

Meg. 11–16; *Esth. r.*; *Targ. Scheni*; *Midr. Abba Gorjon*; *Midr. Panim Acherim*; *Lekach Tob*, alle drei herausg. von Buber, Wilna 1886; *Purimspiel*, bei *Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten III, 202-225; *Das Purimspiel von Achaschwerosch und Esther*, Mitteil. der Ges. für jüd. Volkskunde 1904, XIII, 1–26; *Isr. Davidson*, Parody in Jewish Literature 1907, S. 23, 27, 50, 121.

M. G. B. H.

ACHASCHWEROSCH-SPIEL, beliebtes Volksschauspiel in jiddischer Sprache, das noch heute in manchen osteuropäischen Städtchen während des Purimfestes von Liebhabern aufgeführt wird. Es ist in zahlreichen Fassungen bekannt, von denen die ältesten in einer Handschrift der

Schluß-Szene eines Achaschwerosch-Spieles

Hauptfiguren des Spieles
aus einer illuminierten Megillat-Esther (17. Jht.)
(M. Bersohn-Museum, Warschau)

Leipziger Stadtbibliothek vom J. 1697 und in einer gedruckten Ausgabe aus dem J. 1714 vorliegen, während die jüngsten dem 19. Jht. angehören. Sie gehen auf einen Text zurück, der sich allem Anschein nach an das aus dem Ende des 16. Jhts. stammende anonyme englische Drama „Esther and Ahasverus" bzw. an die deutsche Übersetzung dieses Dramas (1620) anlehnt. Den englisch-deutschen Text des Esther-Dramas mochte der jidd. Bearbeiter gelegentlich der im 17. Jht. beliebten Vorstellungen der sog. englischen Komödianten, die mit ihrem Repertoire das deutsche und das slavische Sprachgebiet bereisten, gehört haben. Er entlehnte der Vorlage die Hauptidee des Stückes (der Kampf zwischen den Eheleuten um die Herrschaft im Hause), einige Figuren (wie z. B. den Clown, der im jidd. Spiel den Spitznamen „Mondrino-Mondrisch" erhielt, oder den „Kanzler-Schreiber") sowie mehrere Bühneneffekte (Trompetenstöße beim Erscheinen des Königs, das Einschieben von Liedern in gesprochene Rede, die sog. robe generiche, d. i. allgemein gehaltene Phrasen, in welchen Liebe, Haß, Rache usw. ausgedrückt wurden usw.). Was den technischen Aufbau des A. betrifft, so ist der jidd. Bearbeiter nach dem Muster der mittelalterlichen Mysterienspiele sowie der Meistersinger-Dramatik verfahren. Der Stoff des A. ist dem Buche Esther entnommen. Ursprünglich überwog im Stück im Einklang mit der englisch-deutschen Vorlage die Waschti-Episode, späterhin rückte die Haman-Episode in den Vordergrund, was dem nationalen Empfinden der jüdischen Volksmasse mehr entsprach. Zwecks Belebung des Textes sowie aus technischen Gründen wurden an dem Urtext zu verschiedenen Zeiten verschiedene Änderungen vorgenommen: man schob in die Narren-Rolle allerlei aktuelle Witze ein, strich manche Szenen, fügte neue ein, oder man faßte zwei Rollen in eine zusammen. Dieser Prozeß ging immer weiter, so daß die jüngsten Fassungen des A. sehr stark vom Urtext abweichen.

I. Schipper, Geschichte fun jidd. Teaterkunst un Drame 1925, II, S. 67, 124–135, 157–176ff.

I. Sch.

ACHASJA, König von Israel, Sohn des Achab und der Isebel, regierte etwa 854–853 a. Wohl unter dem Einflusse seiner Mutter wurde er Anhänger des phönizischen Baalkultes (I. Kön. 22, 52ff.), und als er nach einem schweren Unfall wissen wollte, ob er noch aufkommen würde, ließ er den Baal Sebub von Ekron befragen. Als der Prophet Elijahu es erfuhr, eilte er den königlichen Boten entgegen und kündigte durch sie dem König einen baldigen Tod an (II. Kön. 1, 2–18). Als kränklicher Mensch konnte A. den Verfall des Staates nicht aufhalten. Gegen Aram, das gegen seinen Vater siegreich kämpfte, konnte er sich nicht behaupten. Mesa, der König von Moab, entriß ihm die nördlichen Provinzen seines Landes und löste das Vasallenverhältnis auf (II. Kön. 1, 1). Diesen Verlust suchte der König dadurch wettzumachen, daß er zusammen mit Joschafat, dem König von Juda, von Ezjon-Geber, der edomitischen Hafenstadt aus, eine Handelsflotte nach dem Süden ausrüstete, welche aber durch einen Sturm vernichtet wurde (I. Kön. 22, 49f.). A. starb kinderlos; seinen Thron erbte sein jüngerer Bruder Jehoram.

Kittel, Gesch. II⁶, 256ff.

M. S. B. K.

ACHASJA, König von Juda, Sohn Jorams und der Atalja, regierte nur ein Jahr (ca. 842 a.). Er wurde von Jehu im Lager des Joram b. Achab, Königs von Israel, während des Krieges gegen die Aramäer ermordet (II. Kön. 8, 28; 9, 16ff.). Nach II. Chr. 21, 16ff. (V. 17: יהואחז; ibid., 22, 6 ist A. für Asarjahu einzusetzen) waren seine Brüder bei der Eroberung Jerusalems von den Arabern getötet worden. Über die Regierung A.s weiß die Bibel nichts Erwähnenswertes zu berichten.

Kittel, Gesch. II⁶, 265ff.

M. S. B. K.

ACHBOR (עכבור), Sohn des Michaja und Vater des Elnatan, Hofbeamter König Joschijas von Juda. Als die Nachricht den König erreichte, daß sich im Tempel eine unbekannte Gesetzesrolle gefunden habe, sandte er fünf seiner Vertrauten, zu denen auch A. zählte, zur Prophetin Chulda, um ihre Ansicht über die Rolle zu erfahren (II. Kön. 22, 12, 14). In der Parallelstelle (II. Chr. 34, 20) ist statt A. Abdon b. Micha verschrieben. Sein Sohn Elnatan wurde von Jehojakim, dem Nachfolger Joschijas, nach Ägypten geschickt, damit er von dort den Propheten Urija b. Schemaja, der aus Jerusalem geflohen war, zurückbringe (Jer. 26, 22). Er gehörte zu denjenigen, die den König davon abhalten wollten, den Brief, den ihm Jeremias durch seinen Schreiber Baruch ben Nerija hatte vorlesen lassen, zu verbrennen (ibid. 36, 12, 25).

M. S. H. L.

ACHDEBOI (אחדבוי), Amoräername, dessen Entstehung manche (Levy, Jastrow) aus einer Kontraktion von אחא דאבא = Bruder des Vaters zu erklä-

ren suchen. Ein Amoräer R. Achdeboi ohne Namenszusatz findet sich in Sab. 24a, wo er im Namen Rabs tradiert; doch liest dort Rabbinovicz, Dikduke: Achdeboi b. Matna. In Ab. Sar. 34b tradiert ebenfalls A. im Namen Rabs; in der Parallelstelle in Tem. 30b heißt es jedoch: A. b. Ammi, und Rabbinovicz, Dikduke liest dafür A. b. Abin. In Jew. Enc., s. v. Ahadboi ist ein Amoräer A. aus der 6. und 7. Generation angeführt, der sechs Monate Oberhaupt des Lehrhauses in Sura gewesen und am Versöhnungstag des J. 511 bei einem Erdbeben gestorben sein soll; was auf einem Mißverstehen der Wortbedeutung und des Inhalts sowie auf einer Namensverwechslung im Bericht R. Scheriras über die Saboräer beruht, worin nur erwähnt wird, daß am Versöhnungstag 822 der seleuzidischen Ära (also 510) „ein Unglück hereinbrach (חוה זעפא), und es starb R. Achai, Sohn des Rabba bar Abahu" (in der Edition von B. Goldberg in Chofes Matmonim, Berlin 1845 lautet der Name — offenbar verstümmelt — R. Acha da-Abuh), über den auch nicht berichtet wird, ob und wie lange er Leiter eines Lehrhauses war (das Lehrhaus von Sura scheint übrigens zu jener Zeit bis 516 geschlossen gewesen zu sein). Jedenfalls gab es im sechsten Jht. schon lange keine Amoräer mehr. Vgl. auch Acha (Achai).

Levy, Talm. Wb., s. v.; *Jastrow*, Dict., s. v.

M. G. D. J. B.

ACHDEBOI BAR ABIN s. Achdeboi.

ACHDEBOI, BRUDER DES MAR ACHA s. Amoräer.

ACHDEBOI DE-MIN ACHA s. Amoräer.

ACHDEBOI BAR AMMI (רב אחדבוי בר אמי), bab. Amoräer der 3. Generation, im 3. und 4. Jht., Schüler des R. Scheschet. A. zeichnet sich durch seine spitzfindigen Fragen aus; so sagte ihm einmal sein Lehrer R. Scheschet anläßlich einer Frage, die A. aufwarf: du hast mich angewidert (Sanh. 55a); ein anderes Mal entstand auf eine Frage A.s eine Diskussion zwischen ihm und seinem Lehrer, die für den letzteren peinlich ausfiel. Hierüber wird erzählt, daß A. dabei einen gewissen Übermut zur Schau getragen habe, in dessen Folge er zur Strafe für die Kränkung eines großen Mannes die Sprache verlor und sein Wissen vergaß, bis die Mutter (nach R. Chananel war es seine eigene Mutter, nach Raschi – die Mutter des R. Scheschet) durch heftige Bitten R. Scheschet bewog, ihm zu verzeihen und für ihn zu beten, worauf er wieder genas (B. Bat. 9b). Da sie sich dabei verzweifelt gebärdete, erhielt der Sohn (nach R. Chananel war es A.; nach Raschi: R. Scheschet) den Beinamen עולא משגש ארחתא דאימיה, was etwa bedeutet: das Kind, das seine Mutter wirre macht (ibid.). A. wird in Verbindung mit noch anderen Amoräern der 3. Generation erwähnt, so mit R. Chisda (Pes. 75a), R. Isaak (Chul. 70b), Rabba b. R. Huna (Kid. 65b) und R. Josef (Sab. 83b). Nach R. Chananel (s. o.) teilt A. dem Raba eine Agada im Namen R. Eleasars mit (B. Bat. 9a und b). In Chul. 113a richtet nach unseren Talmudausgaben A. eine Frage an Rab; am Rande ist jedoch Raba korrigiert. An einer anderen Stelle tradiert A. im Namen Rabs (Tem. 30b); in der Parallelstelle (Ab. Sar. 34b) heißt es hier Achdeboi ohne Namenszusatz; Rabbinovicz, Dikduke hat dort A. b. Abin. In Sab. 24a tradiert R. Achdeboi (ohne Namenszusatz) im Namen des R. Matna eine Halacha Rabs; nach Rabbinovicz, Dikduke ist hier R. Achdeboi b. R. Matna im Namen des R. Matna zu lesen (ebenso wie in Sab. 60b). In Sab. 111b liest Rabbinovicz A. b. Ammi, während unsere Editionen Achdeboi, Bruder des Mar Acha lesen; am Rande befindet sich die Korrektur: Achdeboi de-min (= aus) Acha, Heilprin, SD liest (ebenso in den älteren Drucken): R. Acha, Bruder des Mar Acha (s. a. Achdeboi).

Juchassin 109f.; *Heilprin*, SD II, 31; *Hyman*, Toledot 137.

M. G.

ACHDEBOI BAR MATNA s. Achdeboi; Matna.

ACHDUT HA-AWODA (אחדות העבודה), zionistisch-sozialistische Arbeiterpartei in Palästina, gegründet auf Initiative der jüdischen Legionäre im J. 1918. Sie erstrebt die Vertretung der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Interessen der Arbeiter Palästinas, die Verwirklichung des zionistischen und sozialistischen Ideals durch Vergesellschaftlichung des Bodens und der Bodenschätze Palästinas, die Schaffung eines nationalen Kapitals zum Aufbau des Landes, Förderung der Einwanderung von Pionieren und ihrer Ausbildung, Verwurzelung der hebräischen Sprache und Kultur. Bei ihrer Gründung traten ihr ca. 80% der damals in Palästina organisierten jüdischen Arbeiter bei. Bis Ende 1920 betätigte sich die Partei sowohl politisch als gewerkschaftlich. Politisch stand A. in der ersten Zeit der englisch-militärischen Okkupation in heftiger Opposition zu ihr und forderte nach den Unruhen in Jerusalem im Frühjahr 1920 die Absetzung der englischen Kommandeure. Gewerkschaftlich organisierte A. die ersten öffentlichen Arbeiten,

die an jüdische Arbeiter vergeben wurden, auf kooperativer Grundlage, woraus sich das Amt für öffentliche Arbeiten (Misrad la-Awodot Zibburijot) entwickelte, aus dem dann der „Solel Bone" hervorging, wie auch der „Gedud ha-Awoda". Nach langen Verhandlungen, die insbesondere die Sprachenfrage betrafen und in welchen die A. das Primat der hebräischen gegenüber der jiddischen Sprache vertrat, erfolgte 1925 in Wien die Vereinigung der Poale Zion mit den Zeire Zion, wobei sich die A. der neuen Organisation als ihre palästinensische Landespartei anschloß. Führend in der A. seit ihrer Gründung waren Ben Gorion, Ben Zvi, B. Katzenelson, Remes, Rubaschow. Seit der Entstehung der allgemeinen jüdischen Arbeiter-Organisation in Palästina (Histadrut ha-Kelalit schel Poale Erez Jisrael, s. d.), in der die A. bis heute die Majorität bildet, überließ sie die gewerkschaftlichen und ökonomischen Aufgaben der neuen Organisation und beschränkt sich auf die rein politische Wirksamkeit. Die A. unterstützte auch die Gründung der Tageszeitung „Dabar" als Organ der Arbeiter-Organisation in Palästina. In der Assefat ha-Niwcharim bildet die A. von Anfang an die stärkste Partei; 1925 gewann sie von 201 Sitzen 54. Nach einer Statistik von September 1926 gehörten der A. 3111 Mitglieder an, davon 1972 städtische, 617 Landarbeiter und 522 Mitglieder der Arbeitersiedlungen; insgesamt 56,5% der organisierten jüdischen Arbeiter im Lande.

Achdut-ha-Aboda, Sammelschrift, Jaffa 1919; *Konteres,* Bd. 1–14, 1917–1919; *ha-Adama,* red. von J. Ch. Brenner, Bd. 1–2, 1920; *Bericht* der 4. Konferenz der Achdut ha-Awoda in En Charod 1926.

G.-J. D. B. G.

ACHER s. Elischa ben Abuja.

ACHERIM (אחרים = Andere), eine in der Baraita verbreitete anonyme Bezeichnung verschiedener Autoren. Oft wird nämlich bei einer Meinungsverschiedenheit zwischen Tannaiten die eine Ansicht unter אחרים אומרים (andere sagen, sind der Meinung) angeführt (Ber. 29a; Sab. 5a u. ö.). Hor. 13b wurde die Bezeichnung A. als Pseudonym für R. Meir eingeführt, ebenso wie „Jesch Omerim" (יש אומרים = manche sagen) für R. Nathan. Diese beiden sollten nämlich mit der Verschweigung ihres Namens dafür bestraft werden, daß sie den Versuch unternommen hatten, den Patriarchen (נשיא) R. Simeon b. Gamliel zu stürzen. Offenbar wurde diese Strafe nur beschränkt angewandt, denn der Name R. Meirs wird ja sehr häufig erwähnt. Einer späteren Version zufolge haben nur diejenigen Aussprüche R. Meirs das Pseudonym A. erhalten, die er von Elischa b. Abuja gelernt hatte, der nach seinem Abfall vom Judentum „Acher" (ein anderer) genannt wurde (so Tossaf. Sota 12a). Diese Version will wahrscheinlich R. Meir auch dafür bestraft wissen, daß er seinen Lehrer Acher nicht verließ. Die Formel „andere sagen" scheint aber auch sonst angewendet worden zu sein. Es gibt sogar Stellen, wo der als A. bezeichnete Autor dem R. Meir opponiert und somit mit ihm nicht identisch sein kann (Ber. 9b; Sota 12a; Ab. Sar. 64b). Auch Tossaf. (zu Ber. 9b und Ab. Sar. 64b) sind der Meinung, daß hier unter A. nicht R. Meir zu verstehen ist. Eine andere Lösung findet sich in Tossaf. Sota 12a; nach dieser handle es sich beim Vorkommen von A. und R. Meir in ein und derselben Kontroverse um zwei verschiedene Meinungen R. Meirs, der später, als er schon das Pseudonym A. erhalten hatte, zufällig seine Meinung geändert habe.

Hyman, Toledot 138.

M. G. D. J. B.

ACHIAM, Sohn des Scharar aus Arar (II. Sam. 23, 33), nach einer anderen Version (I. Chr. 11, 35) Sohn des Sachar aus Harar, einer der dreißig Helden Davids.

M. S.

ACHIASSAF, hebr. Verlagsgesellschaft, 1893 in Warschau als Privatunternehmen gegründet. Nach einem Jahr übernahm sie die bereits früher erschienene „Groschenbibliothek" von Ben-Avigdor. 1896 wurde sie in eine Aktiengesellschaft umgewandelt und nahm den Charakter eines öffentlichen Instituts an, zu dessen Vorstand Achad Haam und Elieser Kaplan gehörten. A. gab eine große Anzahl originalhebräischer Werke heraus, darunter: die Gedichte des Jehuda ha-Levi, ed. A. Harkavy; Gedichte Abraham Ibn Esras ed. D. Kahana; „Tachkemoni" von Jehuda Alcharisi, ed. A. Kaminka; „ha-Ozar", ein Lexikon zu Bibel, Mischna und nachtalmudischem Schrifttum von S. J. Fünn; „Al Paraschat Derachim" von Achad Haam; „Daat Elohim" (Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie) von S. Bernfeld; die Briefe von J. L. Gordon, sowie andere Werke von Bernfeld, S. P. Rabinowitz, M. L. Lilienblum, Benzion Katz u. a. Von übersetzten Werken wurden durch A. folgende veröffentlicht: Güdemann, „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden", übers. von A. S. Friedberg; Steinschneider, „Jewish Literature", übers. von

H. Malter; Lippert, „Geschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau", übers. von D. Frischmann; Spencer, „Education", übers. von J. L. Davidowitsch; W. Nowack, „Staatsaltertümer" (ein Abschnitt aus der „Hebräischen Archäologie"); M. Lazarus, „Der Prophet Jeremias", übers. von R. Brainin; George Eliot, „Daniel Deronda", übers. von D. Frischmann; eine Bearbeitung der „Jüdischen Merkwürdigkeiten" nach Reckendorf von A. S. Friedberg; Herzls Zionistische Schriften, übers. von M. Berkowitsch u. a. m. A. erwog die Herausgabe einer hebräischen Enzyklopädie nach dem Plane Achad Haams und gab ein Probeheft heraus. Die Hauptleistung des A. ist die Herausgabe der Monatsschrift „ha-Schiloach", (s. d.) und der Jahrbücher „Luach Achiassaf", von denen zwölf Bände 1894–1905 und ein Band 1923 erschienen. Die Jahrbücher wurden von verschiedenen Redakteuren herausgegeben: Band I bis III von Ben-Avigdor; Band IV von Achad Haam; Band V von M. L. Lilienblum; Band VI–VIII von A. S. Friedberg; Band IX von S. Bernfeld; Band X (Jubiläumsband) von R. Brainin; Band XI von J. Klausner; Bd. XII von M. L. Lilienblum; Band XIII von O. Thon. Im J. 1901 gab A. die Wochenschrift „ha-Dor" unter der Redaktion von D. Frischmann heraus. Außerdem verlegte A. in jiddischer Sprache die Zeitschrift „Der Jud", die 1899 in Krakau unter Leitung von J. Ch. Rawnitzki als Zweiwochenschrift und im folgenden Jahre unter Leitung von J. Lurje als Wochenschrift erschien. 1902 gab A. eine Monatsschrift „Di jiddische Familie" heraus. In letzter Zeit konzentriert sich der Verlag A. auf die Herausgabe von Lehrbüchern.

Achad Haam, Al Paraschat Derachim III, 177 bis 178; *idem*, Iggerot (die Briefe an Achiassaf und E. Kaplan); *Reisen*, Lexikon 1914, S. 689, 697; *S. Zinberg* in Jewr. Enz. III, 517.

M. E. M. E. J.

ACHIEBER (אחיעבר), Verein zur Förderung der hebräischen Sprache und Literatur in Amerika, gegründet 1909 in New-York. Der Verein A. sorgte für den Absatz hebräischer Bücher und Zeitschriften sowie für die Unterstützung hebräischer literarischer Institutionen und Gründung hebräischer Klubs, Bibliotheken und Lesehallen in verschiedenen amerikanischen Städten; insbesondere ermöglichte A. die Wiederherstellung des Lehrmittelverlags „Kohelet" in Jerusalem. In Amerika selbst legte A. den Grundstein zu einer modernen hebräischen Presse, indem er zunächst die Zweiwochenschrift „Schibbolim" und daraufhin 1914 die Zeitschrift „Hatoren" herausgab, die als Monatsschrift und Wochenschrift insgesamt 11 Jahre lang erschien. A. gab ferner die Sammelschrift „Senunit" im J. 1911 unter der Leitung von Reuben Brainin heraus, enthaltend Dichtungen junger hebräischer Schriftsteller Amerikas. In den Jahren 1917–19 veröffentlichte A. zwei umfangreiche literarische Almanache u. d. T.: „Luach Achieber". Bei A. wurden ferner zwei Sektionen gebildet: für hebräische Musik und hebräisches Theater. A. gelang es auch, eine umfassende hebräische Organisation ins Leben zu rufen, die einen Verlag „Kadima" gründete und gegenwärtig die Wochenschrift „ha-Dor" herausgibt. Im J. 1923 wurde A. aufgelöst.

Techijat Laschon (Sammelschr. v. J. 1913); *ha-Debora* (Monatsschrift, New York 1912); *J. Ch. Brenner*, in ha-Achdut, Jerusalem 1914; *A. A. Kabak*, Michtabim schello nischlechu, ha-Zefira, Warschau 1914; *ha-Deror*, Wochenschrift, New York 1911.

G.-J. D. P.

ACHIJA (רבי אחייא, אחיה), Tannaite, in einer Baraita (Seb. 48b; Men. 56a) erwähnt. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem A., der in Babylonien lebte (Mo. Kat. 20a), und mit dem aus dem 2. Jht. erwähnten Achija, der in Nehar-Pekod zusammen mit Chananja, dem Brudersohn des R. Josua, zu den Führern der babylonischen Juden zählte (Ber. 63b; vgl. j. Ned. VI, 40a). Der Name A. wird auch in Tossef. Beza I erwähnt, wofür es in den Parallelstellen (Tossef. Chul. VI; Talm. 84b. 85a) Chija heißt, womit offenbar der bekannte Halbtannaite R. Chija (der Große) gemeint ist (vgl. die Parallele in j. Beza I, 60b, wo es R. Chija der Große lautet). Mo. Kat. 20a–b will zuerst R. Chija mit einem A. identifizieren, was gleich darauf aber widerlegt wird. Ket. 5a, wo eine agadische Kontroverse zwischen R. Chija und Bar-Kappara angeführt wird, liest Juchassin A. an Stelle von Chija.

Juchassin, 110; *Hyman*, Toledot 136–137.

M. G. D. J. B.

ACHIJA s. Schemaja und Achija.

ACHIJA s. Amoräer.

ACHIJA BAR ABBA s. Amoräer.

ACHIJA BEN ACHITUB, Urenkel Elis, Priester in Silo unter Saul (I. Sam. 14, 3. 18). Als Saul seinen ersten Kampf mit den Philistern

führte und bei Gibeon lagerte, soll sich auch A. in seiner Gefolgschaft befunden haben. In der ersten Verwirrung des Kampfes erteilte König Saul dem A. den Befehl, die Bundeslade herbeizubringen, um Aufklärung über die Ursache der Verwirrung durch ein Orakel zu erlangen. Bevor es aber noch dazu kam, zog der König den Befehl zurück, da inzwischen der Kampf entbrannt war. Nach Ansicht mancher Forscher ist A. mit dem I. Sam. 21 und 22 genannten Achimelech (s. d.) identisch.

M. S.

ACHIJA DER BABYLONIER, jüd. Führer in Babylonien im 2. Jht. Er unterstützte Chananja, den Brudersohn R. Josuas, der die Neumonde und Schaltjahre in Nehar-Pekod in Babylonien festsetzte und bestrebt war, das jüdische Zentrum in Babylonien von der geistigen Vorherrschaft Palästinas unabhängig zu machen. Die Gelehrten aus Palästina schickten eine Delegation zu Chananja, um ihn von seinem Plane abzubringen, wobei diese sowohl den Chananja wie auch den A. verspottete (Ber. 63a–b). In j. Ned. VI, 40a u. j. Sanh. I, 19a findet sich der Name Nechunjon statt Achija. Geiger hält die Lesart des jer. Talmuds für richtig und meint, daß der Name Nechunjon „das Haus Onias" andeute. Demgegenüber gibt Bacher der bab. Lesart den Vorzug, da sie hebräisch im Stile der Baraita geschrieben ist und den Namen des Tradenten enthält. Nach Hyman ist A. der Mo. Kat. 20a erwähnte Achija und wohl auch derselbe, der die Baraita in Seb. 48b und Men. 56a mitteilt. Ginzbergs Meinung, daß A. vielleicht Exilarch war, stützt sich wohl auf Raschi (Ber. 63b), doch ist eher anzunehmen, daß der Ausdruck Raschis ראש לבני הגולה nur eine allgemeine Ehrenbezeichnung, wie etwa später רשכבה"ג, ist.

Hyman, Toledot 136–137; *Geiger,* Urschrift 153–615, 154; *Bacher,* Tan. I, 390; *Ginzberg,* JE I, 287.

E. M. E. J.

ACHIJA HA-PELONI (אחיה הפלני), einer der Helden Davids (I. Chr. 11, 36). In der entsprechenden Liste II. Sam. 23 wird er nicht erwähnt. Den Beinamen הפלוני führt in derselben Liste auch Chelez (I. Chr. 11, 27 und 27, 10); an einer anderen Stelle aber heißt dieser Chelez הפלטי (II. Sam. 23, 26), was anscheinend von בית פלט in Südjudäa (Jos. 15, 27) abgeleitet ist. Vielleicht ist auch bei A. הפלטי zu lesen, oder aber הגלני, ein Beiname, der an anderer Stelle vorkommt (אחיתפל הגלני II. Sam. 15, 12; 23, 34) und Achitofel nach der Stadt גלה im Stamme Juda (Jos. 15, 51) bezeichnet.

Gesenius, Hwb. 644; *Nowack,* HK IV, 256.

M. S. M. E. J.

ACHIJA BEN SCHISCHA (שישא, I. Chr. 18, 16 שושא), war wie sein älterer Bruder Elichoref Schreiber am Hofe Salomos (I. Kön. 4, 3). Nach talmudischer Tradition waren beide Brüder beim König sehr beliebt. Eines Tages traf Salomo den Todesengel, der betrübt ihm erzählte, er sei beauftragt, diese beiden Schreiber zu holen. Salomo übergab sie aber den Dämonen, über die er Macht besaß, und ließ sie nach Lus bringen, nach der Stadt, in der der Tod keine Gewalt über die Menschen hatte. Kaum waren sie vor den Toren angelangt, ereilte sie der Tod. Darauf eröffnete der Todesengel dem Salomo, daß er seine Opfer eben nur dort hätte haben wollen, da für jeden Menschen der Ort bestimmt sei, an dem er sterben müsse, und diese zwei Brüder nur vor den Toren von Lus hätten sterben können. Aus diesem Anlaß sagte Salomo: „Die eigenen Füße des Menschen bürgen dafür, daß sie ihn dorthin bringen, wo er (vom Tode) gefordert wird" (Sukka 53a; vgl. auch j. Kil. IX 23c). Nach einer späteren Tradition war ihr Vater Schreiber am Hofe Davids (I. Chr. 18, 16).

M. S.

ACHIJA BE-R. SEERA s. Ahaba, Sohn des R. Sera.

ACHIJA AUS SILO (אחיה השילוני), Prophet, lebte im 10. und 9. Jht. a. unter der Regierung Salomos und seiner Nachfolger. A.s Stellung zum Königshause Davids war durch die politischen und religiösen Irrungen Salomos erschüttert, und er unterstützte deshalb Jerobeam in seinem Aufstande gegen den König, indem er ihn auf dem Felde in der Nähe von Jerusalem aufsuchte und ihm prophezeite, daß seine Empörung erfolgreich sein werde. A. nahm nämlich Jerobeams neues Gewand, das dieser gerade trug, zerriß es in zwölf Stücke und gab zehn davon dem Jerobeam zum Zeichen, daß ihm zehn Stämme Israels zufallen würden; nur ein Stamm soll dem Hause Davids erhalten bleiben (1. Kön. 11, 29f.). Zum zweiten Male tritt er bereits als Greis auf, nachdem er sich schon mit Jerobeam wegen seines Abfalles vom Jhwh-Kult entzweit hatte. Abija, ein Sohn Jarobams, erkrankte, und der König wollte den Ausgang der Krankheit erfahren. Er gab seiner Frau den Auftrag, sich unkenntlich zu machen und von der Residenz Tirza sich

zum Propheten nach Silo zu begeben und ihn um das Schicksal ihres Sohnes zu befragen. A., obwohl aus Altersschwäche erblindet, erkennt die Königin sofort und prophezeit ihr den Tod des Sohnes und den Untergang des königlichen Geschlechtes (1. Kön. 14, 1f.). — Es gab auch eine jetzt verschollene Sammlung von A.s Prophezeiungen (1. Chr. 9, 29).

In der talmudischen Literatur zählt A. zu jenen sieben aufeinanderfolgenden Männern, die mit ihrer Lebensdauer nacheinander die Welt umspannt haben; diese nämlich sind: 1. Adam, der erste Mensch, 2. Metuschelach, 3. Sem, 4. Jakob, 5. Amram, der Vater Moses, 6. Achija aus Silo, 7. der Prophet Elijahu, der ewig lebt (B. Bat. 121b). A. war aus dem Stamme Levi und gehörte noch der Generation an, die aus Ägyten auszog (ibid.). Demnach lebte er mehr als 500 Jahre. Nach Maimonides (Einl. zu Mischne Tora), war A., der noch Mose kannte, ein Schüler von König David, sowie seinem Synedrion und Lehrer des Propheten Elijahu, dem er die Lehre übermittelte. Die Blindheit A.s in seinem Alter (1. Kön. 14, 4) trat daher ein, weil er den sündhaften Schüler Jerobeam herangebildet hatte; ebenso wie Isaak deshalb blind wurde (Gen. 27, 1), weil er den Bösewicht Esau großgezogen hatte (Gen. r. 65, 5). Im Midrasch wird A. eine besonders große Bedeutung zugeschrieben (Gen. r. 35, 2).

Meyer, Israeliten 368; *Kittel*, Gesch. II, 194, 254, 291, 417; *idem*, PRE I, 269 f.

M. S.

ACHIJAB s. Herodes.

ACHIJAHU HA-KOHEN HE-CHABER (אחיהו הכהן החבר ממדינת מעזיה), Massoret aus Tiberias, lebte ungefähr im ersten Viertel des 9. Jhts. Sein Name kommt in zwei handschriftlichen Namensverzeichnissen alter Massoreten des 8. bis 10. Jhts. vor (Ms. BM Or. 5554 A, fol. 29, und Codex Tschufut-Kale in Petersburg). Er war ein Zeitgenosse des Massoreten Ascher I. (b. Nechemja). Die erwähnten beiden Listen nennen noch weitere sieben Massoreten, die gleichzeitig mit A. in Palästina lebten. מעזיה ist die in jener Zeit übliche Bezeichnung für die Stadt Tiberias, die vielleicht nach dem fatimidischen Kalifen Al-Mois so genannt wurde. A. und Mose aus Gaza (משה העזתי) sind die einzigen Massoreten, deren Heimat in den genannten Handschriften angegeben ist; der Wohnort der übrigen ist unbekannt. Nur von Pinechas, dem „Oberhaupt der Jeschiba", der in beiden Listen an vierter Stelle steht, ist anzunehmen, daß er der Talmudhochschule in Jerusalem vorstand. Der dem A. beigelegte Titel „he-Chaber" weist darauf hin, daß er ein Graduierter dieser Hochschule war. Es gibt noch eine dritte handschriftliche Liste alter palästinensischer Massoreten (Cod. Tschufut-Kale, Nr. 14), die größtenteils dieselben Namen aufweist wie die beiden anderen Hss., in der jedoch A. fehlt. Jakob Mann vermutet, daß der in der dritten Liste genannte Abul-Omaitar (אבו אל עומיטר) mit A. identisch ist. (S. Abraham b. Furat; Abraham b. Rikat.)

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc. II, 44ff.

M. M. Z.

ACHIKAM, Vater Gedaljas. Er ist wohl mit A. b. Schafan identisch, der nach II. Kön. 22, 12 mit dem Staatsschreiber Schafan zu der Prophetin Chulda geschickt wurde, um sie über das neugefundene Gesetzbuch zu befragen.

M. S.

ACHIKAR, sagenhafter weiser Wesir und Ratgeber am assyrischen Hofe, Held zahlreicher Erzählungen und Verfassser von Weisheitssprüchen, die in der Volksliteratur des alten Orients, Griechenlands und Roms weit verbreitet waren. — In der griechischen Literatur wird A. als Verfasser von Weisheitssprüchen zuerst bei Clemens Alexandrinus (Strom. I, 15, 69; vgl. Eusebios, Praep. ev. X, 4, 23) erwähnt. Dieser berichtet von Lehren des A. in Spruchform, die, von dem Philosophen Demokrit aus Abdera ins Griechische übersetzt, unter dessen Namen verbreitet waren. Nach allem, was wir von Demokrit wissen, beruht diese Nachricht auf späteren hellenistischen Quellen, die Demokrit alle möglichen Werke zuschrieben (vgl. H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker II⁴, S. 122ff.); aber auch so ist sie für uns wertvoll, da wir ihr entnehmen können, daß in der Zeit vor Clemens (2. Jht. p.) der Name A. eine derartige Berühmtheit hatte, daß eine Beeinflussung des Demokrit durch ihn weiten Kreisen als glaubwürdig erschien. Der Name Ἀχίχαρος als Titel eines dem Theophrastos zugeschriebenen Werkes findet sich in einer späten Liste der Werke des Theophrastos (Diog. Laert. V, 50). Auch dies zeigt, welchen Ruf der Name A.s bei den griechischen Grammatikern hatte, wenn sie ihn mit Theophrastos in Verbindung bringen konnten. Zahlreiche moderne Philologen wollten A. auch mit dem Ἀχαίκαρος, der von Strabo in seinem Bericht über Mose als Gesetzgeber oder Prophet

A. in der griechischen Literatur

im Königreiche Bosporos genannt wird (XVI, 2, 38f.) identifizieren, doch ist dort sicherlich ein skythischer Prophet gemeint, dessen Name ähnlich klang. Auf jeden Fall ist die Konjektur παρὰ δὲ τοῖς Βορσιππηνοῖς für Βοσπορηνοῖς als verfehlt zu betrachten, da Strabo in dem folgenden Satze Assyrien und Babylonien zusammen nennt (παρὰ δὲ τοῖς Ἀσσυρίοις οἱ Χαλδαῖοι) und nicht einzusehen ist, weshalb er vorher noch besonders die Stadt Borsippa ohne jede Verbindung mit Babylonien oder Assyrien erwähnen sollte. — Der Name A. findet sich ferner auf einer späten römischen Mosaik aus Trier. Dieses stellt die Musen dar; neben einer jeden von ihnen ist ein berühmter griechischer Vertreter der betreffenden Kunst dargestellt; neben Homer, Aratos, Kadmos u. a. erscheint dort als Begleiter der Polyhymnia eine Person, die mit dem Namen (Ac)icar bezeichnet ist. All dies zeigt, wie populär A. in den Kreisen war, die sich mit der griechisch-römischen Literatur und der Kunst der Spätzeit beschäftigten, gibt uns jedoch keine Aufklärung über seine Person und seine Sprüche. — In der jüdischen Literatur wird A. im apokryphen Tobitbuche erwähnt. Danach gehörte er zum Stamme Naftali und wurde von Assarhaddon zum Obermundschenk, königlichen Siegelbewahrer und obersten Minister ernannt (Tobit 1, 21–22). Als Tobijas Neffe sorgt er bei dessen Erblindung für seinen Lebensunterhalt (ibid. 2, 10) und nimmt später an der Hochzeit von Tobijas Sohn teil (ibid. 11, 17). Besonders wichtig ist für uns das Schlußkapitel, in dem Tobija seinem Sohne Lehren erteilt und ihm A. und sein Schicksal als Vorbild hinstellt. „Sieh, mein Sohn", sagt er ihm, „was Nadan (dieser Name ist in den Handschriften korrumpiert) seinem Erzieher Achikar antat, wie er ihn lebend unter die Erde brachte, und wie es ihm vergolten wurde; denn A. wurde errettet und ihm (Nadan) geschah nach Verdienst, denn er verfiel der Finsternis" (ibid. 14, 10). Für den Verfasser des Tobitbuches, der anscheinend im 2. Jht. a. lebte, war A. also eine bekannte Persönlichkeit unter den Exilierten der zehn Stämme, der zur Zeit Assarhaddons in Assyrien lebte, und dessen Lebensgeschichte er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen konnte. —

A. im Tobitbuch

Die syrische Rezension über A.

Welches nun A.s Schicksal und der Inhalt der ihm zugeschriebenen Sprüche war, konnte man bis vor kurzer Zeit nur auf Grund später Erzählungen vermuten, die uns in zahlreichen Texten (syrisch, arabisch, äthiopisch, türkisch, armenisch, rumänisch und in mehreren slawischen Rezensionen, die aus uns verloren gegangenen griechischen Texten stammen) erhalten sind. Nach ihnen, besonders nach dem ältesten syrischen Text verläuft A.s Lebensgeschichte etwa folgendermaßen: der König Sancherib von Assyrien, Assarhaddons Sohn (sic!), hat einen weisen Schreiber und Ratgeber namens A., der voll Eifer die Geschicke Assyriens und Ninives lenkt. Trotz seines großen Ansehens beim König und beim Volke, ist A. stets betrübt, denn er ist kinderlos und fragt sich unaufhörlich, wem er seine Stellung vererben, und wer ihm am Sterbelager Staub auf die Augen streuen werde. Als er schließlich jede Hoffnung auf einen Leibeserben aufgeben muß, adoptiert er seinen Neffen Nadan, erzieht ihn liebevoll und ist bemüht, ihn seiner Weisheit teilhaftig werden zu lassen, damit er später sein Nachfolger am Hofe werde. Nach einiger Zeit, nachdem er ihm viele Lehren beigebracht hat (im syrischen Text 2. Aufl. v. Harris 39, 17, folgt der Inhalt dieser Lehre alsbald ausführlich in 74 Weisheitssprüchen und Ratschlägen über das Verhalten der Menschen im Leben und in der Gesellschaft, die im Geist der biblischen Sprüche und Ben-Siras gehalten sind), führt er ihn zum Könige. Dort erkennt A. bald, daß seine Lehren vergebens gewesen sind, so daß er sich veranlaßt sieht, Nadan zu verstoßen und an seiner Stelle dessen jüngeren Bruder Nabusaradan zu sich zu nehmen. Aus Rache verleumdet Nadan A. beim König, er beabsichtige das assyrische Heer den Ägyptern auszuliefern, was Nadan durch gefälschte Briefe, die er dem König überbringt, zu beweisen sucht. Der König befiehlt seinem Diener Nabussamach, A. hinzurichten. Als Nabussamach mit seinen Leuten zu A. kommt, erinnert der ihn daran, daß er vor vielen Jahren in einem ähnlichen Falle ihn vor dem Tode gerettet habe, so daß es jetzt an ihm, Nabussamach, sei, die einst erwiesene Wohltat mit Gleichem zu vergelten. Nabussamach berauscht darauf seine Leute mit Wein und befiehlt ihnen, einen anderen Menschen zu töten, der mit A.s Gewändern bekleidet wird, während er diesen selbst in einer Grube, die sich unter seinem Hause befindet, verbirgt. Unterdessen gerät Assyrien infolge der harten Forderungen Ägyptens in Bedrängnis, und nun macht sich das Fehlen A.s bemerkbar. Der König bereut es jetzt, daß er Nadan Glauben geschenkt und seinen treuen Diener grundlos getötet hatte. Als Nabussamach dies hört, berichtet er dem König, daß A. noch am Leben sei. Alsbald wird A. freigelassen und in seine Würden wieder eingesetzt, und nachdem er den Streit mit Ägypten zu einem für Assyrien günstigen Ausgang geführt hat, läßt er Nadan, mit eisernen Ketten gefesselt, in eine am Eingang des Hofes befindliche Grube werfen. Täglich richtet

er, wenn er das Tor durchschreitet, Ermahnungen an ihn, und sein Diener Nabuel, der Nadan bewacht, zeichnet auf A.s Befehl alle diese Aussprüche auf, deren Inhalt uns ausführlich mitgeteilt wird. Zum Schluß wird Nadans plötzlicher Tod in der finsteren Grube berichtet mit der zugefügten Moral: „wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein". — Der Inhalt dieser Erzählung stimmt somit im allgemeinen mit den Andeutungen des Buches Tobit überein. Ferner finden sich fast alle Einzelheiten in einem Kapitel des griechischen Volksbuches vom Leben des Äsopus (Βίος Αἰσώπου) wieder, wo sie auf diesen und seinen Aufenthalt am babylonischen Hofe übertragen sind. Dieses Kapitel ist allerdings später als die übrigen Teile der volkstümlichen Äsopus-Biographie abgefaßt, aber auch bei der spätesten Ansetzung kommt man für die Abfassung jenes Kapitels nicht unter das 1. Jht. p. (vgl. Byz. Ztsch. XIX, 384). Diesem muß eine längere Zeit vorangegangen sein, während der die Erzählungen von A. denen von Äsopus so sehr angepaßt wurden, daß sie schließlich in dessen Biographie Aufnahme finden konnten. Jedenfalls stand bereits auf Grund dieses Kapitels im „Leben des Äsopus" und der oben angeführten Zitate aus der griechischen Literatur und dem Buche Tobit fest, daß im 2. Jht. a., zur Zeit der Abfassung des Tobitbuches, ein A.-Buch sowohl der jüdischen wie der griechischen Literatur bekannt war, das auch zahlreiche ihm zugeschriebene Weisheitssprüche enthielt, und daß dieses Werk in bezug auf die Handlung und die Spruchweisheit den uns erhaltenen späteren Rezensionen nahestand, besonders der syrischen, von der die übrigen beeinflußt sind. Offen blieb nur noch die Frage nach der Heimat und Entstehung des A.-Buches. Auf Grund der zahlreichen Parallelen zwischen den biblischen und den A.-Sprüchen hatte man vermutet, daß das A.-Buch von einem Juden verfaßt worden sei und ursprünglich zur gleichen Kategorie von Weisheitsbüchern gehört habe, zu denen wir Tobit u. ä. Werke zählen. Aber abgesehen davon, daß der uns erhaltene syrische Text unmöglich jüdischen Ursprungs sein kann (vgl. ed. Harris 47, 15; 54, 18ff.; 56, 9; 59, 17; 69, 19), ist überhaupt bei Sprüchen nur selten ihr Ursprungsort genau nachzuweisen. In den meisten Fällen sind sie gemeinsamer Besitz ganzer Völkerfamilien, so daß ihr Werden im einzelnen nicht verfolgt werden kann. Die richtige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des A.-Buches bieten nun die aramäischen Papyri von Elephantine. Dort sind neben verschiedenen Briefen und Urkunden der jüdischen Gemeinde von Elephantine auch Fragmente eines Buches gefunden worden, das den Titel מת]לי אחיקר שמה, ספר חכים ומהיר, זי חכם לברה נ[דן („Sprüche eines weisen und gewandten Schreibers, Achikar mit Namen, der seinen Sohn Nadan unterrichtete") trägt, und das um die Mitte des 5. Jhts. a. niedergeschrieben worden ist. Sein Inhalt, der in manchen Einzelheiten von den späteren Versionen abweicht, ist aber, soweit wir auf Grund der uns erhaltenen Fragmente urteilen können, im allgemeinen der syrischen Version sehr ähnlich. Infolge der Thronbesteigung Assarchaddons (hier richtig als Sohn Sancheribs bezeichnet, im Gegensatz zu den späteren Versionen, die ihn zu dessen Vater machen) — heißt es in den Fragmenten der aramäischen Version aus Elephantine — sieht sich A. veranlaßt, um seine Entlassung nachzusuchen. An seiner Stelle wird sein ältester Sohn (nicht Neffe, wie die späteren Versionen berichten) Nadan zum Wesir und Siegelbewahrer ernannt. Während A. sich auf seinem Landgut befindet, verleumdet sein Sohn ihn beim Könige, und dieser befiehlt dem Nabussumiskun (ein häufiger assyrischer Name, anstatt des Nabussamach der späteren Versionen), ihn hinzurichten. Als Nabussumiskun zu A. kommt, findet er ihn „zwischen den Weinbergen wandelnd", ohne daß er die ihm drohende Gefahr ahnt. Sie beraten, wie sie den Anschein erwecken könnten, den königlichen Befehl ausgeführt zu haben. An Stelle A.s wird ein Eunuche getötet. Die Kunde von A.s Hinrichtung verbreitet sich im ganzen Lande. Die Fortsetzung der Erzählung, A.s Rückkehr an den Hof und Nadans Bestrafung, fehlt in den uns erhaltenen Fragmenten. Dafür sind uns zahlreiche Bruchstücke der Sprüche erhalten, die in die Form von Tier- und Pflanzenfabeln gekleidet sind und in ihrer Tendenz den biblischen und den A.-Sprüchen der späteren Versionen entsprechen. Die Erzählung unterscheidet sich mithin nicht wesentlich von der der späteren Versionen. Ein Unterschied in der Komposition liegt dagegen darin, daß in den späteren Texten die Erzählung die Hauptsache ist und die Sprüche mit ihr verflochten sind, während in der aramäischen Fassung die Erzählung nur als Einleitung für die ihr folgende Spruchweisheit dient. Die Fragmente zeigen uns, daß das A.-Buch in seiner aramäischen Fassung schon im 5. Jht. unter den Juden Oberägyptens verbreitet war, wodurch das Problem seiner Entstehung und seines Verhältnisses zum Buche Tobit wesentlich vereinfacht wird. Auch auf Grund dieser Tatsachen kann allerdings nicht entschieden werden, wann und von wem es verfaßt ist; aber die Tatsache, daß es schon im 5. Jht. in aramäscher

A. und das griechische Äsopus-Buch

Die altaramäische Rezension

Sprache existierte, spricht dafür, daß es nicht in jüdischer Umgebung entstanden sein kann. Man hat allerdings versucht, die Juden von Elephantine zu den zehn Stämmen in Beziehungen zu bringen und so die aramäische Sprache des A.-Buches zu erklären, aber diese Hypothese entbehrt jeder Grundlage, da keine Berührung der Juden von Elephantine mit den Angehörigen der zehn Stämme sich nachweisen läßt; die Juden von Elephantine nennen sich selbst יהודיא und stammen zweifellos aus Judäa. — Auch der Inhalt der Erzählung zeigt, daß sie in einer nichtjüdischen Umgebung spielt und dem nationalen Geiste des jüdischen Volkes sowie der jüdischen Weltanschauung völlig fremd ist. Das Hauptthema unserer Erzählung ist A.s Treue zu seinem König, in der er trotz erlittener Ungerechtigkeit verharrt. Diese Idee ist der jüdischen Auffassung durchaus fremd und paßt auch nicht recht in die Verhältnisse der Juden, wie sie damals waren. Man kann sich also kaum vorstellen, daß ein derartiges Werk in aramäischer Sprache zu jener Zeit in einer jüdischen Umgebung hätte abgefaßt werden können. Dagegen konnte das Werk sehr wohl bei den aramäischen Stämmen an der assyrischen Grenze entstanden sein, die etwa seit dem 8. Jht. — hauptsächlich im Gebiete des Chaboras, Belichos und im alten Charan — die treuesten Diener der assyrischen Könige und Stützen der assyrischen Herrschaft bis zuletzt waren. In diesen Gebieten, die unerschöpfliches Menschenmaterial für das assyrische Heer gestellt haben, mag während der babylonischen und zu Beginn der Perserherrschaft die Sehnsucht nach jener Zeit wach geworden sein, da noch der Großkönig von Ninive aus das Land beherrschte. — Auf welche Weise das A.-Buch dann von dort zu den Juden von Elephantine gekommen ist, ist nicht schwer zu erklären, seit dem wir wissen, daß diese von der persischen Regierung als Militärkolonisten gemeinsam mit aus Aramäern bestehenden Kontingenten in Elephantine angesiedelt wurden. Aber auch abgesehen von der gegenseitigen Beeinflussung der jüdischen und aramäischen Kontingente in Ägypten ist die Verbreitung des A.-Buches unter den Juden vollkommen verständlich; wissen wir doch aus der biblischen Literatur, daß neben der Tora und den historischen und prophetischen Werken im Volke eine umfassende, populäre Weisheitsliteratur mündlich und schriftlich verbreitet war, die als „Weisheit der Söhne des Ostens“ oder — wie unser A.-Buch — nach dem Namen irgendeines berühmten Weisen benannt wurde. Ein Beispiel dafür sind die „Worte Lemuels, Königs von Massa, die ihn seine Mutter lehrte“, ganz ähnlich dem Titel des aramäischen A.-Buches (Prov. 31, 1). Von den „Worten Lemuels“ ist uns allerdings nur ein Fragment erhalten, aber wir können annehmen, daß auch hier in dem uns verlorenen Volksbuche eine Art Einleitung enthalten war, in der berichtet wurde, was die Mutter Lemuels veranlaßt hatte, ihrem Sohn Weisheitslehren zu erteilen. Die Sprüche selbst, die Lemuels Mutter zugeschrieben sind, zeigen uns trotz ihrer Kürze, daß sie zu derselben volkstümlichen Weisheitsliteratur wie das Buch A. gehören. Auf jeden Fall ist die Ähnlichkeit in Stil und Komposition überaus groß. Interessant ist, daß selbst der Ausdruck בר בטני (ibid. 2), mit dem Lemuel von seiner Mutter angeredet wird, in A.s Lehren für seinen Sohn Nadan wiederkehrt (Sachau 47, 1, 14). Ein anderes Beispiel bietet vielleicht das Buch, das die Schicksale Hiobs aus dem Lande Uz schildert, dessen Komposition ebenfalls mit der des A.-Buches in der aramäischen Fassung übereinstimmt. Auch in ihm folgen einer kurzen erzählenden Einleitung Gleichnisse und Weisheitssprüche, die den Hauptteil des Buches bilden. Ebenso war wohl das A.-Buch lange mündlich und schriftlich im Volke verbreitet, bis allmählich sein fremder Ursprung in Vergessenheit geriet und sein Held zur Zeit der Abfassung des Buches Tobit zu einem Angehörigen des Stammes Naftali wurde. — Auf die Frage, weshalb das A.-Buch bei den Juden späterhin völlig in Vergessenheit geriet, während es sogar außerhalb des Orients Verbreitung gewann, gibt uns sein Inhalt hinreichend Antwort. Im Gegensatz zu Hiobs Leidensgeschichte und der Erzählung von Daniels Erlebnissen am babylonischen Hof, die den Verfassern dieser Bücher die Möglichkeit boten, schon im erzählenden Teil ihre Gedanken über Gottes Herrschaft zum Ausdruck zu bringen, bilden den Hauptinhalt des A.-Buches nur die Leiden eines treuen Dieners, die er durch die Hartherzigkeit seines Königs erfährt. Ein solches Werk konnte selbstverständlich den jüdischen Verfassern von Weisheitsbüchern niemals geeignetes Material für ihre religiös-ethischen Tendenzen bieten.

Die Nationalität des Verfassers

A. und die hebräische Weisheitsliteratur

Die Tendenz des A.-Buches

Für die Geschichte der althebräischen Weisheitsliteratur ist das A.-Buch von größter Bedeutung, denn es gewährt uns die Möglichkeit, zwei Gruppen von Werken in der antiken Weisheitsliteratur zu unterscheiden. In die eine gehören populäre Werke nach der Art des Buches Hiob, dessen Inhalt im jüdischen Volke lange verbreitet war, bis die Erzählung schließlich in die religiös

sanktionierte Literatur aufgenommen wurde und somit ihre primitiven Züge völlig verlor, daß ihr Ursprung in Vergessenheit geraten ist. Zur zweiten Gruppe gehören die in der Bibel hie und da erwähnten Sprüche und Spruchsammlungen eines Heman, Kalkol, Darda und die vereinzelt genannten Pflanzen- und Tierfabeln u. ä., die aus vielen Gründen immer ihre primitive volkstümliche Urform behielten. Mithin war auch das A.-Buch, wie andere ähnliche Werke, längere Zeit in Israel und bei seinen Nachbarvölkern verbreitet; wegen seines Inhalts wurde es aber nicht in die klassische jüdische Literatur auf genommen und geriet deshalb bei den Juden schließlich in Vergessenheit, während es bei den Erben der Volksliteratur des alten Orients, den Syrern und Arabern, eine Heimstätte fand.

Die späten Versionen bei: *F. C. Conybeare, J. R. Harris, A. Smith Lewis,* The Story of Ahikar², Cambridge 1913. Aramäischer Text bei: *Ed. Sachau,* Aramäische Papyrus u. Ostraka aus einer jüd. Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911, 148ff.; *A. Ungnad,* Aramäische Papyrus aus Elephantine, Lpz. 1911, 63ff.; *Vita Aesopi,* ed. Westermann, Braunschweig 1845; *Fabulae Romanenses Graece conscriptae,* ed. Eberhard, C. XXXIII 55; *Antike Denkmäler,* hrsg. v. Kais. Deut. Archäol. Inst., Tafel 47–49; *Jahrb. d. Archäol. Instituts,* B. V, S. 1 ff. — *G. Hoffmann,* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 1880 (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes VII, 3), 182f.; *S. Halèvy,* RS 1900; *Th. Reinach,* REJ 1899; *R. Smend,* ZAW B 13, 1908; *F. Nau,* Hist. et sagesse d'Ahikar l'Assyrien, Paris 1909; *Ed. Meyer,* D. Papyrusfund v. Elephantine, Lpz. 1912, S. 102 ff.; *Th. Nöldeke,* Untersuchungen z. Achikar-Roman (Göttinger Abh. Phil.-hist. Kl., N. F. XIV, 4), Bln. 1913; *B. Meißner,* D. Märchen v. weisen Achikar, Lpz. 1917 (Alt. Or. XVI, 2); *A. Hausrath,* Achiqar u. Äsop (Heidelberger SB, Phil.-hist. Kl. 1918), Heidelberg 1918; *M. Friedmann,* ha-Schiloach V, 137 ff.; hebr. Übersetzung von *A. Yellin,* Sefer Achikar he-Chacham, Berlin-Jerusalem 1923.

M. S. J. Gu.

ACHIMAAZ, Sohn des Zadok, Priester zur Zeit Davids (I. Chr. 5, 34 wird er als Hohepriester bezeichnet), bekannt aus der Geschichte der Empörung Absaloms. Während des Aufstandes des letzteren vermittelte A. zusammen mit Jonathan, dem Sohne Ebjatars, den Verkehr für David. Zu diesem Zwecke hielten sie sich an der Quelle Rogel, außerhalb Jerusalems auf, und erhielten durch Vermittlung einer Magd von allem, was in Jerusalem vorfiel, Kunde, die sie dann David überbrachten (II. Sam. 17, 17). Zum Kurierdienst war A. als schneller Läufer besonders geeignet; er war auch der erste, der David die Botschaft von dem entscheidenden Siege seiner Truppen über Absalom brachte (II. Sam. 18, 19–29). Joab wollte A. nicht als Boten verwenden, doch erbat sich dieser die Gunst, dennoch das Amt übernehmen zu dürfen. Es gelang ihm, den von Joab ausgesandten Kuschiten zu überholen.

M. S. A. Me.

ACHIMAAZ, Statthalter von Naftali unter Salomo, Gatte von Salomos Tochter Bassemat (I. Kön. 4, 15). Er ist möglicherweise mit A. b. Zadok (I. Chr. 5, 34f.; 6, 38) identisch, der zusammen mit Jonathan b. Ebjatar David während Absaloms Abfall Nachrichten aus Jerusalem (II. Sam. 15, 27, 36; 17, 17–20) und später als erster die Kunde vom Siege über Absalom überbrachte (II. Sam. 18, 19–30).

M. S. H. L.

ACHIMAAZ I., Gelehrter und Jerusalempilger aus Süditalien, lebte in der zweiten Hälfte des 9. Jhts. Sein Namensvetter, Achimaaz b. Paltiel aus Oria, berichtet in seiner, 1054 geschriebenen, gereimten Familienchronik, daß in den Tagen seiner Ahnen R. Schefatja und R. Chananel ein frommer Mann, namens Achimaaz, dreimal nach Jerusalem pilgerte und bei jeder Pilgerfahrt hundert Goldstücke als Spende für die Gelehrten und die „Trauernden Zions" (Abele Zion, s. d.) nach der heiligen Stadt mitnahm. Einige weitere Einzelheiten, die der Chronist aus Oria über diesen A. mitzuteilen weiß, tragen sagenhaften Charakter; es dürfte ihnen aber ein historischer Kern zugrunde liegen. Achimaaz aus Oria erzählt, daß A. bei seiner dritten Wallfahrt nach Jerusalem einen Jüngling als Reisebegleiter mitgenommen und dessen Mutter gegenüber sich eidlich verpflichtet habe, ihren Sohn unversehrt zurückzubringen. Als A. dann in Jerusalem mit dem dortigen Schuloberhaupte und dessen Jüngern beim fröhlichen Mahle saß, wurde der Reisebegleiter A.s aufgefordert, die Versammelten durch fromme Gesänge zu erfreuen. Während der Jüngling sang, enthüllte ein greiser Gelehrter der Tafelrunde dem A. ein entsetzliches Geheimnis: ihm sei offenbart worden, daß der junge Sänger in nächster Zeit sterben müsse. Als die versammelten Gelehrten die Verzweiflung A.s sahen, verlängerten sie durch ein wundertätiges Amulett das Leben des dem Tode verfallenen Jünglings und ermöglichten es A., der Mutter ihren Sohn wieder zuzuführen. David Kaufmann hat diese Geschichte, wie J. Mann überzeugend nachweist, ebenso mißverstanden wie die andere Erzählung des Chronisten, die davon handelt, auf welche Weise es A. gelungen sei, die Widerrufung eines vom Schuloberhaupt in Jerusalem über den italienischen Gelehrten R. Silano aus Venosa verhängten Bannes zu bewirken.

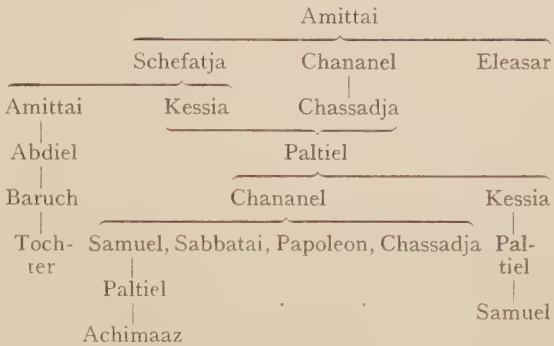
Kaufmann schildert den Vorfall irrtümlich so, als hätte das Gelehrtenkollegium in Venosa den Bann über R. Silano ausgesprochen, worauf A. bei einem Besuche in Venosa die dortigen Gelehrten mit R. Silano wieder ausgesöhnt und zur Aufhebung des Bannes bewogen habe. Diese Deutung erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung des Wortlautes der „Megillat Achimaaz" als unhaltbar.

Kaufmann, Die Chronik des Achimaaz aus Oria, Schr. III, 8f., 11ff.; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine etc. I, 48f., 55ff., 73.

E. M. Z.

ACHIMAAZ BEN PALTIEL, liturgischer Dichter und Chronist, geb. 1017 in Capua (Campagna). Sein Vater war hoher Beamter am Hofe von Capua, A. selbst wohnte in Oria (Apulien). Er verfaßte 1054 ein Werk u. d. T. „Sefer ha-Juchassin", das Adolf Neubauer im zweiten Bande seiner Sammlung „Mediaeval Jewish Chronicles" (Oxford 1895) veröffentlichte. Es enthält eine Familienchronik, angefangen von Amittai I., der Mitte des 9. Jhts. in Oria lebte, bis auf die Zeit A.s. Die Ereignisse, die zeitlich am fernsten lagen, sind bei dem Verfasser oft entstellt und tragen einen sagenhaften Charakter, wie denn A. überhaupt in seiner Darstellung dem Wunderbaren weiten Raum gewährt. Trotzdem bietet A.s Chronik wertvolles Material, denn mit derselben Genauigkeit, mit der er die ihm überlieferten Legenden verzeichnet, bringt er auch geschichtliche Tatsachen. Selbst der sagenhafte Teil seiner Chronik gibt wichtige Aufschlüsse über die Lage der Juden Süditaliens zu jener Zeit, über ihre Anschauungen, Sitten und Gebräuche, zumal da die Vorfahren A.s zu den angesehensten Juden ihrer Gemeinden gehörten. A.s Chronik ist in Reimprosa geschrieben, im Stil der liturgischen Gedichte; sie enthält auch ein Klagegedicht des Verfassers auf einen Verwandten namens Paltiel, der eine angesehene Stellung in Ägypten erlangt hatte und 1016 gestorben war. A.s Chronik ist vor kurzem zum zweiten Male von Abraham Kahana in seiner Sammlung „Sifrut ha-Historija ha-Jisreelit" (B. I, Warschau 1922, S. 117-140) veröffentlicht worden, und zum dritten Male (mit einer englischen Übersetzung) von M. Salzman (New York 1924). — Außer seinem Hauptwerk verfaßte A. einige Selichot (Bußgebete); eine davon, die für das Fasten Esther bestimmt ist und mit den Worten „Isch Jemini" beginnt, findet sich in einer alten Handschrift des römischen Machsor. Ferner werden noch zwei andere Selichot A.s erwähnt, die mit den Worten „Achare tummam" bzw. „Abbir Jaakob" beginnen.

Die Genealogie der Familie A.s ist im folgenden Stammbaum enthalten:



Zunz, LG 264, 686; *Med. Jew. Chr.* II, 111–132; *Kaufmann*, Schr. III, 1–55; *Bacher*, REJ XXXII, 145–151; *Brody*, ZHB II, 160–164; *Mann*, The Jews in Egypt and Palestine etc. I, 48–49, 55–57, 252; *Cassuto*, Giornale della Societa Asiatica Italiana XXIX, 103; *Marx*, JQR, NS I, 78–85; *Davidson*, Ozar 253, 3142.

E. U. C.

ACHIMAN, Sohn des Anak und wohl Stammvater eines Geschlechts der Anakiter (s. d.) in Kirjat-Arba (Hebron), von wo es durch den Stamm Kaleb vertrieben wurde (Num. 13, 22; Jos. 15, 14; Richt. 1, 10).

M. S.

ACHIMELECH BEN ACHITUB, Priester zu Nob, Urenkel Elis. Auf seiner Flucht vor Saul läßt sich David von dem ahnungslosen Achimelech mit Brot und Waffen versorgen und ein Orakel erteilen. Der Edomiter Doeg, der sich zur selben Zeit in Nob aufhält, hinterbringt die Sache dem König. Erzürnt läßt Saul die ganze Priesterschaft von Nob zu sich kommen und befiehlt, ungeachtet der Beteuerung Achimelechs, daß er vom Zwiespalt des Königs mit David — der doch des Königs Eidam und sein vertrautester Diener war — nichts gewußt habe, A. und alle übrigen Priester von Nob, 85 Mann, niederzumachen (I. Sam. 21–22). Nur Ebjatar, dem Sohne Achimelechs, gelingt es zu entkommen und zu David zu fliehen (II. Sam. 21, 22). Über den II. Sam. 8, 17 erwähnten Achimelech s. ACHIMELECH BEN EBJATAR.

M. S. A. Me.

A. in der Agada. Als David am Sabbat nach Nob kam, fand er die Priester mit dem Backen der heiligen Brote beschäftigt. Der Edomiter Doeg hatte ihnen dies gestattet, David wies sie aber darauf hin, daß nur das Auslegen der Schaubrote am Sabbat erlaubt sei (Lev. 24, 8), nicht aber das Backen (Men. 95b; Jalk. I. Sam., § 130). Als A. zögerte, die Schaubrote David

zu geben, erklärte David, er und seine Leute hätten drei Tage lang nichts gegessen, und in solcher Not sei jede Speise erlaubt (Jalk. ibid.).

Eine ähnliche halachische Diskussion soll zwischen A. und Saul stattgefunden haben. Von Doeg angestiftet, verwies Saul es dem A., daß er für David die „Urim und Tummim" befragt hatte. A. behauptete, das Recht dazu gehabt zu haben, und wurde hierin von Abner und Amassa unterstützt. Saul aber befahl Doeg, A. zu töten (Jalk. I. Sam., 131), weswegen er das künftige Leben verlor (Midr. Ps. 52, 5).

Guttmann, Mafteach, s. v.

M. G.

ACHIMELECH BEN EBJATAR (I. Chr. 18, 16: Abimelech), als Priester unter David (II. Sam. 8, 17 und danach I. Chr. 24, 3. 6. 31) genannt. Nach II. Sam. 15 war aber Ebjatar neben Zadok der Priester Davids (vgl. I. Sam. 22, 20), und verblieb in diesem Amte bis zum Regierungsantritt Salomos (I. Kön. 2, 26). Die meisten neueren Kommentatoren lesen deshalb die Stelle II. Sam. 8, 17: „Ebjatar b. Achimelech b. Achitub".

M. S. H. L.

ACHINADAB BEN IDDO, Salomos Statthalter in Machanajim, im Ostjordanland (I. Kön. 4, 14).

M. S.

ACHINOAM (אחינעם) aus Jesreel. A. wurde die zweite Frau Davids nach Abigajil, zur Zeit seiner Kämpfe mit Saul (I. Sam. 25, 43). Als David dem Achisch, König von Gat, auf seinem Kriegszuge gegen Saul Heeresdienst leistete, wurde seine Lehensstadt Ziklag von den Amalekitern überfallen und A. zusammen mit Abigail von ihnen gefangen genommen. Als David davon nach seiner Rückkehr erfahren hatte, verfolgte er die Amalekiter und brachte seine Frauen wieder nach Ziklag heim (ibid. 30, 5. 18). Nach der Übersiedlung Davids nach Hebron (II. Sam. 2, 2f.) gebar ihm dort Achinoam seinen ältesten Sohn Amnon (II. Sam. 3, 2; I. Chr. 3, 1).

M. S.

ACHINOAM (אחינעם), Tochter des Achimaaz, Gattin des Königs Saul (I. Sam. 14, 50).

M. S.

ACHIOR s. Judith, Buch.

ACHIRAM (אחירם), Stammvater eines benjaminitischen Geschlechts, Num. 26, 38 erwähnt.

M. S.

ACHISCH (אכיש LXX Ἀγχους, keilschriftlich Ikausu, KAT[3] 473; nach W. M. Müller Keftiu-Name Akusu), König von Gat, Zeitgenosse Sauls und Davids. Auf der Flucht vor Saul begab sich David nach Gat in der Hoffnung, dort vor den Verfolgungen Sauls eine Zufluchtstätte zu finden. Er wurde aber bald erkannt und mußte, trotzdem er sich wahnsinnig stellte, als Todfeind der Philister diese Stadt wieder verlassen (I. Sam. 21, 11–22). Nach seiner Vertreibung aus dem südöstlichen Judäa betrat David mit seiner 600 Mann zählenden Schar zum zweitenmal philistäisches Gebiet und begab sich wieder zu Achisch. Er wurde von ihm freundlich aufgenommen, aber ein längerer Aufenthalt in Gat war beiden Seiten nicht erwünscht, und so erhielt er von A. Ziklag (heute Zuheilika unweit Gaza) als Lehensstadt (I. Sam. 27, 2–7). A. verlangte von David den Treueid, den dieser ihm auch leistete (I. Sam. 28, 1–2). Es gelang David auch, eine Zeitlang den König zu täuschen (I. Sam. 27, 12). Als es nun zwischen den Philistern und Saul zum Entscheidungskampfe kam, folgte David mit seiner Schar dem Heere A.s bis nach Afek (I. Sam. 29, 1–2). Dort aber wurde A. von seinen Fürsten wegen des Vertrauens, das er David schenkte, ausgelacht und gezwungen, ihn zu entlassen (I. Sam. 29, 3–10). — Zu A. flüchteten zwei entlaufene Sklaven des bekannten Feindes der davidischen Dynastie, Schimi ben Gera, werden ihrem Herrn jedoch wieder ausgefolgt (I. Kön. 2, 39ff.). — Ein Abschreiber der ersten Psalmenbücher hat A. mit König Abimelech von Gerar verwechselt und in der Überschrift zu Ps. 34 Abimelech statt A. geschrieben. — Eine rabbinische Tradition erzählt, zwei Brüder Goliats seien am Hofe A.s gewesen, als David nach Gat kam. Sie erkannten ihn sofort und wollten sich für den Tod ihres Bruders rächen. A. aber ließ es nicht zu, indem er darauf hinwies, daß Goliat in ehrlichem Kampfe von David getötet worden war. Nun meinten die Brüder, daß A. David die Königsherrschaft überlassen müsse, da ja Goliat und David um die Herrschaft miteinander gekämpft hätten. David blieb nichts anderes übrig, als sich wahnsinnig zu stellen. Zufälligerweise wurde A.s Tochter wirklich wahnsinnig, was dem bösen Einflusse Davids zugeschrieben wurde. Deswegen wurde er gezwungen, Gat wieder zu verlassen (Midr. Tehil. 34).

ZAW VI, 85ff.; *Wellhausen,* Gesch.; *Stade,* Gesch. II; *Winkler,* Gesch. II; *Kittel,* Gesch. II, 120ff.

M. S.

ACHISCHAR, einer der elf höchsten Hofbeamten am neueingerichteten Königspalaste Salomos in Jerusalem, die den Titel שרים (Fürsten) trugen. A. war Haushofmeister (I. Kön. 4, 6).

M. S.

ACHITOFEL, Ratgeber König Davids, genannt der Gilonite, nach seiner Vaterstadt Gilo in Judäa (II. Sam. 15, 12). Den Anschluß A.s an die offene Empörung Absalems gegen seinen Vater bringt man damit in Zusammenhang, daß er als Großvater der Bat-Scheba (II. Sam. 11, 3; 23, 34) an dem König für seine Missetat habe Rache nehmen wollen. Da das Wort A.s einem Orakelspruche gleich geachtet wurde (II. Sam. 16, 23), suchte David dessen Rat durch das Zwischentreten seines zweiten Ratgebers Chuschai ha-Arki zu durchkreuzen, was ihm auch gelang. Schon wollte Absalom, mit der ihm zur Verfügung stehenden Macht, dem fliehenden Vater folgen, als Chuschai ihm riet, erst die Sammlung der ganzen Heeresmacht abzuwarten, um dann David anzugreifen. Chuschai unterstützte seinen Rat durch eine lebhafte Darstellung, so daß Absalom ihm folgte, während er selbst Zeit gewann, durch Boten den König zu verständigen. A., der ahnte, daß David für seine Teilnahme an der Empörung blutige Rache nehmen würde, begab sich in seine Vaterstadt zurück und erhängte sich.

H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung usw.[2] 176ff.

M. S. B. K.

A. in der Agada. A.s Weisheit, schon in der Bibel erwähnt, ist nach der Agada die Ursache seiner Größe und seines Sturzes. An der Stelle II. Sam. 16, 23 ist bei seiner Erwähnung das Wort איש ausgelassen und erst von der Massora hinzugefügt; die Agada sagt hierzu, die Schrift habe ihn nicht als Menschen bezeichnen wollen (j. Sanh. X, 29a). Seine Weisheit grenzte an die der Engel (ibid.; Jalk. II. Sam. 142, 6), aber er beschäftigte sich mit der Lehre nicht um ihrer selbst willen (Sanh. 106b). Häufig wird er gemeinsam mit dem Edomiter Doeg erwähnt, obwohl sie, wie schon R. Jochanan bemerkt (ibid.), nichts miteinander zu tun hatten. Gemeinsam erhoben sie sich in die Luft, um dort ihre Forschungen anzustellen (ibid.; Jalk. Jes., § 439). Beide waren Vorsitzende des Synedrions; weil sie aber unrechten Gebrauch von ihrer Weisheit machten, verfielen sie nach ihrem Tode dem Gehinnom (Midr. Tehil. 3, 4). „Doeg und A. gehörten zu denen, die ihre Augen dem zuwenden, was ihnen nicht zukommt; was sie suchten, wurde ihnen nicht zuteil, und was sie in Händen hielten, wurde ihnen genommen" (Sota 9b; Jalk. Gen., § 29).

David lernte zwei Aussprüche von A. und nannte ihn seinen Lehrer (Ab. VI, 3; vgl. M. Kal. 16a, ed. N. Coronel). „Anfangs nannte David A. seinen Lehrer, dann seinen Genossen und schließlich seinen Schüler" (Sanh. 106b). Ursprünglich Davids Ratgeber und bester Freund (Midr. Tehil. 55, 1), war er diesem doch stets nur widerwillig zu Diensten. Als David nicht wußte, wie er die Lade befördern sollte, wollte A. ihm keinen Rat geben, bis David sagte: „wer einen Rat zu erteilen imstande ist, dies aber unterläßt, dessen Ende ist der Strick". Auch dann erteilte er ihm nicht den richtigen Rat, weshalb Davids Fluch später an ihm in Erfüllung ging (j. Sanh. X, 29a). Als David das Fundament für den Tempel legte und hierbei zu tief grub, so daß die Urflut (תהום) hervorströmte und alles zu überschwemmen drohte, mußte er A. mit demselben Fluche bedrohen, bevor dieser ihm den Rat erteilte, einen heimlichen Gottesnamen auf eine Scherbe zu schreiben, womit David die Flut zum Stillstehen brachte (Mak. 11a). A. glaubte aus den Sternen zu lesen, daß er einst König werden würde; er schloß sich deshalb Absalom an, um so David zu verderben, und gab ihm den Rat, die Kebsweiber seines Vaters zu beschlafen und diesen selbst zu töten. Er wollte dadurch Absalom selbst des Todes schuldig werden lassen und sich so die Bahn zum Thron frei machen. A. hatte sich jedoch in seinen astrologischen Berechnungen getäuscht; in Wirklichkeit war sein Enkel Salomo, der Sohn Bat-Schebas, für den Thron bestimmt (Sanh. 69b, 101b; Jalk. II. Sam., § 151). Als David erfuhr, daß A. sich Absalom angeschlossen hatte, geriet er in große Besorgnis, denn vor niemand hatte er größere Furcht. Sein ganzes Vertrauen setzte er nunmehr auf Chuschai ha-Arki, der völlig an A.s Stelle trat (Midr. Tehil. 55, 1).

A. und David

A. war 33 Jahre alt, als er starb (Sanh. 106b). Vor seinem Tode befahl er seinen Söhnen, nie uneinig zu sein und sich nicht gegen das Haus Davids zu empören (B. Bat. 147a). Zu den vier Personen, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben, gehört auch A. (Sanh. X, 2).

A.s Tod

Guttmann, Mafteach, s. v.; *David Kimchi* zu II. Sam. 17, 3.

M. G.

ACHITUB (אחיטוב), Priester in Silo, Sohn des Pinechas und Enkel Elis, älterer Bruder des Ikabod (I. Sam. 14, 3). Im Kampfe zwischen Saul und David stand das Haus des A. auf Seiten des letzteren. In II. Sam. 8, 17 wird A. als Vater des Zadok, des Priesters zur Zeit der Regierung Davids, erwähnt, jedoch ist diese Identität wegen I. Sam. 22, 20 unsicher (vgl. Achimelech ben Ebjatar), und die betreffende Stelle ist wohl „Ebjatar b. Achimelech b. Achitub" zu lesen. In den genealogischen Tabellen der Chronik (I, 5, 33f.; 6, 37f.) wird dieser A. als Sohn Amarjas angeführt, doch wird von den meisten neueren Kommentatoren

angenommen, daß hier ein Versuch vorliegt, Zadok, den Stammvater des später einzig legitimen Priestergeschlechts, mit Aaron zu verbinden (vgl. I. Chr. 5, 37f., wo die Reihe Amarja, A., Zadok, wahrscheinlich zur Auffüllung des Stammbaums, wiederholt wird).

Im Buche Nechemja (11, 11; vgl. I. Chr. 9, 11) wird noch ein Priester namens A. erwähnt, dessen Sohn Merajat zu jener Zeit das Amt des „Tempelvorstehers" bekleidete.

M. S.

ACHITUB BEN ISAAK, Rabbiner und Arzt am Ende des 13. Jhts. in Palermo. Auch A.s Vater wirkte als Rabbiner und Arzt, wie auch sein Bruder David Mediziner war. Als Glied dieser Gelehrtenfamilie erwarb A. gründliche wissenschaftliche und philosophische Kenntnisse und erlangte früh Ansehen unter den Gelehrten. Als der bekannte Kabbalist Abraham Abulafia in Sizilien eintraf, um die Juden für seine Lehre zu gewinnen, trat R. Salomo Ibn Adret von Barcelona mit A. in Verbindung, um diesen für den Kampf gegen Abulafia zu gewinnen. — A. verfaßte das Werk „Machberet ha-Tene", eine Dichtung, ähnlich dem „Machberet ha-Tofet weha-Eden" des Immanuel ha-Romi; er erzählt darin von seiner Fahrt ins Paradies, wo er den rechten Lebenswandel habe erkennen wollen (man beachte im Folgenden die allegorische Ausdrucksweise); dort habe er die Speise der Seligen genossen und vor seiner Rückkehr zur Erde von den Wassern des Paradieses etwas mitgenommen; damit habe er die Erde seines Gartens getränkt, dessen Bäume nun herrliche Früchte trugen; die Erstlinge dieser Früchte habe er in einen Korb (טנא) getan, sie Gott geweiht und biete sie nun jedem, der von ihnen kosten wolle, zum Genuß an. Die Zahl der „Früchte" beträgt dreizehn, sie stellen die dreizehn Glaubensartikel dar. Dieses Werk A.s wurde dem „Sefer ha-Tadir" des Mose b. Jekutiel de Rossi angegliedert, der ihm einen Pijut über die Glaubensartikel beifügte; dieser Pijut ist zweimal herausgegeben worden: von A. Freimann (ZHB X, 172) und von H. Hirschfeld (JQR, NS V, 540). — Außerdem übertrug A. die Logik des Maimonides aus dem Arabischen ins Hebräische; diese Übersetzung war noch im 16. Jht. bekannt, und die Varianten daraus werden in einigen Exemplaren der Erstausgabe der „Millot ha-Higgajon" in der Übersetzung von Mose Ibn Tibbon am Rand angeführt; obwohl sich A.s Übersetzung von der Ibn Tibbons durch die klare, verständliche Sprache vorteilhaft unterscheidet, wurde sie im Laufe der Zeit vergessen und kam abhanden, bis eine Handschrift von Chamizer gefunden und in der Festschrift für Hermann Cohen veröffentlicht wurde (teilweise auch in Klatzkins „Antologija schel ha-Pilosofija ha-Ibrit", 107–108 reproduziert). — Außerdem scheint auch das in der obenerwähnten Handschrift enthaltene Kompendium der „Logica", das am Anfang defekt ist, von A. zu stammen.

Zunz, ZG 515–16; *Güdemann*, Gesch. d. Erz. II, 202–03; *Kaufmann*, Schr. II, 236; *ZHB* X, 95, 171–175; XI, 159; *Margoliouth*, CMBM III, 394; *Chamizer*, Judaica, Festschr. zu Herm. Cohens 70. Geburtstag, 1912, 423–456; *JQR*, *NS* V, 532–33, 540; VII, 128; IX, 309, 311.

E. U. C.

ACHJO (אחיו), Sohn des Abinadab aus Gibea (II. Sam. 6, 3), der mit seinem Bruder Usa die Bundeslade, bei ihrer Überführung aus Baale-Jehuda nach Jerusalem unter David, begleitete.

M. S.

ACHLAB (אחלב), eine vom Stamm Ascher nicht eroberte Stadt der Kanaaniter, Richt. 1, 31, die als zwischen Sidon und Achsib liegend genannt und daher an der Küste zu suchen ist. Da in einem ägyptischen Verzeichnis phönizischer Orte aus der Zeit Sethos I. ein Mchlb nördlich von Achsib erwähnt ist und auch Sancherib in der Schilderung seines Zuges gegen Jerusalem als phönizische Küstenstädte Groß-Sidon, Klein-Sidon, Bit-Zitte, Sariptu (צרפת), Machalliba, Uschu (Palaityrus), Aksibi, Akku in dieser Reihe aufzählt, hat man für A. die Lesung מחלב vorgeschlagen und dies auch für מחבל neben Achsib Jos. 19, 29 lesen wollen. Vgl. die ähnlichen Namen der gleichfalls im Aschergebiet gelegenen Orte: חלבה (Richt. 1, 31) und גוש חלב (Arach. IX, 6); s. Giskala.

Guthe, Wb., s. v. Ahelab; *Gesenius*, Hwb. 211a, חבל II; *Delitzsch*, Wo lag das Paradies 283f.; *Klein*, Palästinastudien I, S. 4, Anm. 22; *Horowitz*, EJ, s. v.

T. S. Kl.

ACHLAI s. Amoräer.

ACHMETA s. Ekbatana.

ACHOR (עמק עכור), ein unfruchtbares Tal (Hos. 2, 17; Jes. 65, 10) an der Grenze zwischen dem Stamme Juda und Benjamin (Jos. 15, 7). Nach der Erzählung Jos. 7, 24ff., wo auch der Name etymologisch gedeutet wird, lag dieses Tal unweit Jericho, s. bes. v. 24ff. Die genaue Lage ist unbekannt.

Guthe, Wb. 7; *Hölscher*, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit 48.

T. S. Kl.

ACHOT KETANNA (אחות קטנה), liturgisches Lied für den Vorabend des Neujahrsfestes, das in den sefardischen Synagogen vor dem Abendgebet gesungen wird. Es besteht aus neun Strophen mit dem Akrostichon Abraham Chasan Chasak (= Abraham Chasan Gerundi, um 1250).

Volle neun Strophen enthält nur ed. Livorno 1799 (und danach das Gebetbuch Ozar ha-Tefillot, Wilna 1914), alle anderen Drucke lassen eine Strophe weg. Im Machsor des aschkenasischen Ritus ist A. nicht enthalten. Es ist in die Sammlung „Amtachat Binjamin", Wilhermsdorf 1716, aufgenommen und von dort in die Gebetsammlung „Likkute Zebi" übernommen worden.

Ozar ha-Tefillot, sefardischer Ritus 1032; *Landshuth*, Ammude I, 11–12; *Zunz*, LG 410; *Davidson*, Ozar, Nr. 2451.

E. M. E. J.

Achot Ketanna (Melodie). Eine beachtenswerte Melodie zu A. findet sich bei Crémieu im Machsor Carpentras. Sie ist die einzige von den in den Idelsohnschen Bänden, bei Consolo und im genannten Machsor Carpentras mitgeteilten Weisen, die unserem Dur entspricht und künstlerisch aufgebaut ist: mit einer Einleitung, vier Versionen der Hauptmelodie und einem abschließenden Vers (s. Notenbeilage I). Die von uns mitgeteilte italienische Weise zeichnet sich dadurch aus, daß sie neben dem alten Leiteton auch unsern modernen Moll-Leiteton verwendet (s. Notenbeilage II). Für die orientalischen Sefardim, die babylonischen und persischen Juden verzeichnet Idelsohn in mancher Beziehung bemerkenswerte Weisen, die auch zeigen, daß viele Teile des polnisch-aschkenasischen Nussach (Ritus) für die Hohen Feiertage sich mit der orientalischen Tradition eng berühren (Carpentras, Nr. 1; Consolo, Nr. 294; jemenitische Juden, Nr. 93; babylonische Juden, Nr. 48; orientalische Sefardim, Nr. 185–187; persische, bucharische und daghestanische Juden, Nr. 43).

A. E.-N. N.

ACHRON, JOSEF, Komponist und Geiger, geb. am 1. Mai 1886 in Losdseje (Gouv. Suwalki), erhielt den ersten Violinunterricht bei Michalowitsch und Lotto in Warschau, war 1899–1904 Schüler von Auer, Glasunow und Ljadow in Petersburg. Seit 1905 arbeitete A. mit Engel, Milner, Saminski, Rosowski u. a. für die Förderung der jüdischen Volksmusik. Er war eine Zeitlang Leiter der Violin- und Kammermusikklasse der Musikgesellschaft in Charkow, später Leiter der Meisterklasse für Violine und Kammermusik des Künstlerbundes in Petersburg. 1922–24 weilte A., kompositorisch tätig, in Berlin. 1924 besuchte er Palästina; seit 1925 lebt er in New-York. Neben vielen Kompositionen für Geige und Klavierbegleitung, auch für Klavier allein (unter anderen Klavierkompositionen auf jüdische Motive) hat A. zwei Sonaten großen Stils, eine Suite für Geige in alter Manier, ein Konzert für die Violine mit Orchester auf jemenitische und altsynagogale Themen geschrieben. Außerdem vertonte er Lieder, auch mit Orchester, und komponierte die Musik zu populären jüdischen Theaterstücken von Schalom Alechem, Goldfaden und anderen; insgesamt bis Ende 1927 über 60 Opera und über 50 Bearbeitungen.

A. E.-N. N.

ACHSA (עכסה), Tochter Kalebs. Nachdem ihr Vater Hebron erobert hat, verspricht er, sie demjenigen zum Weibe zu geben, der Debir erobern würde. Otniel, der jüngere Bruder Kalebs, nimmt Debir ein und gewinnt sich so A. zur Frau. Mit der dürren Gegend von Debir unzufrieden, bittet A. auf Anraten ihres Mannes ihren Vater noch um Wasserquellen, die sie auch von ihm erhält (Jos. 15, 14–19; Richt. 1, 10–15). Da Kaleb Stammname ist, wird man auch A. und Otniel als ihm verwandte Stämme betrachten dürfen. Diese Sage spiegelt die älteren Stammesverhältnisse im Süden Judas wider, wobei der Übergang der Wasserquellen bei Debir, die ursprünglich zu Kaleb gehörten, an Otniel auf seine Verheiratung mit A., der Tochter Kalebs, zurückgeführt wird.

M. S. A. Me.

ACHSCHAF (אכשף), kanaanäische Königsstadt, die dem Gebiet Aschers einverleibt wurde (Jos. 11, 1; 12, 20; 19, 25). Man identifiziert sie mit Chirbet Iksaf, südlich vom Nahr-el-Kasimije (Litani), nordwestlich von Hunin, was für das Gebiet Aschers allerdings vielleicht zu weit nach Norden führt. A. erscheint auch in den Listen der von Thutmosis III. eroberten Städte. Estori Farchi („Kaftor wa-Ferach", ed. Edelmann 42a unten; ed. Luncz 293) identifiziert A. mit Arsuf an der Küste nördlich von Jaffa — ein Irrtum, der zu Textänderungen und Vermutungen über Farchis Meinung Anlaß gegeben hat.

Robinson, Neuere bibl. Forschungen 70; *Buhl*, Geogr. 237; *Guthe*, Wb, s. v. Achsaph; *Klein*, ha-Chomer ha-topografi ha-arzi-jisreeli ba-Sefer Kaftor wa-Ferach 7; *Horowitz*, EJ I, 42; *W. M. Müller*, Die Palästinaliste Tutmosis III. (Mitteil. d. Vorderas. Ges. 1907, I); *Mariette*, Karnak, Tafel 17 ff.

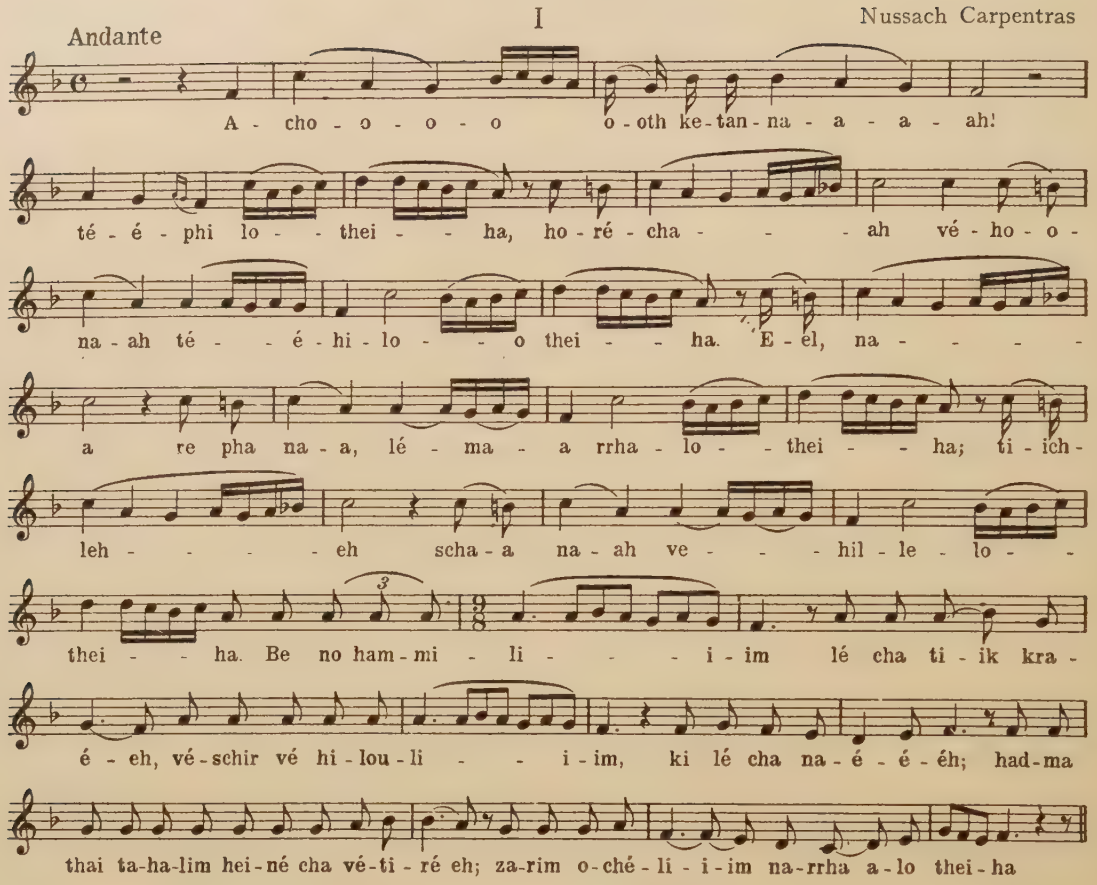
T. S. Kl.

ACHSIB (אכזיב, Jos. 19, 29; Richt. 1, 31), in den Keilinschriften Akzibi, in der griech.-röm. Zeit Ekdippa, eine nördlich von Akko, an der Küste gelegene Stadt der Kanaaniter, die in der hellenistischen Zeit zu gewisser Bedeutung gelangte. Im 1. und 2. Jht. gab es in A. eine nicht unbedeutende jüdische Gemeinde, die vom Pa-

ACHOT KETANNA

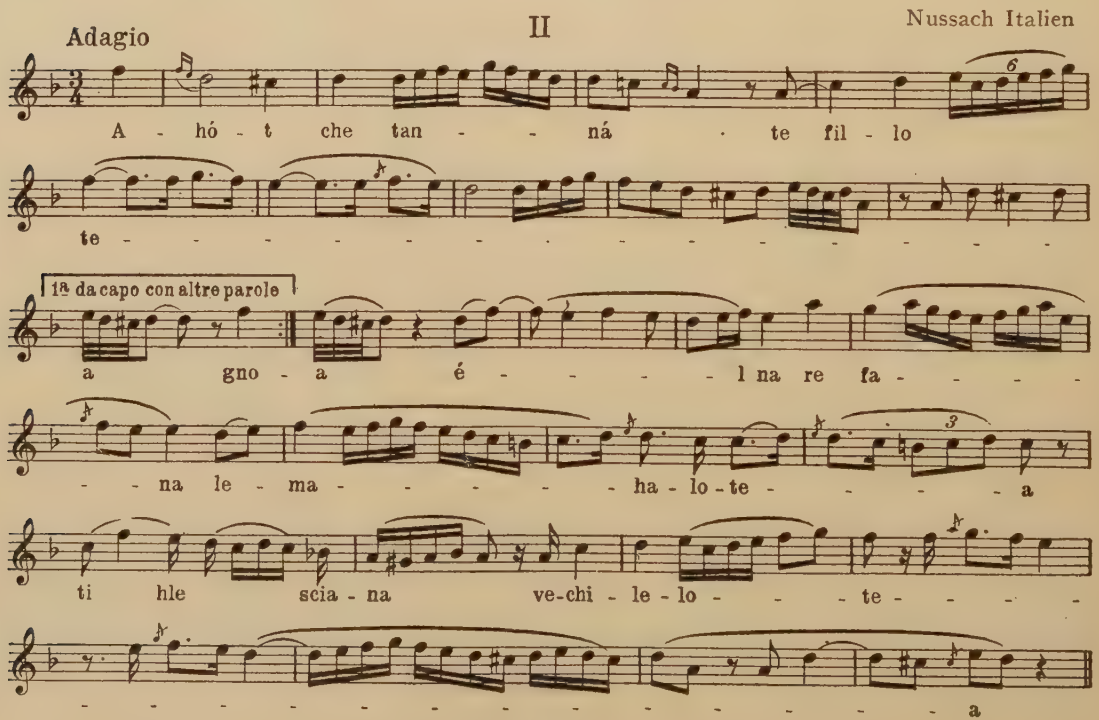
I

Nussach Carpentras



II

Nussach Italien



triarchen Rabban Gamliel II. besucht wurde. A. ist identisch mit der im Talmud häufig erwähnten Stadt Kesib (כזיב, im jerus. Talm. נזיב): Tossef. Demai I, Ter. II, 13, Maas, Sch. III, Pes. I, 27, Ohal. XVIII, 14; Erub. 64b; Git. 7b; j. Ab. Sar. I, 9; Sifre zu Deut. 33, 19. In tannaitischen Quellen erscheint A. als nördlicher Grenzpunkt des von den Israeliten besetzten Gebietes Palästinas. Bis zu diesem Grenzpunkte gelten die Bodengesetze der Tora in vollem Maße, für das Gebiet weiter nördlich sind sie nur rabbinischer Observanz (Schebi. VI; Chal. IV, 8; Tossef. Ohal. XVIII, 14). Heute heißt der unbedeutende Ort Ez-Zib.

Neubauer, Géogr. Talm. 231, 233; *S. Klein*, Die Küstenstraße Palästinas, p. 9–11; *Thomsen*, Loca sancta 58f., s. v. Εκδιππα; *Schlatter*, Die hebr. Namen bei Josephus 87; *Horowitz*, EJ, s. v.; *Guthe*, Wb. 7.

T. S. Kl.

ACHSIB (אכזיב), Stadt in Juda, zwischen Keila und Marescha (Jos. 15, 44; vgl. Mi. I, 14), identisch mit Kesib (כזיב, Gen. 38, 5). Eusebius (Onom. 172, 6f.) identifiziert es mit der Ruine Χασβί in der Nähe von Adullam, wonach Guthe es mit Ain el-Kesbe am Wadi es-Sant, gegenüber den Ruinen von Schuwēke (Socho) vergleicht.

Guthe, Wb. 7; *Thomsen*, Loca sancta 115: χασβί.

T. S. Kl.

ACHTERIEL s. Engel.

AECHTUNG s. Bann.

ACHTY, Stadt im südlichen Dagestan, ehemals von kaukasischen Bergjuden bewohnt. Im J. 1732 wurde A. von den Persern unter Nadir-Schach erobert; die Juden in A. und in den benachbarten Ortschaften Kusar, Arakan, Rugjami mußten den mohammedanischen Glauben annehmen; wer sich weigerte, wurde umgebracht. Die Einwohner von A. bewahren noch heute alte jüdische Bücher als Heiligtümer auf.

J. Tschorny, Sefer ha-Massaot 1884.

W. J. B.

ACHTZEHN VERORDNUNGEN (י"ח דבר), die Sab. I, 4 und Tossef., ibid. I, 15 erwähnten, im Söller des Chananja b. Chiskija b. Garon „an jenem Tage" erlassenen Bestimmungen, an dem Schammais und Hillels Anhänger in Streit gerieten. Die Sprache der Quellen läßt darauf schließen, daß dieses Ereignis seinerzeit den Charakter eines außerordentlichen, beispiellosen Vorfalls hatte und viel erörtert wurde. Man fällte darüber das harte Urteil: „Dieser Tag war für Israel so unheilvoll wie der, an dem das goldene Kalb verfertigt wurde." R. Elieser sagt, an jenem Tage häufte man ein Sea auf (häufte man das Maß), R. Josua aber meint, an jenem Tage strich man das Maß der Gesetze ab, denn wenn ein Maß voll ist, und man noch etwas hinzufügt, so vermindert man den ursprünglichen Inhalt (Tossef. ibid., ausführlicher j. ibid. I, 3c und Sab. 153b). Nicht die Verordnungen selbst oder ihr halachischer Inhalt, sondern die ungewöhnliche Art ihres Zustandekommens und der Beschlußfassung riefen wohl diese Erbitterung hervor. Nach der Tradition des Josua Onia (j. ibid.) standen die Jünger Schammais unten und töteten einige der Jünger Hillels, die sich nach dem Söller zur Abstimmung begeben wollten. Nach einer anderen Baraita (ibid.) konnten sechs Hilleliten hinaufgelangen, während die anderen mit Schwertern und Lanzen angefallen wurden. Der bab. Talmud (ibid. 17a) schwächt den kriegerischen Charakter der Begebenheit ab, indem dort nicht mehr von Blutvergießen die Rede ist; es wird lediglich berichtet, daß man im Lehrhause ein Schwert aufpflanzte und verkündete: eintreten kann jeder, aber keiner darf hinausgehen; an jenem Tage saß Hillel demütig vor Schammai, wie ein Schüler vor seinem Lehrer usw. (Graetz macht auf das Ungeschichtliche dieser Schilderung aufmerksam, die den Vorgang so darstellt, als ob er sich noch zu Hillels und Schammais Zeiten abgespielt hätte). Aus diesen fragmentarischen Daten zieht Graetz den Schluß, daß es sich hier um ein bedeutsames historisches Ereignis in einer wichtigen Epoche handeln muß, und bemüht sich, Wesen und Sinn der 18 Verordnungen, ebenso die Zeit und den Ort ihrer Abfassung festzustellen (Graetz III[4], 802–811, Note 26). — In bezug auf den Inhalt der A. sind schon die Quellen im Zweifel. Das geht aus der in Sab. 13b zur Mischna „Und diese Verordnungen usw." von Abbaje an R. Josef gerichteten Frage hervor: Heißt es „diese" oder „und diese"? „Und diese" würde sich auf die bereits besprochenen Verordnungen, „diese" auf die folgenden beziehen. Über die Einzelheiten der „an jenem Tage" formulierten Halachot besteht eine Differenz zwischen Mischna und Tossefta einerseits und dem jer. Talmud (ibid.) andererseits, wo es heißt: „Man lehrte: Achtzehn Verordnungen wurden einmütig erlassen, achtzehn andere mit Stimmenmehrheit (der Schammaiten) beschlossen, und über achtzehn weitere Lehrsätze blieb Meinungsverschiedenheit bestehen". Um dem historischen Verständnis näherzukommen, müßten die Verordnungen ermittelt werden, die einen gemeinsamen Charakterzug aufweisen und geeignet waren, die geistige Entwicklung der Nation in eine bestimmte Richtung zu lenken. Graetz findet diesen Grundzug in den Verordnungen, die bestimmt waren, die Juden von den Heiden, be-

sonders von den Römern, auf jede Weise abzusondern. In der Tat werden achtzehn derartige Verordnungen im jer. Talmud (Sab. I 3c) von dem Tannaiten Simeon b. Jochai, der kurz nach der Zerstörung des Tempels lebte, aufgezählt; danach ist den Juden zum Genuß verboten: ihr (der Nichtjuden) Brot, Käse, Wein, Essig, Fischsaft, ihre Salzbrühe, ihre eingelegten, eingekochten und eingesalzenen Früchte, ihre Speltgraupe, ihr gestoßenes Gewürz, ihre Gerstengrütze; ferner ist verboten: der Gebrauch ihrer Sprache, die Annahme ihrer Zeugenaussagen, die Annahme von Geschenken, der Umgang mit ihren Söhnen und Töchtern, endlich ihre Erstlinge. — Diese Bestimmungen richteten in der Tat eine Scheidewand zwischen Juden und Nichtjuden auf, denn sie erschweren jeden Verkehr und schaffen eine soziale und geistige Entfremdung. Sie waren auch geeignet, Gegensätze zwischen den jüdischen Parteien, die vor der Zerstörung des Tempels bestanden, hervorzurufen; ihren deutlichsten Ausdruck fand diese innerjüdische Gegensätzlichkeit in den beiden damals herrschenden Richtungen: den Anhängern Schammais und Hillels. Hillels Richtung neigte nicht zu radikaler Absonderung; daher ihr Protest und ihr Widerstand gegen das von Schammais Schule vorgeschlagene System. Bestehen aber bleibt die Frage: in welchem geschichtlichen Zeitpunkt spitzte sich dieser Gegensatz so heftig zu, daß die Waffen den Streit entscheiden mußten? Ferner muß ein Grund für den Sieg der Richtung Schammais über die Hillels gesucht werden. Denn unter normalen Verhältnissen wäre es doch für das Volk viel erwünschter gewesen, nach Hillels denn nach Schammais Tendenzen zu leben.

Die historische Situation, die sich am ehesten mit dieser Tatsache in Einklang bringen läßt, ist nach Graetz vier Jahre vor der Zerstörung des Tempels gegeben. Damals verschärften sich die politischen Gegensätze zwischen den Juden und ihren Nachbarvölkern außerordentlich; auch gewannen die Zeloten über die von Metellius, später von Cestius befehligten Römer die Oberhand. Dies trug, wie es jeder Sieg mit sich bringt, zur Verschärfung der Erbitterung und des Hasses zwischen den Kämpfenden bei; daraus erklärt sich nun der Sieg der Anhänger Schammais über die Hillels. Weitere Beweise für diese Ansetzung, sind: 1. Die Tannaiten, die zu den Ereignissen „jenes Tages" offenbar, ihren Aussprüchen gemäß, als Zeitgenossen und Miterlebende Stellung nahmen. Diese sind R. Elieser und R. Josua. Sie waren Augenzeugen der Zerstörung des Tempels und deshalb ist es historisch durchaus wahrscheinlich, daß sie auch die Ereignisse miterlebten; R. Josua verurteilt deutlich die Beschlüsse, R. Elieser nimmt sie vielleicht in Schutz (vgl. Raschi zu Sab. 153b). 2. Das Verbot, Käse von Heiden zu genießen, wird unter den A. aufgezählt; an anderer Stelle wird es jedoch als eine neue Bestimmung bezeichnet, deren Grund R. Josua dem R. Ismael nicht mitteilen wollte (Ab. Sar. II, 5; 35a). (Anscheinend ist allerdings in j. Sab. 3c גבינה eine falsche Lesart und dafür שמן einzusetzen). 3. Die Zeloten beschlossen, keine Opfer von Nichtjuden mehr anzunehmen. Dies paßt zu der 15. Verordnung (מתנותיהם), und da Eleasar b. Chananja, der Führer der Zeloten, diese Anordnung traf, gewinnen wir hiermit eine zeitliche Festlegung der Ereignisse. 4. „Schwerter und Lanzen" im Lehrhause usw. weisen auf Kriegs- oder Revolutionszeiten hin. Vermutlich enthält der Zusatz zu Megillat Taanit (letztes Kapitel): „für den 9. (Adar) wurde ein Fasten verhängt, weil die Anhänger Schammais und Hillels sich entzweiten" gleichfalls einen Hinweis auf unser Ereignis, denn ein Streit schlechthin hätte keinen Anlaß zur Einsetzung eines Fasttages gegeben. Schließlich weist Graetz darauf hin, daß die richtige Lesart „Eleasar b. Chananja b. Chiskija b. Garon" lautet, daß demgemäß die A. in dessen Söller beschlossen wurden und daher anzunehmen ist, daß dieser Eleasar b. Chananja mit dem gleichnamigen Zelotenführer identisch ist; dies wirft Licht auf die ganze Begebenheit. Die Lesart „Eleasar b. Chananja . . ." findet in den Quellen selbst manche Stütze. In einem späten Zusatz zu Megillat Taanit heißt es: „Wer verfaßte Megillat Taanit? Die Partei des R. Eleasar b. Chananja b. Chiskija b. Garon"; Sab. 13b: „Chananja b. Chiskija und seine Anhänger". Mech. zu Ex. 20, 8, ferner Jalk. ibid. (§ 295) und Sifre zu Deut. 25, 13 nennen „Eleasar b. Chananja b. Chiskija b. Garon" in anderem Zusammenhang. S. P. Rabinowitz, Graetz' hebr. Übersetzer, fügt hinzu, daß auch Elijahu Wilna im Traktat Ebel rabbati VI so liest. Derenbourg, Pal. 272ff. liest mit Graetz: „Eleasar b. Chananja", doch ist bei ihm die Identität mit dem Zelotenführer nicht deutlich. Weiss, Dor I, 176 (c. 20), verwirft Graetz' Hypothese, indem er sich vor allem auf Frankel, Mischna (53f.), stützt. Da Frankel nicht auf die Einzelheiten eingeht, so reicht seine Autorität nicht aus, um Graetz' Hypothese zu erschüttern. Weiss setzt, da er statt „Eleasar b. Chananja . . ." mit unseren Ausgaben „Chananja b. Chiskija . . ." liest, die ganze Begebenheit eine Generation früher an. Seine Ansicht ist jedoch nicht durchgedrungen. Jawitz (Toledot Jisrael V, 156) folgt Graetz und liest ebenfalls „Eleasar b. Chananja". Auch Halevy verlegt das Zustandekommen der

A. in die Jahre kurz vor der Zerstörung des Tempels.

Maimonides sucht in seinem Mischnakommentar zu Sabbat lediglich aus dem Material des bab. Talmuds die A. zusammenzustellen (ebenso stützt er sich bei halachischen Festlegungen im Mischnakommentar selbst dort, wo der bab. schweigt, nicht auf den jer. Talmud allein, im Gegensatz zu seiner Praxis in Mischne Tora), und da er hier mehr als achtzehn Bestimmungen findet, zieht er auch die Baraita des jer. Talmuds heran: achtzehn Verordnungen erließ man einstimmig, achtzehn andere mit Stimmenmehrheit, und über achtzehn Verordnungen blieb Meinungsverschiedenheit bestehen. In bezug auf die mittlere Gruppe folgt er anscheinend der gaonäischen Tradition, wie sie im „ha-Maor" zu Sab. I erhalten ist. Hierin wichen die Späteren von ihm ab. Elieser b. Nathan im „Eben ha-Eser", § 338 (ed. Prag 62b u. c) folgt Simeon b. Jochai und gibt seine Aufzählung fast wörtlich wieder, bis auf die zweite Bestimmung, wo er Öl statt Käse zählt (גבינה ist vielleicht eine spätere, unter dem Einfluß von Ab. Sar. 36a–b entstandene Druckkorrektur). Historisch hat das Verbot heidnischen Öls besondere Bedeutung, da seine Existenz schon früher durch Josephus bezeugt ist (Ant. XII, 3, 1; BJ II, 21, 2). Eine andere Tradition findet sich im jer. Talmud (Sab. I, 3d; Ab. Sar. II, 41d): „Wer hat den Genuß von Öl verboten? R. Acha [und ?] R. Tanchum b. Chija im Namen von R. Jochanan und nach manchen im Namen von R. Josua b. Levi [sagten], es seien Männer auf den Königsberg zum Markt hinaufgegangen, um Öl zu kaufen, und dort getötet worden". Die Zeit dieses Vorfalles läßt sich nicht feststellen. Dagegen weist Josephus selbst an einer anderen Stelle (Autobiographie, § 13) darauf hin, daß dem Bemühen Jochanans von Giskala, den an der Grenze lebenden Juden jüdisches Öl zu verschaffen, keine religiösen Motive zugrunde lagen; er verdächtigt ihn sogar, daß er es nur um finanziellen Gewinnes willen getan habe, und betont, er selbst (Josephus) habe nur aus Furcht, durch das Volk gesteinigt zu werden, zugestimmt. Josephus' Äußerung läßt den Schluß zu, daß er kein ausdrückliches Verbot des Genusses von heidnischem Öl kannte. Der scheinbare Widerspruch hierzu, seine Furcht, das Volk könnte ihn steinigen, wenn er sich einem derartigen Verbot widersetzte, löst sich durch die Annahme, daß ein solches Verbot zwar schon früher bestand, aber im Laufe der Zeit immer weniger befolgt wurde, da es nicht tragbar war, bis es in der Zeit des Krieges und der nationalen Begeisterung wieder erneuert wurde, um die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden zu verschärfen. Vermutlich handelte es sich bei den anderen Verboten gleichfalls um Bestimmungen, die in den vorhergehenden Generationen in Kraft waren, dann aber in Vergessenheit gerieten, daneben wohl auch um neue Verordnungen, die die gleiche Tendenz hatten. Durch diese Hypothese werden zahlreiche Schwierigkeiten gelöst.

Es ergibt sich hieraus, daß die A. keine absolute Neuschöpfung darstellen, und daß ihre Hauptbedeutung nicht in den halachischen Neuerungen zu suchen ist, sondern in ihrer politischen, gegen den äußeren Feind gerichteten Tendenz. Sowohl die kriegerische Schilderung des Talmuds als auch Josephus' Furcht sprechen für diese Auffassung. R. Jehuda ha-Nassi gestattete den Genuß von Öl wieder, ein Beweis, daß das Verbot nur von zeitweiliger Geltung war und mit dem Fortfall des Motivs wirkungslos wurde. Daraus erklärt sich auch der eigenartige Satz (Ab. Sar. 36a): „Ein Gerichtshof kann jede Bestimmung eines anderen aufheben, außer den achtzehn Verboten; selbst dem Propheten Elijahu und seinem Gerichtshof würde man in diesem Falle nicht folgen." Auch dieses Norm stammt aus der Kriegszeit und galt nur vorübergehend, wie R. Jehuda ha-Nassis unwidersprochene Aufhebung des Ölverbots beweist.

Durch diese historische Erkenntnis wird die in den „Likkute Kadmonijot" angedeutete karäische Beschuldigung (II, 14) hinfällig. Salmon b. Jerucham beschuldigt Saadja, er habe absichtlich den Ernst der Meinungsverschiedenheiten zwischen Hillels und Schammais Anhängern vertuscht und verschwiegen, daß Waffengewalt bei der Festlegung dieser Halachot entscheidend war. Diese Kritik ist unberechtigt; was „an jenem Tage" geschah, war keine Angelegenheit des Lehrhauses, sondern eine Kriegsmaßnahme, und der Sieg der Anhänger Schammais wesentlich ein solcher der Zeloten.

Frankel, Mischna 53–54; *Graetz* III⁴, 802–811 (Note 26), hebr. II, 89 ff.; *Derenbourg*, Pal. 272 ff.; *Weiss*, Dor I, 186 f.; *Halevy*, Dorot I, 3, 580–602; *Jawitz*, Toledot Jisrael V, 156 f.; *Hyman*, Toledot II, 607 b f; *Dubnow*, Weltgesch. II, 474.

M. G.

ACHTZEHNGEBET s. Schemone Esre.

ACHUNAI s. Chananja (Exilarch).

ACHUSA (אחוזה), Bezeichnung der Gesellschaften für Pflanzungsbau in Palästina. Die Gründung solcher Gesellschaften wurde 1910 von Dr. Arthur Ruppin angeregt und in Amerika durch S. Goldmann (St. Louis) be-

sonders propagiert. Eine größere Anzahl von A.-Gesellschaften wurde in Amerika, dann auch in Rußland gegründet, ohne daß indessen die meisten von ihnen ihr Ziel verwirklichen konnten. Der Zweck der A. war, kleineren Kapitalisten Gelegenheit zu geben, in Palästina eine allmählich sich entwickelnde Plantagenwirtschaft durch Ratenzahlungen im Verlaufe von mehreren Jahren zu erwerben. In dieser Zeit sollte der Käufer die Möglichkeit haben, seine Geschäfte in seinem Wohnort zu liquidieren, während die Pflanzungen durch jüdische Arbeiter gegen Lohn bis zur Fruchtreife entwickelt werden sollten. Ein Teil des bebauten Areals sollte diesen Arbeitern dann verbleiben, mit denen gemeinsam die inzwischen angelernten Besitzer ihre Pflanzung selbst weiter versehen könnten. Die bekannteste der A.-Siedlungen ist Poria (s. d.) in Untergalliläa, 1911 von amerikanischen Zionisten begründet. Weitere A.-Siedlungen waren u. a. Kfar Uria in Judäa, Ruchama bei Gaza und Kerkur.

Arthur Ruppin, Der Aufbau des Landes Israel; *idem*, Die landwirtschaftliche Kolonisation der zionistischen Organisation in Palästina; *Verhandlungen des XI. und XII. Zionisten-Kongresses; Adolf Böhm*, Die zionistische Bewegung 1920; *Holdheim*, Zionistisches Handbuch.

G.-J. H. Sch.

ACHWA BE-RAB SEERA s. Ahaba, Sohn des R. Sera.

ACKERBAU s. Boden.

ACKERMANN, AARON (1867–1912), Rabbiner und Schriftsteller. A. wurde am 31. Okt. 1867 in Hochhausen a. d. Tauber geboren und starb am 18. Juli 1912 in Brandenburg a. d. H., wo er seit 1905 als Rabbiner, Prediger und Lehrer tätig war. Er verfaßte u. a.: 1. Zohola we-Rinna, Sammlung von Sologesängen für den jüd. Gottesdienst, Berlin 1892 (Notenformat). 2. Das hermeneutische Element der biblischen Akzentuation, Berlin 1893, 8^0. 3. Der synagogale Gesang in seiner historischen Entwicklung, Trier 1894, 8^0. (Aus: Winter und Wünsche, Die jüd. Lit. Bd. III.) 4. ha-Mattif, eine Sammlung von Predigten zeitgenössischer Kanzelredner, Berlin 1900, 8^0. 5. Judentum und Christentum, Leipzig 1903, 8^0. 6. Geschichte der Juden in Brandenburg, Berlin 1906, 8^0. 7. Münzmeister Lippold, ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1910, 8^0 (aus: Jahrbuch d. Jüd.-Liter. Gesellschaft, Bd. VII). Während der Krankheit Hirsch Hildesheimers und nach dessen Tode redigierte A. die Berliner „Jüdische Presse".

Petuchowski in der Sammelschrift zum Andenken an Rabbiner Dr. A. Ackermann, Berlin 1912.

B.

ACKORD, ELIJAHU, Arzt, geb. in Mohilew, lebte Ende des 18. und Anfang des 19. Jhts. Er studierte Medizin in Berlin und erhielt 1778 vom Petersburger Medizinischen Kollegium ein ärztliches Diplom und das Recht zur Ausübung der Praxis in Rußland. Im selben Jahre trat er in den militärärztlichen Dienst ein. 1797 wurde er am Kiewer Spital angestellt. A. übersetzte aus dem Polnischen ins Deutsche eine 1782 erschienene anonyme Broschüre über die Notwendigkeit einer Reform unter den Juden in Polen, u. d. T. „Die Juden oder die notwendige Reformation der Juden in der Republik Polen . . . übersetzt von Elias Ackord, der Arzneygelehrtheit Doctor und Accoucheur" (Warschau 1786); er widmete diese Schrift dem polnischen König und drückte in der Einleitung seine Genugtuung darüber aus, daß er als „geborener Pole" die Schrift ins Deutsche übertragen habe. In kritischen Bemerkungen zu dieser Broschüre weist er u. a. die Vorwürfe des Verfassers wegen der Bildungsfeindlichkeit der Juden zurück. Gegenüber der Forderung, daß nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht die Juden den dritten Teil der Regimenter bilden sollen, wendet A. ein, daß dies ungerecht wäre, da die Juden bloß den achten Teil der Bevölkerung Polens ausmachten. Dem polnischen Historiker Smoleński, der über die Judenfrage in Polen im 18. Jht. grundlegende Arbeiten veröffentlicht hat, war die deutsche Übersetzung der Schrift A.s unbekannt. A. starb 1811 (s. Polen, Vierjähriger Sejm).

Tschistowitsch, Istorija perwych medizinskich schkol w Rossii; *Jewr. Enz.* I, 441–42.

W.

ACOSTA, CHRISTOBAL (Cristóval), Arzt und Pharmazeut im 16. Jht. in Spanien. Da A., dessen Eltern während der Vertreibung aus Spanien nach Afrika geflohen waren, nach Spanien zurückkehren durfte, ist wohl anzunehmen, daß er getauft war; unbekannt ist nur, wann er den christlichen Glauben annahm. Bevor er sich in Burgos niederließ, bereiste er Afrika und Asien, dessen fernen Osten er genau kennen lernte. Seine weitreichenden persönlichen Verbindungen mit Ärzten aller Länder stammen von diesen Reisen. Nach seiner Niederlassung verfaßte er ein pharmazeutisches Werk „Tratado de las Drogas i Medicinas de las Indias Orientales con sus Plantas Debujadas al Vivo" (Traktat über die Drogen und Medikamente Ostindiens mit nach der Natur abgebildeten Pflanzen), das 1578 erschien und später ins Französische und Italienische übersetzt wurde. A. war daneben ein kenntnisreicher Botaniker und auch in der Zoologie

bewandert. Sein Plan, die Tier- und Pflanzenwelt Ostindiens literarisch zu behandeln, kam infolge seines frühzeitigen Todes nicht mehr zur Ausführung.

De Castro, Historia de los Judios en España 204ff.; *Kayserling*, JE, s. v.

F. K.

ACOSTA, DUARTE NUÑES D', Kaufmann und Diplomat, lebte im 17. Jht. in Hamburg. Er stammte von einer angesehenen Marannenfamilie in Portugal ab. Um 1640 ernannte ihn König João IV. von Portugal zum diplomatischen Agenten in Hamburg, trotz der Animosität, die dort gegen die Juden herrschte. A. war der erste Vertreter Portugals in Hamburg.

Kayserling, Sephardim 229; *idem*, Gesch. d. Juden in Portug. 312; *Graetz* X³, 23.

W.

ACOSTA, JUAN (russisch: Lacosta), Hofnarr Peters des Großen. A. stammte von einer portugiesischen Marannenfamilie ab und war in Hamburg als Makler tätig. Der russische Geschäftsträger in Hamburg lernte ihn kennen und bewog ihn, nach Petersburg überzusiedeln. Einer anderen Version zufolge traf Peter der Große A. in einem Seebad und ernannte ihn zu seinem Hofnarren. Es steht nicht fest, ob A. sich offen zum Judentum bekannte. Jedenfalls war man über seine Abkunft in Hofkreisen unterrichtet und bezeichnete ihn als den „portugiesischen Juden Lacosta". Er war in der Bibel gut bewandert und führte mit Peter religiöse Dispute. Für seine treuen Dienste gewährte ihm der Zar den Titel eines „Samojedschen Königs" und schenkte ihm eine unbewohnte Sandinsel im Finnischen Meerbusen. A. war Hofnarr auch während der Regierung Anna Joannownas. Von A. ist ein Porträt erhalten geblieben. Es zeigt die intelligenten Züge eines stolzen Sefarden im Kostüm des 18. Jhts. und verrät nichts von der „lächerlichen Figur", die A. von manchen Anekdotenverfassern zugeschrieben wurde.

Solowjow, Istorija Rossii IV, 214 u. 217; *Doran*, History of Court Fools 1858, 305; *Sternberg*, Gesch. d. Juden in Polen 149; *Jewr. Enz.* I.

W.

ACOSTA, URIEL s. Costa, Uriel da.

ACQUI (hebr. אקוי), Stadt in Norditalien, Landschaft Monferrato. Im 15. Jht. gestatteten die Markgrafen von Monferrato aus dem Hause der Palaeologi den Juden, sich in A. niederzulassen. Unter der Herrschaft der Palaeologi und der ersten Herzöge aus der Familie Gonzaga (seit 1536) war die Stellung der Juden in A. durch die Toleranzedikte geregelt, die auf begrenzte Zeit erlassen und jeweils erneuert wurden. Nach diesen Edikten unterstanden sämtliche Juden von Monferrato einem besonderen Beamten, der „Judenvorsteher" genannt wurde. Als die Inquisition (1553) die Verbrennung des Talmuds verfügte, gestattete der Herzog in seinem Gebiete nicht die Durchführung dieser Verordnung. Einige Jahre später verschlimmerte sich jedoch die Lage der Juden in A. so sehr, daß 1562 ein Edikt der Regierung erforderlich wurde, um das Volk vor Überfällen auf die Juden zu warnen. Im J. 1570 wurde den Juden der Grunderwerb untersagt; seit 1586 erneuerten die Fürsten die Konzessionen für Geldverleihung nur nach vorheriger Zustimmung des Papstes. In den J. 1565 und 1600 hatten die Juden von A. durch die Tätigkeit einer Kommission zu leiden, die eingesetzt war, um die Häuser der Juden zu durchsuchen und festzustellen, ob sie die für sie bestimmten Gesetze übertreten hätten. Immerhin brauchten sie nicht in einer besonderen Straße (Ghetto) zu wohnen. Unter den bedeutendsten Banken der Juden von A. werden besonders die des „Rabbi Israel" sowie die der Familien Bachi, Sacerdoti (Kohen) da Revere, Melli, Fano und Ottolenghi genannt. Die Kämpfe von 1613–1630 brachten den Juden von A. schwere Leiden: manche von ihnen wurden gefangen genommen und mußten sich durch große Summen loskaufen; fast alle ihre Banken wurden geplündert; die meisten verarmten und mußten ihre Geschäfte schließen. Nach 1630 wurde ihre Lage allmählich besser. Während des 17. Jhts. erweiterten die Juden von A. ihre kommerzielle Tätigkeit, insbesondere waren sie weiter als Geldverleiher tätig. Neue Kämpfe in den Jahren 1690–95 brachten eine abermalige Verschlechterung ihrer Lage. Einzelne Familien verloren ihr ganzes Vermögen (z. B. die Familien Levi, Alpha, Ottolenghi, Dina), andere vermochten nur einen kleinen Teil zu retten. 1709 kam A. unter die Herrschaft des Hauses Savoyen, und damit wurde die soziale Stellung der Juden verschlechtert. 1726 wurden sie in ein Ghetto eingeschlossen, wo sie, abgesehen von der kurzen Zeit der Freiheit unter französischer Herrschaft, bis 1848 blieben. Erst in diesem Jahre erhielten sie wie alle Juden von Piemont das Bürgerrecht. Die Bevölkerung von A. mißgönnte aber den Juden die neue Freiheit und überfiel sie kurz vor dem Pessachfeste unter der Beschuldigung des Ritualmordes. Nur mit Mühe gelang es der Regierung, die Juden zu schützen. Die Zahl der Juden in A. betrug 1731 etwa 250 Seelen, zu Beginn des 19. Jhts. fast 700; seitdem ist sie allmählich zurückgegangen, da viele Familien A. verließen, um sich in Groß-

städten wie Turin und Mailand niederzulassen. Im J. 1870 gab es in A. etwa 500 Juden, 1899 etwa 200, gegenwärtig (1927) sind es nur noch etwa 50. Unter den Rabbinern und Gelehrten, die in A. lebten, sind zu erwähnen: Jehuda Conian (im 17. Jht.); Josua Benzion Elischa Segrè (18. Jht.); Asarja (Bonaint) Abraham Ottolenghi; Lazzaro Ottolenghi; Mose Jakob Levi; Elijahu Jakob Artom (19. Jht.); Raffaele Ottolenghi (gest. 1918).

Sacerdote, Vessillo Israelitico 1892, 150–51; *Foà*, Gli Ebrei nel Monferrato nei secoli XVI–XVII, Alessandria 1914; *Ottolenghi*, Due documenti storici della famiglia Ottolenghi di Acqui, Riv. di storia, arte, e archeologia della provincia d'Alessandria XXI, fasc. 45–46; *Foà*, Vessillo Israelitico 1913, 243–251; *Mortara*, Indice, passim; *Steinschneider*, Cat. Berlin II, 76.

E. U. C.

ACRE s. Akko.

ÁCS, ungarische Dorfgemeinde im Komitat Komorn. Die jüdische Gemeinde Á. ist etwa 1790 entstanden; 1870 schloß sie sich der orthodoxen Landesorganisation an. 1920 zählte sie zusammen mit dem Rabbinatsbezirke etwa 80 Familien. Folgende Rabbiner haben in Á. gewirkt: Zebi Hirsch ha-Levi Abeles (1812–32), Mose Sternberg (1833–67), B. Mencer, Samuel Kohlbach (gest. 1871), Jakob Krauß (Verfasser der Schriften „Birkat Jaakob", Preßburg 1873, „Ateret Jaakob" und „Bet Jaakob", ibid. 1879; gest. 1915). Dessen Sohn Simon Krauß folgte ihm im Amte.

W. L. S.

ACSÁDY, IGNAZ (1845–1906), Historiker und Publizist, geb. 9. Sept. 1845 in Nagykároly. A. begann seine literarische Laufbahn als Publizist, widmete sich aber später historischen und finanzgeschichtlichen Studien. Er schrieb unter anderm: „Ungarn zur Zeit der pragmatischen Sanktion" (1896, auch deutsch), „Geschichte der ungarischen Leibeigenschaft (1896) und „Geschichte des ungarischen Reiches" (1903, 2 Bde.). In seinen historischen Arbeiten vertrat A. die materialistische Geschichtsauffassung. Seit 1888 war A. Mitglied der ungarischen Akademie der Wissenschaften. Als Publizist trat A. für die Interessen des Judentums ein und war ein eifriger Vorkämpfer der Rezeption, d. i. der Gleichstellung der jüdischen Konfession mit den übrigen gesetzlich anerkannten Konfessionen. Sein mutiges Auftreten zur Zeit der Blutbeschuldigung in Tisza-Eszlár war nicht ohne Erfolg geblieben. A. hat auch wertvolle Aufsätze zur Geschichte der Juden in Ungarn veröffentlicht, unter anderen 1883 „Zsidó és nem zsidó Magyarok az emanczipáczio után" (Jüdische und nichtjüdische Magyaren nach der Emanzipation). A. ist am 17. Dez. 1906 in Budapest gestorben.

Meyers Lexikon 1924, Bd. I.

W. L. S.

ACTA (AKTIONEN), unter diesem Titel gab es bei den deutschen und slawischen Juden drei Gattungen jüdisch-deutscher Dramen, die im 18. Jht. gepflegt wurden: a) Schauspiele nach dem Muster der englischen „chronical histories" und der deutschen Haupt- und Staats-Aktionen; b) Schuldramen nach dem Muster der deutschen rationalistischen Dramatik in der Schwulstepoche (Gryphius, Christian Weise u. a.), c) Opern und Singspiele nach der Art der „Singets-Spile" von Jakob Ayrer und der gegen Ende des 16. Jhts. aus den musikalischen Elementen des Schäferschauspieles entstandenen italienischen Opern. Von der ersten Gattung sind erhalten geblieben: 1. eine Aktion „von dem König Ahasvero" (Achaschwerosch-Spiel, s. d.), die von der jüdischen Wandertruppe des Bermann aus Limburg zwischen 1708–1714 in Frankfurt a. M., Metz und in anderen Städten aufgeführt wurde; 2. eine Aktion von Doctor Faustus, die unter dem Titel „Der Melammed u. der Teufel" noch am Anfang des 20. Jhts. im Volksmunde lebte; 3. eine fragmentarisch im Volksmunde erhaltene „Jona-Aktion", die sich an eine von den engl. Komödianten aufgeführte „Comedie aus dem Propheten Jona" anlehnt. Die Stücke dieser Art sind eine Kette von Sensationen, die auf eine Schluß-Sensation hinauslaufen, ein lebendiges Bilderbuch; sie entsprachen der Schau- und Erholungslust einer völlig entgeistigten Masse (F. Gundolf). Zu den Schuldramen gehören: 1. eine aus dem Jahre 1708 erhaltene jüdisch-deutsche „Aktion von der Verkaufung Josefs", sowie 2. eine Aktion von David und Goliat (gedruckt in Hanau zwischen 1711–1719). Beide wurden von der jüdischen Wandertruppe des Bermann aus Limburg in den ersten Jahrzehnten des 18. Jhts. aufgeführt. Sie sind eine Mache von Schulmeisternaturen, schwulstig, pedantisch, rationalistisch, eher dialogisierte Romane als Dramen. Die A. bedeuten eine Reaktion gegen die Unvernunft und Willkür, die in den Komödianten-Stücken gewuchert haben. Von der dritten Gattung sind das „Achaschwerosch-Spil auf einen neuen Ofn (אופן) gleich einer opera" (erschienen 1718 in Amsterdam) sowie das Stück „Acta Esther mit Achaschwerosch" (Prag 1720) erhalten. Letzteres wurde 1720 in Prag von den Jeschibazöglingen R. David Oppenheimers in einem „teatrum . . . mit Pauken un' andre כלי זמר" aufgeführt. S. Purimspiele.

I. Schipper, Gesch. vun jid. teaterkunst un drame (Warschau 1923–25) II, p. 8–11, 124–137, 240–253.

I. Sch.

ADA (עדה), erste Frau Esaus, Tochter des Hettiters Elon. Sie ist die Mutter des Elifas, von dem sieben Stämme sich herleiten (Gen. 36, 2. 4. 10. 12. 16). A. ist somit auch die Stammutter der Amalekiter.

M. S.

ADA (עדה), eine der zwei Frauen Lemechs (Gen. 4, 19). Von A. hat Lemech zwei Söhne, Jabal, den Stammvater der Zeltbewohner und Viehzüchter, und Jubal, den der Harfen- und Flötenspieler. Nach J ist A. die Stammutter derjenigen Kainiten, die als Viehzüchter und Zeltbewohner vollberechtigte Stammesglieder sind. Es sind dies die Nachkommen Jabals. In eine niedrigere Stufe gehören die Nachkommen Jubals, des jüngeren Sohnes A.s, weil sie Musikanten sind. Zusammen mit dem Sohne der Zilla, Tubal-Kain, der die Handwerker repräsentiert, und ihrer Tochter Naama geben sie nach J die älteste Gliederung des Stammes Kain wieder.

Meyer, Israeliten 218.

M. S.

ADA, Städtchen in Jugoslawien, bis 1918 zu Ungarn gehörig. A. liegt in der großen ungarischen Tiefebene an der Theiß; es war ehemals königliches Kammergut, die Juden standen unter dem Schutz der königlichen Kammer. Die Gemeinde wurde um 1790 gegründet. Die ersten Rabbiner der Gemeinde waren R. Aaron Acker (gest. 1837) und R. Jakob Heilbronn (Heilprin). Zur Zeit des Freiheitskampfes 1849 zog ein serbisches Heer in die Stadt, nahm 60 Mitglieder der jüdischen Gemeinde, unter ihnen auch R. Jakob, fest und schleppte sie nach Zenta, wo sie am 15. Schewat 5609 (7. Febr. 1849) getötet wurden. Das Rabbinat in A. bekleidete seit 1852 R. Mordechai Elieser Weber, der „Adaer Zaddik" genannt, Sohn des in Zenta hingerichteten R. David Weber. R. Mordechai Elieser ist Verfasser der Werke „Milchemet Choba" und „Ez Abot" (Jerusalem 1885), „Bechor Tal", Novellen zu Bech. (ibid. 1889) und „Erech Dal", Novellen zu Arach. (ibid. 1885). Er schloß sich 1868 der orthodoxen Organisation an. Später wanderte er nach Jerusalem aus und starb dort 1892. Unter seinem Nachfolger R. Jakob Prager, Verfasser des Responsenwerkes „Scheelat Jaakob" (1906), wandte sich die Gemeinde noch mehr der chassidischen Richtung zu; er starb 16. Siwan 5680 (1920). Die Gemeinde zählt gegenwärtig 190 Mitglieder (insgesamt 450 jüdische Seelen); Gemeinderabbiner ist R. David Hoffmann.

Grünwald, Peër Chachme Medinatenu; *Schwartz,* Schem ha-Gedolim me-Erez Hagar; *Jevrejski Almanach za godinu* 5686 (1925–26) 1925.

W. L. S.

ADAD s. Hadad.

ADADA (עדעדה), Ort im Süden Judas, an der Grenze Edoms im Negeb (Jos. 15, 22); trotz der unerklärlichen Lesung „Αρουηλ" in der LXX schwerlich mit ערער (I. Sam. 30, 28) gleichzusetzen, bzw. in ערערה zu korrigieren. Vielleicht hat LXX an ירואל (II. Chr. 20, 16) gedacht Die Identifikation bleibt zweifelhaft.

Buhl, Geogr. 183.

T. S. Kl.

ADADI, ABRAHAM CHAJIM, lebte im 19. Jht., verfaßte „ha-Schomer Emet" (Livorno 1849), das Vorschriften enthält, die die Torarolle betreffen. Er schrieb eine Approbation zu „Maor wa-Schamesch", Livorno 1837.

Benjacob 569, Nr. 339; *Löwenstein,* Index approbationum 111.

F.

ADA-KALEH, die größte Donauinsel, gegenüber Orsova, unweit vom Eisernen Tor. Die Türken nannten sie Bujuk-Ada (die große Insel) oder Ada-Kaleh (die feste Insel), da sie ehemals befestigt war. Im 16. und 17. Jht. gab es in A. eine jüdische Siedlung. Nach dem Falle Belgrads am 6. September 1688 flohen die Juden von A. nach Vidin und Nikopol. Die meisten Flüchtlinge ließen sich in Vidin nieder. Sie stifteten ein silbernes Schild für eine Torarolle, auf dem eingegraben ist: מתנה מיחידי אדה קאלי (Gabe der ehemaligen Bewohner von Ada-Kaleh); es befindet sich noch dort. Eine Familie Maier, die nach Nikopol floh, wurde von den Türken und Bulgaren Adali (aus Ada-Kaleh) genannt. Nach dem Friedensschluß in Karlowitz kehrten die Juden nicht nach A. zurück, und nur gelegentlich weilten dort einzelne Juden, wie z. B. Jehuda Adutt aus Konstantinopel, der sich später in Wien niederließ. Zur Zeit leben in dem jetzt zu Rumänien gehörigen A. keine Juden mehr.

Algo Sobre, La historia de Vidin.

W. S. A. R.

ADALBERG, SAMUEL, Literarhistoriker und Folklorist, geb. 1867 in Warschau, studierte in Berlin, Prag, Leipzig und Paris. A. widmete sich hauptsächlich der Sammlung und Erforschung polnischer Sprichwörter. Sein Hauptwerk „Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich" (1889–1894), die reichste Sammlung auf diesem Gebiete, bringt ca. 40 000 Sprichwörter. Die Arbeit wurde preisgekrönt und A. zum Mitglied der philologischen Sektion der Krakauer Akademie der Wissenschaften gewählt. In der Zeitschr. „Wisła" IV veröffentlichte A. eine polnische Übersetzung von 580 Sprichwörtern aus dem ersten Hefte der Sammlung „Jüdische Sprichwörter" von Bernstein (erschien auch separat 1890). A. edierte eine Reihe polnischer Werke aus dem

16. Jht. in der von der Krakauer Akademie herausgegebenen „Biblioteka pisarzy polskich". Seit 1918 ist A. Ministerialrat und Referent für jüdisch-konfessionelle Angelegenheiten im polnischen Ministerium für Kultus und Unterricht, und hat in dieser Stellung zur Förderung der jüdischen Gemeinde- und Schulangelegenheiten viel beigetragen.

Encyklopedja Powszechna I; *Katalog Dzieł treści przysłowiowej, składających bibliotekę Ignacego Bernsteina* 1900; *Zbiór dekretów, statutów* etc., *dotyczących wyznania mojżeszowego* (1918–1924).

W. M. B.

ADAM. Der erste Mensch auf der Erde heißt Gen. 1, 26-4, 1 einfach „der Mensch" (vorwiegend mit dem Artikel: ha-Adam). Gen. 4, 25; 5, 1 ff.; I. Chr. 1, 1 (möglicherweise auch Gen. 2, 20; 3, 17. 21) wird A. als Eigenname gebraucht. Die Etymologie des Namens ist unklar. Gen. 2, 7 wird A. mit Adama (Erde) in Verbindung gebracht, und somit als „der Irdische" aufgefaßt; sprachlich ist aber die Ableitung aus Adama unmöglich. Andere vorgeschlagene etymologische Deutungen sind: „der Rote", aus der Wurzel 'dm, rot sein (Josephus, Theodoret, auch einige unter den Neueren); „der Schöne, Wohlgestaltete" (Ludolf, aus einer Bedeutung der Wurzel im Äthiopischen); „der Erzeugte" (Delitzsch, aus dem Assyrischen); „der Diener" [Gottes] (Baethgen, aus dem Südarabischen) usw. Aber keine dieser Etymologien scheint annehmbar zu sein. Nicht viel einleuchtender scheint die Ableitung aus dem Namen der bab. mythologischen Figur Adapa.

Der Name

In Gen. 1, 26–30 wird erzählt, daß Gott (Elohim) nach einem besonderen Ratschluß den Menschen (Mann und Weib), als letztes lebendes Wesen, in seinem Ebenbilde schuf, und ihm durch seinen Segen Fruchtbarkeit sowie die Herrschaft über die gesamte Tierwelt verlieh und als Nahrungsmittel die Vegetabilien zuwies. — Gen. 2–3 lesen wir eine zweite Erzählung über die Schöpfung des Menschen und die ersten Begebenheiten seines Lebens. Diese Erzählung setzt nach der heute in der Bibelwissenschaft herrschenden Auffassung völlig neu ein und stellt den Menschen nicht nur als das höchste, sondern auch als das erste Geschöpf dar. Über die Schöpfung der anderen Wesen der organischen Welt wird hier in einer von der des Kap. 1 abweichenden Reihenfolge und nur in Beziehung auf den Menschen berichtet. Der Schöpfer heißt hier „Jhwh Elohim". Er pflanzt für den Menschen im Lande Eden einen wunderbaren Garten, den der Mensch bebauen und bewachen soll, und dessen herrliche und wohlschmeckende Früchte er in ungestörtem Frieden genießen darf. Nur den Genuß der Früchte eines der Bäume, des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse, verbietet ihm Jhwh Elohim. Nachdem der Mensch unter den Tieren eine ihm ebenbürtige Hilfe vergebens gesucht hat, schafft Jhwh Elohim für ihn aus einer seiner Rippen das Weib. Dieses aber, von der Schlange verführt, ißt von den verbotenen Früchten und gibt auch dem Menschen davon zu essen. Jhwh Elohim erkennt sofort die Übertretung und straft die sündigen Geschöpfe; die Schlange soll fortan auf ihrem Bauche kriechen und Staub fressen; das Weib soll mit Mühsal und Schmerz Kinder gebären und der Mensch mit Mühsal die Erde bebauen, um ein kärgliches Brot aus ihr zu gewinnen, bis er sterbend zu ihr zurückkehrt. Überdies werden der Mensch und sein Weib, die er jetzt Chawa (Eva) nennt, aus dem Garten vertrieben, damit sie nicht auch vom Baume des Lebens essen und unsterblich werden. — Gen. 4–5 wird die Genealogie der ersten, dem Urmenschenpaar entstammenden Geschlechter berichtet. Wir finden dort zwei parallele Texte: die Genealogie der Kainiten (4, 17–22) und die der Sethiten (5, 3–32). Die beiden Listen haben die meisten Namen gemeinsam, entweder in identischer Form oder mit kleinen Änderungen.

Der Urmensch der Genesis

Nach der in der modernen Bibelforschung herrschenden Urkundenhypothese gehören die zwei Erzählungen über das erste Menschenpaar zwei verschiedenen Berichten an, und zwar gehört die erste der Quelle P an, während die zweite einen Bestandteil der Quelle J bildet. Die oben erwähnten Differenzen (mit anderen kleineren) in der Darstellung der Schöpfung und der Wechsel in den Gottesnamen sind die wichtigsten Gründe für diese Scheidung. Aber auch die zwei Schöpfungsberichte sind nach der Meinung der meisten neueren Forscher keinesfalls als Einheiten aufzufassen: im Berichte von P findet man Spuren älterer Vorlagen, und er wird als Resultat einer langen Entwicklung betrachtet; auch im J-Bericht findet man seit Budde zwei parallele Erzählungsfäden (gewöhnlich J^1, J^2 oder J^j, J^e, aber auch noch anders bezeichnet), die man in verschiedener Weise voneinander scheidet. Neuerdings (1922) hat Eissfeldt den größten Teil von Gen. Kap. 2 und 3 einer von ihm neu vorgeschlagenen Quelle, der Laienquelle (L) zugeschrieben, und nur sehr wenig davon J überlassen. Noch jünger (1924) ist Staerks Versuch, die in der J-Erzählung Gen. 2–3 vorhandenen Unebenheiten durch die in der Geschichte der Folklore wohlbekannte Erscheinung der zersungenen und verklungenen Überlieferungen zu erklären und somit die Einheit

Literarische Kritik

des ganzen J-Abschnittes zu beweisen. Sehr verschieden sind die Auffassungen der Bekämpfer der Urkundenhypothese (Eerdmans, Dahse, Löhr), die aber gleichfalls im heutigen Texte keine literarische Einheit sehen. — Der kainitische Stammbaum (4, 17–24) und der kurze Bericht über die Sethiten (4, 25–26) werden gewöhnlich J (J², J^e, nach Eissfeldt — L), der sethitische Stammbaum (5, 1–24) P zugeschrieben.

Herkunft der Erzählungen

Die neuesten Forscher nehmen an, daß der erste Ursprung dieser Erzählungen außerisraelitisch sei, und zwar auf Grund noch jetzt erkennbarer Spuren mythologischer Züge und der in anderen Literaturen, besonders in der babylonischen Dichtung, vorkommenden Parallelen. Die babylonischen Parallelen bieten so viele und so überraschende Analogien mit den biblischen Texten, daß die Übereinstimmung schwerlich dem reinen Zufall zugeschrieben werden kann. Die wichtigsten babylonischen (sumerischen und akkadischen) Parallelen sind die folgenden: a) die Berichte über die Menschenschöpfung, die in vielen Zügen eine Ähnlichkeit mit den biblischen Texten zeigen, z. B. die Diskussion im Rate der Götter (vgl. Gen. 1, 26a): „Was wollen wir tun, was wollen wir schaffen?“ (Keilschr.-Texte aus Assur relig. Inhalts I, 6), und die Schöpfung aus der Erde und im Ebenbilde der Gottheit: „Sie (Aruru) schuf in ihrem Herzen ein Ebenbild des Anu; Aruru wusch ihre Hände, kniff Lehm ab .. schuf einen Gewaltigen“ (Gilgamesch-Epos Taf. 1); im Epos Enuma elisch (Taf. 6) wird der Mensch aus dem göttlichen Blute oder aus dem mit göttlichem Blute gemischten Lehm geschaffen; in einem anderen altbabylonischen Fragmente (Cun. Texts VI, 5; s. Langdon, Poème du Paradis 37–38) ausdrücklich aus göttlichem Blut und Lehm; b) Schilderungen von Göttergärten, vom Lebensbaume und vom Wahrheitsbaume (ATAO³, 65ff.); c) einige Texte resp. Bilder, die mit der Sündenfallerzählung verglichen werden dürfen, und zwar besonders: 1. ein sumerischer Text (PSBA 1914, 188 ff.), der von einem Manne spricht, welcher nahm und aß und zur Sterblichkeit verflucht wurde; 2. ein Siegelzylinder des British Museum, der rechts und links von einem siebenästigen, mit zwei Früchten versehenen Baume zwei sitzende menschliche Gestalten und hinter einer derselben eine Schlange darstellt; 3. ein sumerischer Text (AJSL, 1922–23, 40ff.), in dem die Gottheit den Menschen aus ihrem Garten vertreibt, damit er vom Lebensbaume nicht essen dürfe, und ihm befiehlt, fortan die Erde zu bebauen, um seine Nahrung zu gewinnen. Viel bestritten sind die Analogien im Adapa-Mythos (VAB II, 964ff.) und in dem von Langdon (1915) veröffentlichten Texte. — Die außerhalb des Bereiches der babylonischen Kultur vorkommenden Parallelen sind für die Bestimmung des Ursprungs und des Sinnes der biblischen Erzählungen von untergeordneter Bedeutung.

Die babylonischen Vorstellungen und Sagen über die ersten Menschen und ihren Sündenfall sind wohl in sehr alter Zeit in Israel bekannt gewesen; dies beweisen einerseits die höchst altertümlichen Züge, die noch jetzt in den biblischen Erzählungen vorhanden sind, und andererseits der tiefe und durchgehende Unterschied zwischen diesen und den babylonischen Vorstellungen, der nur das Resultat einer langen Entwicklung sein kann. Vielleicht bildeten solche Vorstellungen einen Teil der gemeinsamen vorderasiatischen Kultur. Es ist auch möglich, daß die

Akkadisches Siegelbild (um 2500a.), das als Darstellung des Sündenfalls gedeutet wird.

Israeliten sie von den Kanaanäern übernahmen, deren Kultur stark von der babylonischen beeinflußt war, und denen babylonische Mythen bekannt waren, wie der Fund von El-Amarna, wo Tafeln mit dem obengenannten Adapa-Mythos gefunden wurden, beweist. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß erst in israelitischer Zeit die babylonischen Sagen in Kanaan eindrangen. Jedenfalls wurden sie bald nach ihrer Rezeption dem israelitischen Geiste angepaßt und so, selbstverständlich in mündlicher Überlieferung, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, und immer mehr in israelitischem Sinne überarbeitet, bis sie unter den Händen von großen Meistern die vorliegende Form und die in ihr ausgeprägte religiöse und sittliche Bedeutung erhielten.

Deutung der Erzählungen

Der Sinn und die Tendenz der ersten Erzählung über die Schöpfung des Menschen ist ziemlich durchsichtig; sie will vor allem lehren, daß der Mensch ein Geschöpf des einzigen Gottes ist, und zwar das höchste Geschöpf, das von Gottes Hand nach einer feierlichen Beratung mit den himmlischen Wesen (das scheint die beste Erklärung der Worte „lasset uns einen Menschen machen“ Gen. 1, 26) im Elohim-

Ebenbilde geschaffen wurde. Was mit der Ebenbildlichkeit gemeint wird, ist viel umstritten worden; es scheint, daß der Plural („in unserem Bilde und Gleichnis") gewählt wurde, um zu zeigen, daß nicht die Ähnlichkeit mit Gott selber — ein fast blasphemischer Gedanke —, sondern die Ähnlichkeit mit den göttlichen Wesen gemeint ist; der Mensch ist unter allen irdischen Geschöpfen das einzige, das etwas Göttliches an sich hat; daher darf er über alle anderen Geschöpfe herrschen. Die lebendigen Wesen zu töten hat er aber kein Recht, und nur von Pflanzen und Tieren darf er sich nähren: das Bild einer Zeit, in der kein Lebendiger den Tod eines anderen begehrt, wird hier als gottgefälliges Ideal hingestellt, ähnlich dem Bilde, das der Prophet Jesaia (Kap. 11) als gottgefälliges Zukunftsideal zeichnet. Daß nur von den Menschen gesagt wird, sie seien als ein einziges Paar geschaffen worden, soll wohl den Gedanken einschärfen, daß alle Menschen Brüder und vor Gott gleich sind. Möglicherweise wird damit auch die Monogamie als Ideal hingestellt.

Während die erste Erzählung die Schöpfung des Menschen als eines der von Gott geschaffenen physischen Wesen darstellt, will die zweite hauptsächlich über die Anfänge des sittlichen Menschenlebens aufklären. In ihren Einzelheiten wurde sie von den verschiedenen Erklärern so verschiedenartig wie nur wenige Bibelabschnitte ausgelegt. Jede Zeit und jede Richtung fand ihre Vorstellungen in ihr widergespiegelt. Auch bei den neueren Forschern, die die historische Deutung zu finden suchen, sind die Meinungsverschiedenheiten nicht gering. Hier sei nur allgemein angedeutet, daß es die Absicht des Erzählers zu sein scheint, das Problem der Entstehung des Übels zu beleuchten. Zu diesem Zwecke benutzt er die landläufigen, ursprünglich mit mythologischen Elementen durchsetzten Überlieferungen über die Urmenschen, die er von allem Mythischen reinigte (die Schlange z. B. ist bei ihm kein dämonisches Wesen mehr, sondern ein einfaches Tier) und zur Einkleidung seiner religiösen und sittlichen Gedanken benutzte. Der Mensch, der bei ihm nicht nur als das höchste Geschöpf, sondern als Mittelpunkt der ganzen Schöpfung erscheint, war in seinem ursprünglichen Zustande, als er aus des Schöpfers Hand hervorkam, glücklich und sorglos, weil von Gott, der das absolut Gute ist, nur das Gute herrühren kann; das Übel rührt vom Menschen selbst, von seiner Sünde, her. Das einfache Leben in treuer Hingabe an Gott, und nicht die Kultur, welche unzählige Leiden und Schmerzen mit sich bringt, sei für den Menschen das Beste. Daher hätte Gott in seiner väterlichen Liebe den Menschen von dieser kostbaren, aber gefährlichen Gabe der Kultur fernhalten wollen; der Mensch aber, in seinem Hochmut und in seiner eitlen Sehnsucht nach einer unerreichbaren Gottähnlichkeit, zog diese Gabe dem Gehorsam gegen Gott vor; daher leidet er Schmerzen, die zugleich die Folge und die Strafe seiner Sünde sind. Nebenher will die Erzählung noch anderes lehren: die Notwendigkeit einer nach den göttlichen Verordnungen festgestellten Lebensdisziplin; die Pflicht, diese auf unser Wohl hinzielenden Verordnungen zu befolgen, auch wenn wir ihren Grund nicht genau verstehen können; die Pflicht der Arbeit (der Mensch sollte das Paradies bebauen); die der brüderlichen Liebe unter den Menschen (sie sind doch alle Brüder); die der Humanität gegen die Tiere (sie wurden gleich dem Menschen aus der Erde geschaffen); die der Demut und Bescheidenheit (du bist Staub); den hohen Wert der Ehe usw.

Die Genealogien haben wohl die Absicht, von den alten Vorstellungen über die Anfänge der Menschheit und über die ersten Menschengeschlechter die mythischen Züge abzustreifen und zu erzählen, wie vom ersten Paare die jetzige Menschheit nach den Naturgesetzen entstammte.

Der biblische Urmensch außerhalb der Genesis

In Hi. 15, 7f.: „Bist du als erster der Menschen geboren, und vor den Hügeln hervorgebracht? Hörtest du in Gottes Rate zu, und rissest die Wahrheit an dich?" soll nach einigen Forschern eine Anspielung auf eine Geschichte vom Urmenschen vorliegen, in der von dessen wunderbarer Weisheit erzählt wurde. Auch in der Schilderung des Königs von Tyrus in Ez. 28, 1–19, sollen einige Züge einer Paradieserzählung entnommen sein, in der der erste Mensch als ein wundervolles und weises Geschöpf Gottes erschien, das sich ob seiner glänzenden Schönheit überhob und daher aus dem Paradiese vertrieben wurde. Ob in Hos. 6, 7 und Hi. 31, 33 auf die Sündenfallerzählung angespielt wird, und ob dort überhaupt das Wort A. der Eigenname des Urmenschen ist, ist zweifelhaft. Dem Dichter von Ps. 8 schwebten wohl die Erzählungen über den Urmenschen vor. — I. Chr. 1, 1 ist ohne Zweifel von den Genealogien der Genesis abhängig.

Genesiskommentare von *Dillmann*, *Holzinger*, *Strack*, *Driver*, *König*, *Gunkel*, *Procksch*; *Jirku*, Altor. Komm. zum A. T., Leipzig 1923; *Jeremias*, ATAO³ 40–49, 65–110; *Eerdmans*, Alttest. Studien I, Gießen 1908, s. Stellenregister; *Dahse*, Materialien, Gießen 1912, s. Stellenregister; *Langdon*, Sumerian Epics of Paradise, the Flood and the Fall of Man, Philadelphia 1915; *idem*, Le Poème sumérien du Paradis, du déluge et de la chute de l'homme, Paris 1919; *idem*, The babylonian Epic of Creation, Oxford 1923, 164ff.; *Ebeling* Das babylonische Weltschöpfungsbild 1921; *Beer*

Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen. 1, 1–2, 4a, Budde-Festschrift, Gießen 1920, 20ff.; *Meinhold*, Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall, ibid. 122ff.; *Greßmann*, Die Paradiessage, Festschrift für Harnack, Tübingen 1921, 24ff.; *Eissfeldt*, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922; *Chiera*, A Sumerian Tablet of the Fall of Man, AJSL XXXIX (1922–23), 40ff.; *Staerk*, Zur alttestamentlichen Literarkritik, ZAW, NF I, (1924) 35ff.; *Menes*, Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte, ibid. II, 1925, 33ff.

M. S. U. C.

A. in Talmud und Midrasch. A. wird im talmudischen Schrifttum אדם הראשון (der erste Adam, Mensch) genannt, daneben auch אדם הקדמוני (Ur-Adam, Urmensch, Sifra zu Lev. 5, 17; Num. r. 7, 2) und אדם קדמאה (Gen. r. 20, 11). Alle diese Bezeichnungen gelten nur für die Zeit, da A. allein war; nach der Erschaffung des Weibes wird er איש (Mann) genannt. Der Name „Adam" wird teils von דם (Blut) hergeleitet, da der Mensch aus Fleisch und Blut besteht (Pirke R. El. XII), teils von אדמה (Erde), weil er aus ihr gebildet wurde (Gen. r. 17, 4). R. Jochanan interpretiert (Sota 5a): אדם = אפר, דם, מרה (Adam als Abbreviatur von Staub, Blut, Galle). A. wird auch עיקרן של בני אדם (Urvater aller Menschensöhne) genannt (Num. r. 14, 12). — Mit A. begann das Schöpfungswerk, doch blieb er zunächst ungestaltet (גולם), um dem Irrglauben vorzubeugen, Gott habe bei der Weltschöpfung einen Genossen gehabt. Erst bei ihrem Abschluß erklärte Gott den Engeln auf deren Frage, A. sei bereits erschaffen und bedürfe nur noch der Beseelung. So war A. Anfang und Ende der Schöpfung (Jalk. Gen. 34 aus Midr. Abkir). Diese Vorstellung ist sehr alt; einige nehmen sogar an, daß die Seele A.s zu Anfang erschaffen wurde. Nach R. Eleasar (Gen. r. 8, 1) ist dies in Gen. 1, 24 „Die Erde möge eine Seele hervorbringen" angedeutet, nach R. Simeon b. Lakisch in Gen. 1, 2 „und der Geist Gottes schwebte usw." (der „Geist Gottes" bedeutet die menschliche Seele). Viele Agadot beschäftigen sich mit dem Staub, aus dem A.s Leib geschaffen wurde. Nach einer Agada stammte der Staub von der Stätte des Altars, an der die Sünden der Menschheit einst gesühnt werden sollten, damit der Leib A.s Bestand habe (j. Nas. VII, 56b; Pirke R. El. XII); nach einer anderen Agada sei der Staub aus allen Teilen der Erde gesammelt worden (R. Meir, Sanh. 38a–b), für den Rumpf aus Babel, für das Haupt aus Palästina, für die Gliedmaßen aus den übrigen Ländern (Rab, ibid.). Ausführlicher in Pirke R. El. XI: Gott habe Staub aus allen vier Enden der Erde gesammelt, roten für das Blut, schwarzen für die inneren Organe, weißen für Knochen und Sehnen, grünen für den Leib. Weshalb stammt der Staub aus allen Weltgegenden? Damit der Mensch überall, wohin er auch verschlagen werden sollte, nach seinem Tode von der Erde aufgenommen werde und diese nicht sage: der Staub, aus dem dein Leib besteht, stammt nicht von mir (vgl. auch Philo, Über die Erschaffung der Welt XLVII; Abulfeda, Historia Ante-Islamica). — Die sibyllinischen Orakel und das slawische Henochbuch sehen den Hinweis auf die Erschaffung A.s aus allen Weltteilen in seinem Namen, der aus den Anfangsbuchstaben der vier Windrichtungen zusammengesetzt ist: Ἀναϊολη (Osten), Δυσις (Westen), Αρκτος (Norden) und Μεσεμβρια (Süden). Erschaffung und erstes Wirken A.s läßt die Agada in stündlichem Fortschritt vor uns erstehen: in der ersten Stunde wurde das materielle Substrat gesammelt, in der zweiten seine Gestalt roh geformt (גולם), in der dritten seine Glieder gebildet, in der vierten ihm die Seele eingehaucht, in der fünften stand er auf seinen Füßen, in der sechsten gab er den Geschöpfen Namen, in der siebenten wurde ihm Eva zugesellt, in der achten erkannte er seine Frau und zeugte zwei Söhne, in der neunten erging das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, in der zehnten sündigte er, in der elften wurde er gerichtet, in der zwölften aus dem Paradiese vertrieben (Sanh. 38b, in etwas anderer Fassung Pirke R. El. XI; Ab. R. N., Var. 1, 1 und Var. 2, 42). Derselbe Gedanke wird z. T. in Gen. r. 12, 4 kurz zusammengefaßt: „Drei Wunder geschahen an jenem Tage: Die Erschaffung des Menschen, die eheliche Vereinigung und die Erzeugung der Kinder." Die Mitgliederzahl der ersten Familie belief sich nach R. Josua b. Korcha auf sieben (mit Einschluß A.s und Evas): Kain nebst Zwillingsschwester, Abel nebst zwei Zwillingsschwestern. Entsprechend der Meinungsverschiedenheit (zwischen R. Elieser und R. Josua) über den Zeitpunkt der Weltschöpfung gehen auch die Ansichten über den Zeitpunkt der Erschaffung A.s auseinander. Nach einer Agada (Lev. r. 29, 1) wurde A. am Neujahrstag erschaffen; diese Stelle weicht von der oben zitierten insofern ab, als ihr zufolge Gott in der ersten Stunde den Plan zur Erschaffung A.s faßte, in der zweiten sich mit den Engeln darüber beriet usw., und in der zwölften Stunde A. begnadigt wurde. Dies sollte seinen Nachkommen als Vorbedeutung dienen, daß auch sie an diesem Tage vor Gottes Richterstuhl erscheinen und begnadigt würden. (Ähnlich auch Pessik. r. XLVI.) — Eine von den talmudischen und midraschischen Erzählungen vollkommen abweichende Agada liegt dem Berichte im „Buche der Jubiläen" zugrunde, der das Wunderbare der Schöpfung gewissermaßen schmälert. Dieser Be-

Name und Erschaffung A.s

richt (Kap. 3) verteilt die Stadien der Erschaffung A.s nicht auf die Stunden des Tages, sondern auf Tage und Jahre; danach erfolgte die Benennung der Geschöpfe in der zweiten Woche und dauerte fünf Tage, so daß Eva A. erst am Ende der zweiten Woche zugesellt wurde; in das Paradies kam er erst nach vierzig Tagen, die Versuchung durch die Schlange erfolgte am siebzehnten Tage des zweiten Monats, die Vertreibung aus dem Paradiese am ersten Tage des vierten Monats; während der ersten fünfzig Jahre wurden dem Menschenpaare überhaupt keine Kinder geboren, in der dritten Jahrwoche des zweiten Jobel gebar Eva den Kain, in der vierten den Abel, in der fünften die Tochter Awan (Kap. 4). Vgl. dazu die Erzählung von der Erschaffung A.s und seinem Sündenfall im vierten Esrabuch 3, 4–7.

A. und Eva wurden als erwachsene, etwa zwanzigjährige Menschen erschaffen (Num. r. 12, 10). Als Adam zum ersten Male auf den Beinen stand, blickte er nach oben und nach unten, und sein Wuchs reichte von einem Ende der Welt bis zum anderen; als er alle Geschöpfe erblickte, pries er den Schöpfer mit den Worten des Psalmisten (104, 24): Wie groß sind Deine Werke, o Herr! (Pirke R. El. XI). Bereits bei der Erschaffung A.s offenbarte sich der ethische Dualismus der menschlichen Natur. Nach R. Berechja (Gen. r. 8, 4) zweifelte Gott, ob er A. erschaffen solle, da auch viele Sünder unter seinen Nachkommen sein würden; doch entschied sich Gott um der gerechten Menschen Willen für die Erschaffung und ließ die Barmherzigkeit als Schöpfungsfaktor mitwirken. Auch die Engel stritten über die Zweckmäßigkeit der Erschaffung A.s, und die einzelnen Tugenden waren gleichfalls geteilter Ansicht: die Barmherzigkeit und die Wohltätigkeit waren für A.s Erschaffung, die Wahrheit und der Friede dagegen; Gott schleuderte aber die Wahrheit zur Erde hinab, und schuf, während die Engel noch stritten, A.; dies ist im Verse „Wir wollen den Menschen erschaffen" angedeutet. Eine andere Agada (ibid. 17, 5) berichtet, Gott habe A.s Weisheit vor den Engeln gelobt: A. habe, was die Engel nicht vermocht hatten, jedem Geschöpf, auch sich selbst, ja selbst Gott einen Namen gegeben, worauf Jes. 42, 8 hinweist: „Ich bin Jhwh, dies ist mein Name", d. h. der Name, den mir A. gab. — Beim Anblick A.s wollten die Engel ihn anbeten, da ließ ihn Gott in Schlaf sinken, um zu zeigen, daß er nur ein hinfälliges Wesen sei (ibid. 8, 9); ähnlich Pirke R. El. XI bezüglich des Verhaltens der übrigen Geschöpfe A. gegenüber. Anders die Sage, die im slawischen Henochbuche erwähnt wird und an einen ähnlichen Bericht der babylonischen Mythologie erinnert: danach hätte der Erzengel Michael die Engel aufgefordert, den gottähnlichen A. anzubeten; alle Engel seien dieser Aufforderung nachgekommen, außer dem Satan, der zur Strafe dafür vom Himmel in den Abgrund verbannt wurde. Diese Sage finden wir in der mohammedanischen Legende wieder (vgl. auch Gen. r., ed. Epstein, S. 17; Pirke R. El. 13; Chronik Jerachmeels 22; Koran 2, 34 und 15, 30). Der Dualismus der menschlichen Natur ist schon in der Schöpfung begründet: „Die höheren Wesen sind zwar nach dem Ebenbilde (Gottes) erschaffen, vermehren sich aber nicht, die niederen vermehren sich zwar, sind aber nicht nach dem Ebenbilde erschaffen; A. vereinigt in sich Ebenbildlichkeit Gottes und Fortpflanzungsfähigkeit. Als Bürger zweier Welten trägt er zwei Möglichkeiten in sich: sündigt er, so ist er sterblich, hält er sich von Sünde frei, so ist er unsterblich (Gen. r. 8, 11). — A. wurde als Einzelner erschaffen, um uns zu lehren, daß die Vernichtung oder Erhaltung eines Menschenlebens so schwer wiegt wie die Vernichtung bzw. Erhaltung des gesamten Menschengeschlechts; auch deshalb wurde er als Einzelner erschaffen, damit kein Mensch zum anderen sage: mein Vorfahre war größer als deiner (Mi. Sanh. IV, 5). Vgl. auch Sifra Kedoschim IV; j. Ned. IX, 41b; Gen. r. 24. — A. wurde unter allen Geschöpfen als letzter erschaffen, damit er sich nicht überhebe (Tossef. Sanh. VII, 8).

Bezüglich der äußeren Erscheinung A.s gibt es verschiedene voneinander abweichende Agadot. Nach R. Jeremia b. Eleasar (Erub. 18a) hatte A. ein Doppelantlitz, gemäß der Deutung von Ps. 139, 5. Nach einer anderen Ansicht hatte er einen Schwanz (vgl. den Streit zwischen Rab und Samuel, ibid.). Er reichte von der Erde bis zum Firmament (Chag. 12a; andere Metaphern: „von einem Ende der Welt bis zum anderen", „von Ost bis West", „von Nord bis Süd", „100 Ellen lang"; vgl. Ab. R. N., Var. 2, VIII; Gen. r., 8, 1; B. Bat. 75a; Bacher, Pal. Am. I, 156; II, 50, 485). — A.s Schönheit war vollkommen; der Glanz seiner Fersenballen überstrahlte die Sonne (Pessik. בחדש השלישי 101a; Lev. r. 20, 2; Tanch., Achre 2). Nur sechs Männer kamen A. gleich (sie alle starben an ihren Vorzügen): Simson an Kraft, Saul an Wuchs, Assa an schnellem Lauf, Josia an Schönheit der Nase, Zidkija an Schönheit der Augen, Absalom an Schönheit des Haares (Pirke R. El. LIII; vgl. auch Tanch. Waetchannan 1); Sota 10a zählt nur fünf auf. A. kam beschnitten zur Welt (Tanch., Noah 5; Ab. R. N., Var. 1).

A. wurde sofort nach seiner Erschaffung in das Paradies gebracht und erhielt so seinen Lohn, bevor er ihn durch Taten verdient hatte (Gen. r. 15, 4). Gott errichtete ihm im Paradies zehn

(oder elf) Prunkzelte, von denen das geringste aus Gold war (B. Bat. 75a; mit geringen Abweichungen Pirke R. El. XII). — Gott führte A. durch das ganze Paradies, zeigte ihm die herrliche Schöpfung und warnte ihn, diese durch Sünden nicht zu entweihen, die nicht wieder gutzumachen seien und zwangsläufig den Tod des Gerechten (Mose) herbeiführen würden (Koh. r. 7, 13). Nach manchen Ansichten sind Gan und Eden zwei verschiedene Bezirke des Paradieses; A. war nur im ersten, den zweiten hat noch kein Menschenauge erblickt (Ber. 34b).

A. im Paradies

Viel wird über die Kleidung A.s diskutiert. In dem R. Meir vorliegenden Bibeltext stand כתנות אור (Lichtgewänder) statt כתנות עור, d. h. sie hatten die Form von Laternen. Nach Isaak Rabja waren sie „glatt wie ein Fingernagel und schön wie eine Perle", nach R. Jochanan wie feines Linnen aus Bet-Schean; כתנות עור im Bibeltexte besagte nur, daß diese Kleider sich der Haut anschmiegten. Andere faßten den Ausdruck כתנות עור wörtlich und stritten darüber, von welchem Tier das Fell stammte; nach R. Samuel b. Nachman handelt es sich nicht um Leder, sondern Haar und zwar Kamel- und Hasenhaar (Gen. r. 20, 29). Nach einer anderen Agada gab Gott A. anfangs Priesterkleider, doch entzog er sie ihm nach dem Sündenfall wieder (Jalk. Gen. 34, aus Midr. Abkir). Als Erstgeborener der Welt erhielt A. die Gewänder eines Hohepriesters, die später auf Set und von diesem auf Methusalem übergingen (Num. r. 4, 8; ähnlich Pirke R. El. XXIV, wo der Übergang der Priesterkleidung auf Jakob erwähnt wird). Andere Darstellungen s. Pirke, R. El. XIV. — Nach R. Jehuda im Namen Samuels (Ab. Sar. 11b) reitet einmal in siebzig Jahren in Rom ein gesunder Mann auf einem Lahmen in A.s Kleidern. — Nach den Jubiläumsbüchern (3, 27) brachte A., nachdem er seine erste Kleidung angelegt hatte, Gott ein Dankopfer dar.

A.s Kleidung

Adam und Eva im Paradies und nach der Vertreibung
(aus der Haggada von Sarajewo)

Nach der Überlieferung empfing A. außer dem im Bibeltexte erwähnten Gebote noch alle an Noah gerichteten Gebote. Kontrovers ist, ob ihm bereits verboten wurde, Fleisch von einem noch lebenden Tiere zu genießen, denn wenn ihm, wie einige behaupten, der Fleischgenuß überhaupt verboten war, war jenes Verbot für ihn ja gegenstandslos. Nach einer Ansicht wurde A. nur der Götzendienst ausdrücklich verboten (Sanh. 56b; Mech. Jitro 19, 7; 34, 18). Doch wird auch behauptet, daß A. bereits das Gebot des Sabbats empfing (Schocher Tob, Ps. 92, 6), und daß er dank der Fürsprache des Sabbats der Höllenstrafe entging, worauf er ein Loblied anstimmte. (Vgl. auch die Stellen in Pirke R. El. XIX, XX, wonach A. das erste irdische Wesen war, das den Sabbat beobachtete, wofür dieser ihn vor allem Bösen bewahrte.) Eigentlich hätte die Tora schon A. verliehen werden sollen, doch wurde sie ihm nicht zuteil, weil er selbst die wenigen ihm auferlegten Gebote nicht befolgte (Gen. r. 24, 5; vgl. auch Gen. r. 21, 7 und Tanch. Schemini 8). Nach dem vierten Buch Esra (3, 7) hatte A. nur ein einziges Gebot (das in der Bibel erwähnte) empfangen.

Gebote an A.

Geteilt sind die Meinungen darüber, was für ein Fruchtbaum der Baum der Erkenntnis war; nach R. Meir war jener ein Weinstock, da alles Unheil der Welt vom Wein herrühre, nach R. Nechemja war es ein Feigenbaum — derselbe Baum, der die ersten Menschen zur Sünde brachte, richtete sie sittlich wieder auf (Kleidung!) — nach R. Jehuda eine Weizenähre, da kein Kind „Vater" und „Mutter" sagen kann (also Spuren des Bewußtseins aufweist), bevor es Weizenmehl genossen hat (Ber. 40a, ähnlich in Gen. r. 15, 8, wo die Namen der betreffenden Gelehrten anders lauten). R. Josse motiviert die Ansicht, daß es ein Feigenbaum war, damit, daß dieser Baum der einzige ist, der Adam nach dem Sündenfall nicht verleugnete, so wie ein Königssohn, den sein Vater verstoßen hat, weil er sich mit einer Sklavin vergangen hatte, in seiner Schande von allen Sklavinnen, außer derjenigen, mit der er gesündigt, zurückgewiesen wird (Gen. r. 15, 8). Im Henochbuche (32, 4ff.) wird dieser Baum beschrieben: sein Wuchs gleicht der Fichte, sein Laub dem des Johannisbrotbaumes, seine Frucht der Weintraube. Nach einer anderen Meinung war es ein Etrogbaum (Gen. r. ibid.). Andererseits heißt es im Namen R. Josua b. Levis: Gott habe den Namen des Baumes niemandem enthüllt, denn er schone stets die Ehre der Menschen und besonders die A.s (ibid.). A. wird wiederholt als Dieb bezeichnet, weil er sich die verbotene Frucht widerrechtlich aneignete (so Tanch., ed. Buber Kedoschim 2, von Gott den Engeln gegenüber). — Die Sünde öffnete A. die Augen und er erkannte, daß er nackt war (Pirke R. El. XIII). — Die Schechina, die ursprünglich ihre Stätte auf der Erde hatte, zog sich nach A.s Sündenfall in den ersten Himmel zurück und kehrte erst nach Errichtung des Stiftzeltes wieder (Gen. r. 19, 13; Num. r. 12, 5). — Auch schrumpfte A.s himmelanstrebende Gestalt auf hundert Ellen zusammen (Pessik. I,1 a–b). — Er konnte nicht mehr Gottes Stimme ertragen, verbarg sich vielmehr vor ihr (Pessik. Hachodesch 44b). — Die Agada beschuldigt A., er sei der Ketzerei, der Gottesleugnung und dem Vergehen gegen das Beschneidungsgebot verfallen (Sanh. 38b). — Gerade die erweiternde Interpretation, die die Schlange dem Verbot Gottes (dem Genußverbot) dadurch zuteil werden ließ, daß sie von dem Verbot der Berührung sprach (Gen. 3, 3), führte A. in Versuchung. R. Simeon b. Eleasar erläutert dieses durch ein Beispiel: wenn ein Jude eine Proselytin heiratet und ihr einige ungleichwertige jüdische Gesetze einprägt, ohne die Unterschiede zu kennzeichnen, so wertet die Frau alle gleich; verletzt nun ihr Mann eines der leichteren Verbote, so glaubt die Frau, auch die wichtigeren Gesetze übertreten zu dürfen (Ab.R.N.I; Bacher, Tann. II, 141).

A.s Sünde

A. kannte nicht die Kraft der Reue. Als er von Kain erfuhr, daß dieser durch Reue Gottes Zorn beschwichtigt hatte, schlug er sich selbst ins Gesicht und rief: „Dies alles vermag die Reue, und ich wußte es nicht" usw. (Gen. r. 22, 28; Pirke R. El. XIX). Nach anderen hat sich jedoch A. schwere Bußübungen auferlegt: am ersten Tage der Woche stieg er in den oberen Gichonstrom hinab, bis ihm das Wasser an den Hals reichte, und blieb dort sieben Wochen, bis sein Leib wie ein Sieb aussah; so bat er Gott um Vergebung, auf daß künftige Geschlechter erführen, daß es Buße gibt; da erfüllte Gott seine Bitte (Pirke R. El. XX). Nach einer anderen Agada forderte Gott A. auf, Buße zu tun, doch zeigte sich dieser widerspenstig und wurde deshalb aus dem Paradies vertrieben (Pessik. r. VII, 26b; vgl. Bacher, Bab. Amor. I, 383).

A.s Buße

Bei der Bestrafung A.s ließ Gott den Maßstab der Barmherzigkeit ebensowenig wie bei seiner Erschaffung neben dem der Gerechtigkeit außer acht (R. Josua b. Levi, Gen. r. 21, 8); so meint auch R. Nechemja (ibid.), Gott habe A. nur für dieses Leben aus dem Paradiese verbannt, nicht aber für das zukünftige. Nach R. Jehuda dagegen gilt die Vertreibung für das Dies- und Jenseits. Der Ausdruck „vertrieben werden" (שלח) wird in der Agada mit dem von Hosea gebrauchten Bilde der Vertreibung der treulosen Frau in Zusammenhang gebracht. Die Stelle (Hos. 6, 7): „sie übertraten den Bund כאדם" wird auf A. gedeutet, so wie umgekehrt das „Brautzelt" die Nähe Gottes und seine Liebe zu A. versinnbildlicht (Jalk. Gen. 34 aus Midr. Abkir). Im Midrasch finden wir zahlreiche Meditationen über den ursprünglichen Charakter A.s und dessen Veränderung nach dem Sündenfall. So wird Gen. 3, 22 von R. Papias dahin ausgelegt, daß A. den Engeln des Dienstes glich; R. Akiba findet darin einen Hinweis auf die in die Wahl des Menschen gestellte Entscheidung über Leben und Tod, bei der A. versagte; R. Jehuda b. Simon deutet die Stelle, A. würde auf Erden einzigartig wie Gott im Himmel sein (Gen. r. 21, 5; Mech. Beschallach XIV, 29). Im Anhange zu Pessik. r. 192a erklärt R. Tanchuma die gen. Stelle: Gott habe A. ursprünglich den Engeln gleich Unsterblichkeit verliehen; hier folgt dann R. Jehuda b. Simons Deutung, wie oben, mit dem Zusatz: diese Auffassung sei sehr befremdlich (d. h. sie müßte fast als blasphemisch angesehen werden, wenn nicht die Bibelstelle so lautete). — Nach einer Agada war der Tod dem A., noch bevor er gesündigt hatte, von Gott zugedacht;

A.s Bestrafung

R. Josua b. Korcha erblickt in dem Ausdruck נורא עלילה (Ps. 66, 5) einen Hinweis darauf, wobei er עלילה als Vorwand deutet, d. h. Gott suchte einen Vorwand, um A. zu bestrafen, so wie für einen Mann, der seine Frau verstoßen will, der erste sich bietende Vorwand, und sei er noch so geringfügig, herhalten muß (Tanch. Wajjescheb 4). — Zehn Strafen wurden über A. verhängt: 1. Gott nahm ihm sein schönes Gewand, 2. A. sollte fortan mit Mühe sein Brot finden, 3. den guten Speisen sollten ekelerregende Exkrete gegenüberstehen, 4. seine Nachkommen sollten von Land zu Land wandern, 5. es sollte ihm Schweißgeruch anhaften, 6. es sollte ihn der böse Trieb beherrschen, 7. er sollte der Fäulnis und den Würmern verfallen, 8. er sollte der Gewalt der wilden Tiere ausgeliefert werden, 9. sein Leben sollte kurz und kummervoll sein, 10. er sollte nach seinem Tode vor Gericht kommen (Ab. R. N., Var. 2, XLII; andere Fassung: Pirke R. El. XIV; vgl. Gen. r. 25, 2; 16, 1). Nach anderen Agadot wurden über A. sechs Strafen verhängt (Gen. r. 12, 6; Num. r. 13, 12). Nach der syrischen Baruch-Apokalypse 4, 3 wurde dem A. die Stadt Jerusalem, die Gott ihm vor dem Sündenfall gezeigt hatte, zur Strafe wieder entzogen. Der Fluch, mit dem Gott A. heimsuchte, traf auch das Himmelsheer: vor dem Sündenfall durchmaßen die Planeten ihre Bahnen schnell und auf kurzem Wege, danach verlangsamte und verlängerte sich ihre Bahn (Gen. r. 10, 4). Bei der im Bibeltext angedrohten Strafe, A. würde an eben dem Tage sterben, an dem er sündigte, versteht die Agada unter dem Begriff „Tag" einen Tag Gottes, welcher nach Ps. 90, 4 tausend Jahre währt. Davon lebte A. 930 Jahre und überließ 70 Jahre seinen Nachkommen als Lebenszeit (Gen. r. 19, 8; vgl. aber Tanch., Ed. Buber, Masse 8, wonach Gott die ursprünglich festgesetzte Strafe in seiner Barmherzigkeit aufhob). A., der erste Mensch, kam auch in die Hölle (Sibyllenbücher 1, 81); er war aber auch der erste, der die Verheißung von der Auferstehung der Toten erhielt (Gen. r, 1, 7). Nach „Abrahams Testament" sitzt A. am Tore der zukünftigen Welt und begleitet mit Tränen die zur Hölle verdammten und mit Freuden die ins Paradies eintretenden Menschen. — A. richtete bereits zu seinen Lebzeiten sein Grab in der Machpelahöhle ein, und zwar tief unten im Innern der Höhle, damit kein Kult daraus entstehe (Pirke R. El. XX). Nach anderen stammt der Name Machpela (Etymologie כפל = falten, biegen) daher, daß Gott beim Begräbnis A.s dessen Körper zusammenbog, um ihn in der Höhle begraben zu können (Gen. r. 58, 8). Nach der christlichen Überlieferung dagegen befindet sich das Grab A.s am Golgatha (Origenes, Tr. 35 zu Matt.).

A. und seine Nachkommen

Die Agada erzählt viel von der Sorge A.s um die künftigen Geschlechter und von seinem Verhältnis zu ihnen. Da Gott wußte, daß A. mit seiner Frau nicht zufrieden sein würde, erschuf er sie erst auf A.s Verlangen (Gen. r. 17, 5). Gott war selbst der Brautführer A.s, um ein Beispiel dafür zu geben, daß ein Höherstehender es nicht verschmähen solle, Brautführer eines Geringeren zu sein (Ber. 61a).. Alle der Frau auferlegten Gebote hängen mit A. zusammen: die Menstruationsgesetze, weil A. das Blut der Welt darstellt, Challa und Sabbatlicht, weil A. die reine Challa und die Leuchte der Welt ist (j. Sab. II, 5b). A. heiratete seine Tochter nicht, damit Kain sie heiraten könne (Sanh. 58b). — Gen. 5, 3 (A. zeugte Seth mit 130 Jahren) wird in dem Sinne ausgelegt, daß A., weil er verflucht war, sich diese Zeit des Umgangs mit seiner Frau enthielt und Dämonen und böse Geister zeugte. R. Meir deutet es so, daß A. in seiner Frömmigkeit sich so lange Zeit seiner Frau enthalten habe, um dafür zu büßen, daß durch ihn der Tod in die Welt gekommen sei (Erub. 18b); ein anderes Motiv für A.s Handeln soll die prophetische Erkenntnis gewesen sein, daß seine Kinder in die Hölle kommen würden; als er jedoch erfuhr, nach 26 Generationen würden die Kinder Israels die Tora empfangen, zeugte er wieder Kinder (Gen. r. 21, 14). A. soll um das Schicksal des ganzen Menschengeschlechts gewußt haben; in diesem Sinne wird Gen. 5, 1 gedeutet: Gott habe A. alle Geschlechter mit ihren Weisen, Sündern, Frommen usw. gezeigt, und zwar bereits, als A.s Leib noch in roher Gestalt war. Nach einer anderen Agada versenkte Gott A. in Schlaf und zeigte ihm Noah und alle Gerechten, Abraham und alle Proselyten, Isaak und alle Opfernden, Jakob und alle Lernbeflissenen, Mose und alle Sanftmütigen, Aaron und alle Priester, Josua und alle Volksführer, David und alle Könige, Salomo und alle Richter (Sanh. 38b; Ab. Sar. 5a; Gen. r. 24, 2; Ab. R. N. XXXI). A. hat auch das Schicksal aller seiner Nachkommen vorausgesehen, als ihm R. Akiba gezeigt wurde, freute er sich über dessen Lehren, beklagte seinen Tod und sprach im Hinblick auf ihn den Vers Ps. 139, 17 aus. Jeder Nachkomme war in A.s Körper enthalten (oder in nuce vorhanden), worauf Hi. 38, 4 hinweist (Tanch. ki Tissa 12). — Der Messias kommt erst, nachdem alle potentiell vorhandenen, im Buche A.s erwähnten Seelen erschaffen sind (Gen. r. 24, 4). Ein Buch A.s wird auch B. Mez. 85b erwähnt.

Zahlreiche Agadot bringen A. mit Gestalten der Folgezeit in Zusammenhang, so mit Kain, Lemech, Noah, Abraham, Jakob, Josef, Pharao, Bileam, David, Chiskija, Jesaja, Jeremia usw.

A. hat als erster das Feuer entzündet. Nach R. Josse (Pes. 54a) wollte Gott das Feuer bereits vor Eintritt des Sabbats erschaffen, tat es aber erst nach Sabbatausgang; er inspirierte A., und dieser rieb zwei Steine so lange gegeneinander, bis Feuer sprühte. Dieser Agada entspricht die Auffassung in j. Ber. VIII 12b, derzufolge bis Sabbatausgang, also 36 Stunden lang, keine Dunkelheit herrschte; als es dann finster wurde, erschrak A. und meinte, die Schlange würde ihn nun töten. Nach einer anderen Agada (Ab. Sar. 8a) war es am Tage der Erschaffung A.s zwölf Stunden hell; nach Einbruch der Dunkelheit dachte A., die Welt würde zur Strafe für seine Sünde wieder zum Chaos werden; da fasteten er und Eva die ganze Nacht und weinten; als der folgende Tag anbrach, erkannte A., daß die Dunkelheit eine natürliche Erscheinung war, und brachte als Opfer einen Stier dar, dessen Hörner vor den Hufen erschaffen waren (Schocher Tob, Ps. 92, 4; Ab. R. N. I; etwas abweichend Pirke R. El. XX). — A. kannte alle Künste und brachte sie seinen Söhnen bei (Gen. r. 24, 7). Über A. als Urheber der Jahresfeste vgl. Ab. Sar. 8a; Bacher, Tann. II, 178; idem, Bab. Amor. 13. — Auch zur Erde hatte A. ein besonderes Verhältnis. Bis zu seiner Erschaffung waren die Pflanzen an der Oberfläche des Bodens stehen geblieben; erst A. betete für sie, worauf der Regen sie weiter wachsen ließ (Chul. 60b). Nur die Landstriche, die A. für die Besiedlung durch Menschen bestimmte, sind im Laufe der Geschichte bewohnt worden (Ber. 31a). Wegen seines engen Zusammenhanges mit ihr wurde auch die Erde durch A.s Sünde mitverflucht (Pirke R. El. XIV; Pessik. r. 99b). Nach der „Weisheit Salomos" (10, 1) beschützte die Weisheit den A., sie gab ihm Kraft, über alles zu herrschen, und errettete ihn auch aus seiner Not.

A.s Weisheit

A. in nichtkanonischen und nichtjüd. Quellen

Außer in den Talmud- und Midrasch-Quellen finden wir zahlreiche Sagen über A. in den Apokryphen und Pseudepigraphen, besonders im Buche „Das Leben Adams und Evas" (Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, 506–528), ferner in der arabischen Literatur (vgl. Kohler, Gottheil und Ginzberg, JE I, 173—180). Die jüdischen Elemente haben hier infolge fremder Einflüsse eine ganz andere Entwicklung genommen; insbesondere hat der Sündenfall A.s ein spezifisches Gepräge erhalten.

A.s Sünde und die über ihn verhängte Todesstrafe stellen in der Bibel einen völlig einzigartigen, singulären Vorfall dar, der keinerlei Beziehung zu dem übrigen Inhalte der Bibel hat und in späteren Partien kaum Erwähnung findet (vgl. allerdings Hos. 6, 7). Selbst die Psalmen, in denen von den Sünden des Menschengeschlechts oft die Rede ist, sprechen nicht von der Sünde A.s; auch Ps. 51, 7: „siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen" läßt sich bei unvoreingenommener Auslegung nicht auf die Erbsünde beziehen, noch weniger Jes. 43, 27: „Dein erster Vater sündigte, und deine Fürsprecher brachen mir die Treue", denn damit ist lediglich Israel gemeint. Außer in Gen. 3, wird niemals vom Tode, als von einer durch A.s Sünde verursachten Strafe für die Menschen gesprochen.

Erbsünde

Zum ersten Male begegnen wir einem ähnlichen Gedanken bei Ben-Sira (25, 24): „Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle". Liest man jedoch diesen Vers im Zusammenhang, so ergibt sich daraus zwanglos, daß der Verfasser, der im 2. Jht. a. lebte, keinerlei Glaubensgrundsatz damit aussprechen, sondern lediglich seiner Verachtung für die böse Frau Worte verleihen wollte. Kein Widerspruch besteht zwischen dem zit. Vers und Sir. 14, 17–18, wo es heißt: „Alles Fleisch wird alt wie ein Gewand; denn von Urzeit her besteht die Abmachung: Du wirst sicherlich sterben usw."; niemals wollte Ben-Sira den Tod der Menschen auf die Sünde A.s zurückführen. — Sonderbar muten uns die Stellen in der „Weisheit Salomos" an, wo vom Tode die Rede ist: „Denn Gott hat den Tod nicht geschaffen und hat keine Freude am Verderben des Lebenden" (1, 13); „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt" (2, 24). Doch muß man bedenken, daß der Verfasser dieses Buches zu den Alexandrinern gehörte, die von der platonischen Philosophie beeinflußt waren. Von palästinensischen Werken dieser Zeit besitzen wir nur das „Buch Henoch", das im 1. Jht. a. verfaßt wurde. Dort ist zwar von der „Sünde der ersten Väter" die Rede, doch wird auf sie lediglich die Strafe zurückgeführt, die die Väter selbst betraf (32,6). An einer anderen Stelle (69, 6) wird erwähnt, daß Eva vom Engel Gadreel verführt worden sei,

In den Apokryphen und Pseudepigraphen

ohne daß hier irgendwie die Folgen ihrer Sünde für das Menschengeschlecht angedeutet werden. In den älteren Teilen dieses Buches ist von der verderblichen Wirkung der bösen Engel auf das ganze Menschengeschlecht (nicht bloß auf A. und Eva) die Rede, und von der ersten Sünde wird nicht gesprochen (ibid. 32; 9, 6–8; 10, 8; 69, 6–11; 54, 6). Der Sündenfall der Engel geschah jedoch später als der Sündenfall A.s; die palästinensische Agada, der freilich bereits fremde Elemente beigemischt sind, erklärt die Ereignisse in der Reihenfolge des Bibelberichtes und bringt den Sündenfall der Engel vor dem Sintflutbericht (Gen. 6). Auch hieraus geht hervor, wie fern es den Autoren jener Zeit lag, diesen Stoff mit der Sünde A.s in Zusammenhang zu bringen.

Erbsünde in Talmud und Midrasch

Im 1. Jht. p. war der Gedanke der Erbsünde bereits verbreitet; wenigstens ist dies aus den Worten Paulus' zu folgern. Das vierte Buch Esra wirft A. vor (3, 7, 21; 7, 11–12), er habe Unglück über die ganze Menschheit gebracht (7, 118–119). Noch heftiger sind die Vorwürfe im „Leben Adam und Evas", das aber nicht jüdischen Ursprungs ist. — In Talmud und Midrasch finden wir zahlreiche Auslegungen zu der Sünde, die A. begangen hat, so z. B. den Ausspruch des R. Josua in Gen. r. 17, 13. Beachtenswerter sind folgende Aussprüche: „Vier sind durch den Rat der Schlange gestorben: Benjamin, Amram, Jischai und Kileab" (B. Bat. 17a). Die Engel fragten Gott, weshalb er über A. den Tod verhängt habe; Gott antwortete: nur ein leichtes Gesetz habe ich befohlen, und er hat es übertreten. Darauf jene: aber auch Mose und Aaron, die die ganze Tora beobachtet haben, mußten sterben; da sprach Gott: „ein Los ereilt den Frommen und den Sünder" (Sab. 55b). R. Jochanan sagt: als sich die Schlange Eva näherte, beschmutzte sie diese usw.; erst als Israel am Sinai stand, wich diese Unreinheit von ihm (Ab. Sar. 22b). Nach anderen ist diese Unreinheit bereits durch Jakob aufgehoben worden (Tanch. Waetchannan 6; Targ. Jonath. zu Gen. 35, 22). — Zahlreiche Agadot sprechen von A.s Schönheit und ihrem Verfall nach der Sünde (s. o.). Interessant ist die Anschauung, die die schwere Strafe nicht nur als Folge von A.s Sünde, sondern auch der Freveltaten seiner Nachkommen auffaßt; ähnlich wurde das Licht des ersten Schöpfungtages in Vorahnung der Sünden des Sintflutgeschlechtes verborgen (Chag. 12a; Gen. r. 11, 2). Nach Chama b. Chanina wurde über A. der Tod nur wegen Hiram und Nebukadnezar verhängt, die sich als Gottheiten anbeten ließen (Gen. r. 9, 6). Auch andere Stellen zeigen, daß die Sünde A.s nicht schwerer wiegt, als die Verfehlungen seiner Nachkommen: so die Agada, nach der die Schechina infolge A.s Sünde sich in den ersten Himmel, infolge der Sünde Kains in den zweiten zurückzog usw. (Gen. r. 19, 13; Pessik. 17b). Nach R. Levi (Pessik. 170a) war A. ein Gerechter; nach Tanch. Chukkat 16 erblicken alle frommen Nachkommen A.s vor ihrem Tode die Schechina und werfen ihm vor, er habe durch seine Sünde über sie den Tod gebracht; doch erwidert A., er selbst habe nur einmal, jeder von ihnen aber mindestens viermal gesündigt. Ebenso sagt R. Ammi (Sab. 55a): „Kein Tod ohne (eigene) Sünde" (vgl. auch die ganze Debatte ibid. b). Wenn auch dieser Gedanke nicht von allen geteilt wird, so herrscht doch über die Tragweite der Strafe A.s keine Einstimmigkeit. Nach R. Jehuda b. Ilai wurde A. aus dem Paradies für alle Ewigkeit vertrieben, so wie eine Priesterstochter von ihrem Mann für immer verstoßen wird; doch sind die anderen Gelehrten nicht dieser Auffassung (Gen. r. 21, 7); Gott öffnete A. die Tore der Buße (ibid.). — Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vorstellung von der „Erbsünde" zu jener Zeit nicht mehr bestand; die durch den Bibeltext auch weiterhin inaugurierten Agadot trugen keinerlei dogmatischen Charakter. In den Midraschim, die über den Sinn des Todes und seine Notwendigkeit innerhalb der Schöpfung sprechen, kommt sogar eine bewußte Tendenz zur Bekämpfung der Vorstellung von der „Erbsünde" zum Durchbruch. In dem R. Meir vorliegenden Pentateuchtext hieß es (Gen. 1, 31): והנה טוב מות (und es war gut der Tod), statt והנה טוב מאד (und es war sehr gut, Gen. r. 9, 5; ähnliche Anschauungen am Ende des Kap.). Gen. 1, 2: „Und es war Finsternis über dem Abgrund" deutet bereits auf den Todesengel hin (Tanch. Schemot 17). Der Tod bestand als Naturgesetz am Anfang der Weltschöpfung, darum war auch die Erde „wüst und leer", d. h. sie trauerte wegen der Vergänglichkeit alles Irdischen (Jalk. Gen. 4, aus Midr. Abkir). Manche Midraschim behandeln das Problem des Todes ohne Zusammenhang mit A.s Sünde (Gen. r. 9, 7). — Nach R. Levi wurde die Sünde A.s durch Abraham wieder gut gemacht usw. (Gen. r. 14, 6). Nach R. Simeon b. Jochai wurde Israel nach Verleihung der Tora von der Herrschaft des Todesengels befreit, verfiel ihr aber wieder nach der Anbetung des goldenen Kalbes (Tanch., ed. Buber Waera 9, Tezawwe 7; ähnlich R. Josse in Mech. XX, 17). Wenn die Agada von Sünden der Patriarchen (z. B. Arach. 17a) spricht, so

geschieht es wohl zum Zweck der Apologie der göttlichen Gerechtigkeit.

Die Gleichsetzung der „Urschlange" mit dem Satan kommt bereits in der „Weisheit Salomos" vor und ist zweifellos auf den Einfluß der damals verbreiteten dualistischen Lehren zurückzuführen. Sie ist auch in der Offenbarung des Johannes (12, 7; 20, 2) ausdrücklich ausgesprochen. In dem „Leben Moses" steht ohne weiteres „Satan" für „Schlange". In einem bei Origenes (De principiis III, 2, 1) angeführten Zitat aus der „Himmelfahrt Moses" macht der Erzengel Michael dem Satan zum Vorwurf, er habe in Gestalt einer Schlange A. und Eva verführt und dadurch Unglück über die Welt gebracht (s. d. slawische Version des Henochbuches 31, 3). Nach dem „Leben Moses" lag der Grund dazu darin, daß sich der Satan weigerte, A. anzubeten, wie Gott es den Engeln befohlen hatte (dies ist das Gegenteil der Auffassung des Midrasch). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Vorstellungen von einer alten Sage herstammen, doch finden wir in den Talmud- und Midrasch-Quellen bis zum 8. Jht. keinerlei Spuren davon. Die Schlange wird überall buchstäblich und nicht bildlich verstanden; sie ist nicht einmal der Knecht des Satan (Tossef. zu Sota IV, 17, Sota 9b; Sanh. 59b; Gen. r. 18, 23 u. a. m. Vgl. M. Grünbaum, Gesamm. Aufs. zu Sprach- und Sagenkunde 129). Auch im vierten Buche Esra und in der Apokalypse Baruchs wird der Satan noch nicht erwähnt. Zweifellos haben sich die Gelehrten des Talmud und Midrasch bewust dieser dualistischen Auffassung ferngehalten, und die Annahme Boussets (Religion d. Judentums 242) besteht zu Recht, daß die Vorstellung vom Satan im jüdischen Monotheismus keinen Platz hat. Dieses trifft auch für spätere Zeiten zu. Einige christliche Gelehrte, wie Schöttgen und Weber, erblicken eine Parallele zu den neutestamentlichen Gedankengängen in Pirke R. El. (XIII, XIV und Zitate daraus in Jalk. Gen. 25). Dieses Werk stammt aus dem 8. Jht. und enthält christliche sowie mohammedanische Elemente. Dasselbe gilt auch von Pessikta Rabbati.

Der Satan als Schlange

Dem bösen Trieb wird die alleinige Schuld für die Sünde zugewiesen. R. Simeon b. Lakisch sagt ausdrücklich (B. Bat. 17a), der Satan, der böse Trieb und der Todesengel seien identisch. Dieser Ausspruch ist aber eine Glosse zu Hiob und erklärt, daß der dort erwähnte Satan ein Diener Gottes und selbständige, feindliche Kraft sei, denn Gott selbst habe den bösen Trieb im Menschen erschaffen (R. Nachman b. Isaak in Ber. 61; Gen. r. 14, 4 u. a. m.). Der böse Trieb erfüllt seinen bestimmten Zweck im Leben, ohne ihn würde nichts geschehen (Joma 69b; s. Böser Trieb). Doch bewirkt der böse Trieb durch sein bloßes Vorhandensein noch nicht eine Verunreinigung der Seele; die Seele ist vielmehr rein und soll rein erhalten bleiben (Sab. 152b), und bereits im Talmud (Ber. 60b) wird das bekannte Morgengebet erwähnt: „Mein Gott, die Seele, die du mir gabst, ist rein usw." Diese Anschauung schließt die Lehre von der Erbsünde aus. Ähnlich wird auch von R. Jochanan Deut. 28, 6: „Gesegnet seist du bei deinem Kommen usw." gedeutet; die Seele solle ebenso rein von Sünde den Leib verlassen, wie sie in ihn gekommen sei.

A.s Sünde und der böse Trieb nicht eine

Guttmann, Mafteach, s. v.; *Hamburger*, Suppl. I, 58, s. v. Erbsünde; *Israel Levi*, Le Péché Original und handschr. Notizen dazu 1899; *JE* V, 333ff., s. v. Fall of Man.

M. G.

A. in der Kabbala. A. spielt in der jüdischen Mystik eine bedeutende Rolle. Es wird von ihm folgendes erzählt: Als Gott die Erschaffung Adams beschloß, erzitterten alle himmlischen und irdischen Wesen, der 6. Schöpfungstag wurde im Range über die andern gestellt (Sohar I, 32). Die Gefolgschaft Gabriels und die Gefolgschaft Michaels widersprachen seiner Erschaffung, aber Gott verstieß sie und vernichtete sie durch Feuer. Danach befahl er Michael, ihm Staub von der Stätte des Tempels zu bringen, und formte Adam daraus (Midr. Konen). So lag A. noch unbelebt auf der Erde, sein Körper war von grünlicher Farbe, tausend unreine Geister umschwirrten ihn, und jeder von ihnen wünschte, in seinen Leib zu fahren, bis Gott sie durch eine Himmelswolke verscheuchte. Nur „die Herrin der Geister" Lilit heftete sich an A. und wurde von ihm schwanger; erst als Eva erschien, floh sie in die Städte der Meeresküste (Sohar I, 34; III, 19). Gott hauchte A. den Geist des Lebens ein, den er aus dem himmlischen Tempel nahm (Sohar I, 205), und der sämtliche einst zu erschaffenden Menschenseelen im Keime enthielt (Chajim Vital, Sefer ha-Gilgulim I). A.s Bild glich „dem heiligen himmlischen Urbilde" (Sohar III, 48). Mit seiner Beseelung „vollzog sich die Auslese aller Welten und aller Seelen" (Ez Chajim VII, 9, 3). Auch die Seelen der Tiere wurden durch ihn vervollkommnet, und diese Tiere „standen nunmehr höher als der Mensch nach dem Sündenfall" (Chajim Vital, Schaar ha-Mizwot, Ekeb). Die Engel priesen Gott wegen der Vorzüge A.s (Sohar I, 57). Alle andern Geschöpfe zitterten vor A., wie die Diener vor dem König (Sohar III, 104). Gott öffnete ihm die

Pforten des Paradieses, führte ihn in dessen innerste Räume, bereitete ihm sieben Baldachine und eine Tribüne, die mit Edelsteinen geschmückt war. Die himmlischen Heerscharen ehrten ihn und nahmen an seiner Freude teil. A. aber überragte selbst die Engel an Weisheit und Gotteserkenntnis (Sohar II, 55). Und Gott ließ ihn die Zukunft schauen, nicht im Traum oder im prophetischen Gesicht, sondern er zeigte die Gestalten selbst, die bestimmt waren, dereinst in die Welt zu treten. Beim Anblick Davids, der tot zur Welt kommen sollte, gab er ihm siebzig Jahre von seinen eigenen Lebensjahren; er empfand Freude über die Gelehrsamkeit R. Akibas und tiefen Schmerz über seinen Märtyrertod (Sohar I, 55, 90). Von jener Zeit sagte später Simeon b. Jochai: „Heil dir, Adam, der du auserwählt bist vor allen Geschöpfen; Gott hat dich über alles erhoben und dich in den Garten Eden geführt und dir sieben Baldachine errichtet, auf daß du die himmlische Wonne genießest" (Sohar III, 245). Durch den Engel Rasiel sandte Gott ihm ein himmlisches Buch voll geheimer Weisheit, durch das ihm Mysterien offenbar wurden, die selbst den Engeln verborgen blieben. Die Engel scharten sich um A. und lauschten den himmlischen Mysterien, die er enthüllte. Nach dem Sündenfall „flog dieses Buch von ihm fort". A. stieg aus Verzweiflung in die Fluten des Gichon, die ihm bis an den Hals reichten, seinen Leib verunstalteten und ihm seinen früheren überirdischen Glanz nahmen. Da gab ihm Gott durch Rafael das Buch zurück. Vor seinem Tode übergab A. dieses seinem Sohne Seth, über Henoch kam es schließlich zu Abraham (Sohar I, 37, 55).

Der Sündenfall

Erst sündigte A. nur widerstrebend und nur durch Eva dazu gebracht; dann aber aß er die verbotene Frucht, der eigenen Begierde folgend (Isaak Luria; Jalk. R., Gen.). Seine Sünde bewirkte ein Durcheinandergeraten des Guten und Bösen in allen Welten, so daß seitdem dem „Guten" selbst Böses beigemengt ist, die Schechina vom Himmel herniederstieg und ihren Glanz mit Schalen („Kelippot") verkleidete und alle Vollkommenheit Abbruch erlitt (Chajim Vital, Schaar ha-Keduscha I, 1; Ez Chajim VII, 9, 3; Peri Ez Chajim, Schaar ha-Beria 3; Sefer ha-Gilgulim 1, 7, 16). Nunmehr entschwanden ihm die „Neschama" und „Ruach" genannten höheren Elemente seiner Seele, und es blieb ihm nur die „Nefesch", die niedere vitale Kraft (Chajim Vital, Arba Meot Schekel Kessef 70); die Seelen seiner Nachkommen, die in der seinigen eingeschlossen lagen, „lösten sich ganz von ihm und fielen den Kelippot anheim. Dies sind fast alle Seelen der Menschen" (Sefer ha-Gilgulim 14). A., der vor dem Sündenfall ein rein geistiges Wesen von überirdischem Glanze war, erfuhr eine „Trübung nach der Seite des Stofflichen hin und wurde daher aus dem geistigen Paradiese vertrieben" (Chajim Vital, Ez ha-Daat, Wochenabschnitt Ekeb). Gott verurteilte A. zum Tode, nicht aber die übrigen Geschöpfe, denn jedes stirbt seiner eigenen Sünde zufolge (Sohar I, 57).

A. tat Buße. Er brachte ein Sündopfer dar und bekannte seine Schuld. Seither enthielt er sich aller irdischen Genüsse, aß nur zweimal des Tags etwas Johannisbrot und trank einen Becher Wasser dazu (Sefer ha-Kana 11, ed. Krakau 1894). 130 Jahre berührte er Eva nicht, sondern saß bis zum Halse im Flusse Gichon, wo er unreine Geister erzeugte (Isaak Lurja, Likkute Schas 17, 19, ed. Livorno 1790). Und in tiefster Reue und Zerknirschung betete er zu Gott um Vergebung (Sefer Rasiel ha-Malach, Anfang). A.s Seele wanderte später zum Zwecke der Läuterung und Sühne in die Körper der Erzväter. Abraham läuterte seine Lebenskraft, Isaak seinen Geist und Jakob seine Seele (Chajim Vital, Ez ha-Daat, Wochenabschnitt Wajjera; Nathan Schapira, Megalle Amukkot, Wochenabschnitte Toledot und Wajjeze). Vollkommen geläutert wurde er erst durch Mose (Sefer ha-Gilgulim 8). Jeder Fromme „ist die Inkarnation eines Gliedes von A. und läutert dieses durch seinen frommen Lebenswandel" (ibid.). Ein anonymer Kabbalist nimmt A. gegen das harte Strafgericht Gottes mit folgenden Worten in Schutz: „Herr der Welt, du hast Adam mit deinen Händen erschaffen und mit ihm von Angesicht zu Angesicht gesprochen; dann hast du ihm eine unzüchtige Frau gegeben. Hätte sie wenigstens mit einem Menschen und nicht mit einem Tiere Unzucht getrieben! Er aber hat Buße getan, ist geflohen, hat sich verborgen und gedemütigt; so muß man denn mit Barmherzigkeit über ihn das Urteil sprechen" (Sefer ha-Pelia II, 52, ed. Przemyśl 1883). Die kabbalistische Überlieferung schreibt A. das mystische „Sefer Rasiel" zu, eines der ältesten Schriftwerke der Kabbala, das schon von Abraham Ibn Esra zitiert wird und in seinen ältesten Bestandteilen aus dem gaonäischen Zeitalter stammen dürfte. In der Einleitung zu dem Buche heißt es, daß der Engel Rasiel dasselbe A. nach dessen 130jähriger Buße übergeben habe (Erstdruck des Buches „Rasiel", Amsterdam 1701). Es wird mit dem „Buche des ersten Menschen" (Sifra de-Adam Kadmaa) identifiziert, das der Sohar mehrmals zitiert (z. B. II, 181). Nach dem

Volksglauben gewährt der Besitz dieses Buches Schutz gegen Feuersgefahr.

K. S. A. H.

A. in der islamischen Legende. Adam erscheint im Koran günstiger, erhabener als in der Bibel. Allah erschafft ihn zu seinem Statthalter (Chalif) auf Erden (Sure II, 28). A. ist von Gott auserwählt (III, 30; XX, 121). Allah schließt einen Bund mit A. (XX, 114), Mohammed bezeichnet A. zwar nicht als Propheten, doch die Propheten als seine gottgefälligen Abkömmlinge (XIX, 59). Einmal wird A. Jesus gleichgesetzt (III, 52). Die A.-Legende, wie Mohammed sie auf Grund dessen, was er gehört hatte, erzählte, lautet so: Allah will einen Statthalter einsetzen. Anfangs verwahren sich die Engel dagegen, besorgt, der Mensch werde Verderben und Blutvergießen heraufbeschwören. Da verleiht Allah dem A. Kenntnis der Namen aller Dinge. Die Engel, die diese Namen nicht wissen, erkennen A.s Überlegenheit an und huldigen ihm. Nur Iblis (Diabolos) widersetzt sich: er, der Feuergeborene, soll sich vor dem Staubgeborenen beugen! Da verjagt ihn Allah aus dem Paradies. Dem Menschenpaare wird die Frucht eines Baumes verboten. Da tritt Scheitan (Satan) mit seinen Einflüsterungen auf: Allah hat euch den Baum verboten, damit ihr nicht wie die Engel ewig lebet (VII, 19). A. und Eva essen vom Baume. Da werden sie sich ihrer Nacktheit bewußt und bedecken sich mit den Blättern Edens. Allah setzt ewige Feindschaft zwischen Mensch und Satan. A. bekehrt sich. — Den Charakter dieser A.-Legende hat schon Geiger erkannt. Die Anschauung, Gott habe sich mit den Engeln beraten, und es hätten sich Stimmen gegen die Erschaffung A.s erhoben, gehört schon der alten Agada an (Sanh. 38b; Ber. r. VIII). Daß Mohammed von der Schlange nichts weiß, sondern an ihre Stelle den Satan setzt, weist auf christlichen Einfluß hin.

Im Koran

Ausleger und Legendensammlungen ergänzen die Erzählung des Korans aus Bibel, Agada und durch eigene Dichtung. Allah schickt seine Engel zur Erde, daß sie Staub zur Schaffung des Menschen holen; Gabriel und Michael werden von der Erde abgewiesen, der Todesengel nimmt mit Gewalt Staub von der Oberfläche (Adim, daher Adam). Aus rotem, weißem und schwarzem Staub wird A. erschaffen, daher die verschiedene Hautfarbe der Menschen; der Staub für den Kopf wurde vom Haram in Mekka, für die Brust vom Heiligtum in Jerusalem, für die Lenden aus Jemen, für die Füße aus Hedschas, für die rechte Hand aus dem Maschrik, für die Linke aus dem Magrib geholt (Thalabi). Lange Zeit war der Leib leblos und ohne Seele. Da fährt der Geist in den Leib, A. niest und ruft mit den Engeln: „Preis sei Allah!"; Gabriel, Michael und Israfil führen A. im Himmel umher mit den Worten: „Dies ist dir und den Gläubigen beschieden". A. schläft ein; nach seinem Erwachen findet er das Weib, welches aus einer Rippe seiner linken Seite geschaffen ist, nennt sie Hawwa, weil sie vom Lebenden (Hajj) stammt. Beide sind sie von einer glänzenden Hornhaut bedeckt, die nach der Sünde schwindet und nur auf den Fingerspitzen bleibt. Der mißgünstige Iblis steht 300 Jahre auf der Lauer (Thalabi). Endlich fliegt einmal der Pfau, der König der Vögel, aus dem Paradies. Iblis tut, als ob er ihn bewundere und als ob er bedauere, daß solche Schönheit vergehen müsse, — er wolle ihm den Baum des ewigen Lebens zeigen. Der Pfau schickt die Schlange, den König der Tiere, zu ihm heraus. Iblis verbirgt sich zwischen den Zähnen der Schlange, läßt sich vor Eva führen und klagt vor ihr, daß sie und A. sich von dieser Wonne und Herrlichkeit würden trennen müssen; nur der Baum der Ewigkeit könne sie vor Krankheit und vor dem Vergehen schützen. Eva ißt; darauf beginnt der Baum zu bluten (daher die Menstruation als Strafe). Eva gibt dem widerstrebenden A. zu essen. Alle werden sie nun vom Himmel auf die Erde gestürzt, A. nach Sarandib in Indien (auf Ceylon, wohin er den Duft des Paradieses mitbringt; daher Indiens Gewürzbäume), Eva nach Mekka, Iblis nach Majsan, die Schlange nach Ispahan. A. steht auf dem höchsten Berge Indiens, und da sein Leib so groß ist, hört er die Lobgesänge der Engel. Die Engel sind darüber in Angst. Da setzt Allah die Länge A.s auf 60 Ellen herab. A. hatte vom Himmel auch Moses Stab gebracht sowie den Stein der Kaaba (der damals noch schneeweiß war). Er gründete das Heiligtum in Mekka und pilgerte 40 Mal dorthin. Gott ließ vor ihm die kommenden Geschlechter mit ihren Propheten vorbeiziehen. Allahs Rechte streichelte A.s Rücken, da kam die Menge der Gerechten hervor; Allahs Linke streichelte ihn, da kamen die Verdammten hervor (die Leute der Rechten und der Linken). Die islamische Legende läßt A. am Freitag erschaffen werden, ins Paradies einziehen, das Paradies verlassen und sterben. Vielfach wird erörtert, wie lange A. im Paradies geweilt habe. Häufig wird die Dauer auf fünfhundert Jahre, einen halben Gottestag, angesetzt.

Die nachkoranische A.Legende

Besonders reich gestaltete sich auch die A.-Legende bei al-Kissai. Adam spricht siebenhundert

Sprachen, deren vorzüglichste die arabische ist. Eva ist schöner und feiner gebildet als A.

Al-Kissai

Bei der Trauung ist Gott der Wali (Brautvater), Gabriel der Priester, die Engel die Zeugen. Allah erschafft für A. ein Pferd, das nur von Mohammeds Al-Burak übertroffen wird, für Eva ein Kamel. So reiten sie ins Paradies, begrüßt von Engeln, Tieren und Bäumen. A. wird bei den Wohnstätten der Propheten im Eden vom Pferde abgesetzt und auf einen wunderbaren Thron mit einem Baldachin gebracht; Iblis verführt A. und Eva dadurch, daß er bei Allah falsch schwört; Eva macht er glauben, wer zuerst von der verbotenen Frucht esse, gewinne die Oberhand. Als sie sündigen, fällt von A.s Kopf die Krone, von ihnen beiden aller Schmuck, alle Kleidung des Paradieses, der Thron fliegt zum Himmel empor. Eva will ihre Blöße mit ihrem Haare bedecken, das Haar widerstrebt, sie senkt den Kopf weinend auf die Knie. Auch der Pfau muß büßen, er verliert seine schöne Stimme und wird nach Ägypten versetzt. Während der Jahre, wo A. und Eva getrennt voneinander trauern, trägt der Wind die Rede des einen dem andern zu, und es ist ihnen, als ob sie beisammen lebten.

Agada und islamische Legende

Die Vorstellung von der Einheitlichkeit des Menschengeschlechtes, die ihren Ausdruck findet in der Sage, daß zu A.s Leibe Staub von der ganzen Erde zusammengetragen wurde, ist schon im Talmud anzutreffen (Sanh. 38a). Darüber, woher der Staub für die einzelnen Glieder genommen worden sei, meint Rab: für den Leib aus Babylon, für den Kopf aus dem heiligen Lande, für die übrigen Glieder aus den übrigen Ländern (Sanh. 38b). Die Vorstellung, daß A. anfangs als Lehmgestalt ohne Seele (Golem) dalag, entstammt ebenfalls der Agada (Stellennachweis und Deutung bei Bacher, Pal. Amor. II, 50–51; dazu Midr. ha-Gadol, ed. Schechter 73). Der Agada und der islamischen Legende gemeinsam ist die Anschauung, Gott sei der Brautführer des ersten Paares gewesen; ferner auch, die verbotene Frucht sei der Weizen. Dafür unterweist Gabriel den A. im Ackerbau: Weizen vertreibt aus dem Paradies, Weizen führt in die irdische Welt ein. Ebenso wie die islamische Legende rechnet auch die Agada gerne nach, wie die Stunden des ersten Tages A.s ausgefüllt waren (Sanh. 38b). Daß A. nicht einen vollen Tag im Paradies verlebte, wird aus Ps. 49, 13 hergeleitet in dem Sinne: A. blieb nicht über Nacht in der Herrlichkeit. Nach der islamischen Legende schaut A. die künftigen Geschlechter und ihre Propheten. Die Agada erzählt Ähnliches auch von Abraham (Ex. r. XL), von Mose (Lev. r. XXVI), doch am eindrucksvollsten ist die Schilderung, wie ein Geschlecht nach dem anderen mit seinen Großen und Weisen an A. vorüberzieht (Sanh. 38b; Ab. Sar. 5a; Ab. R. N. XXXI; Gen. r. XXIV, ed. Theodor 231 mit Parallelennachweis; Pessik. r. XXIII).

Aber auch die Wechselwirkung zwischen der islamischen Legende und dem späten Midrasch scheint zweifellos. So z. B. ist zwar der Gedanke, A. sei aus dem Staub aller Länder geschaffen, der Agada entlehnt; doch die nähere Angabe, A. sei aus roter, weißer, schwarzer Erde gebildet, daher die Verschiedenheit der Gesichtsfarbe der Menschen, ist eine gemeinsame Weiterbildung der späten Agada (Pal. Targ. zu Gen. II, 7; Pirke R. El. XI) und der islamischen Legende. Den Vorzug A.s sieht schon der Koran (II, 28–32) darin, daß er die Namen der Wesen und Dinge kennt. Geläufig ist der islamische Schwur: bei Allah, der A. die Namen lehrte. Wenn Geiger als Quelle dieser Anschauung Num. r. XIX, 3 anführt, ist dies dahin zu berichtigen, daß das späte Num. r. auch hierin arabischen Einfluß verrät. Mohammed erweist sich als Schüler der Christen, wenn er an Stelle der Schlange einfach den Satan setzt. Pirke R. El. XVI erzählen nun, unter islamischer Einwirkung, Sammael sei auf der Schlange reitend ins Eden gekommen; was die Schlange sagte, kam alles von Sammael (ähnlich Midr. ha-Gadol 86–87). Bezeichnend für die gegenseitige Beeinflussung von Agada und islamischer Legende scheint folgendes Beispiel zu sein: Gen. r. XIX, 8 (ed. Theodor 178) bringt Gen. 2, 17: „an dem Tage, wo du davon ißt, mußt du sterben" mit Ps. 90, 10: „unserer Jahre Zahl ist siebzig" in Zusammenhang und deutet: Dem A. sei ein Gottestag, also 1000 Jahre (Ps. 90, 4), beschieden gewesen, doch lebte er nur 930 Jahre und 70 Jahre schenkte er jedem seiner Nachkommen. Tabari I, 156 erzählt, A. habe von seinen Jahren 40 David überlassen. Num. r. XIV (ein Kapitel, das viele Spuren späten Ursprungs aufweist) und Pirke R. El. XIX berichten, wohl auch unter islamischem Einfluß, A. habe von seinem Leben 70 Jahre David geschenkt. So zeigt auch die A.-legende die Wechselwirkung zwischen Agada und islamischer Legende. — S. Adam Kadmon; Adambuch.

Koran II, 28–37; VII, 10–26; XV 26–34; XVII, 63–68; XX, 114–21; *Tabari*, Annales, ed. De Goeje I, 82–137; *Ibn Al-Athir*, Tarich al-Kamil I, 11–17; *Thalabi*, Kissas al-anbija, ed. Kairo 1325, 16–25; *Al-Kissai*, Kissas al-anbija, ed. Eisenberg I, 23–52; *Geiger*, Was hat Mohammed usw. 1902², 96–103; *M. Grünbaum*, Neue Beiträge 25, 54–67; *M. Seligsohn* in Enz. Isl. I, 134–135; *J. Horovitz*, Koranische Untersuchungen 1926, 85.

G. W. B. H.

ADAM, nach Jos. 3, 16 eine Stadt am Jordan, unweit Zaretan und, wie aus dem Inhalt der Stelle hervorgeht, ein bekannter Flußübergang. Nach einer Bemerkung R. Jochanans j. Sot.VII, 5 (21 d) ist A. 12 Meilen von Zaretan entfernt. Derselbe Ort ist wohl auch das Adama „zwischen Sukkot und Zaretan" (I. Kön. 7, 46; II. Chr. 4, 17 schreibt für letzteres: Zeredata), im Jordangebiet, wo für מעבה האדמה (II. Chr.: עבי) auch geradezu מעבר האדמה „der Flußübergang von A." vermutet wird. A. ist mit der Ruinenstätte Tell-ed-Damije, südlich der Mündung des Jabbok in den Jordan, identisch. Dort ist noch heute eine wichtige Furt; in der Regenzeit ermöglicht eine Fähre die Überfahrt. Eine von Sultan Bibars erbaute Brücke ist zerstört. Der Ortsname A. wird von einigen auch in Hos. 6, 7 vermutet, falls dort באדם „in A." statt כאדם zu lesen ist.

Guthe, Wb. 10; *Klein,* Pal. Stud. III, 74; *Buhl,* Geogr. 181, 206.

T. S. Kl.

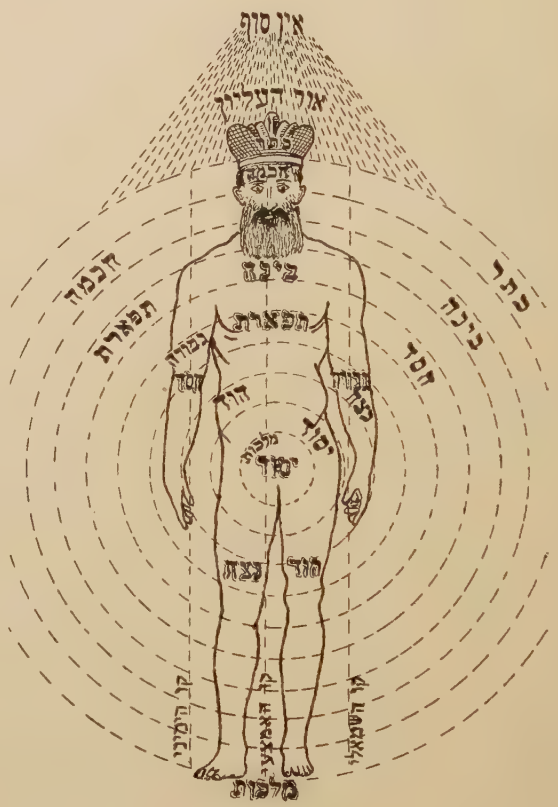
ADAM BAAL SCHEM TOB s. Israel Baal Schem Tob.

ADAM, BUCH DES s. Adambuch.

ADAM WE-CHAWWA-LIED, ein in jiddischer Sprache nach dem Muster der Bänkelgesänge aus dem 16. und 17. Jht. verfaßtes Lied, das die biblische Adam- und Eva-Erzählung zum Inhalt hat. Erhalten in einer gedruckten Ausgabe aus dem 17. Jht. (Prag post 1660), sowie in volkstümlich zersungener Form in einem Variant des „Achaschwerosch-Spieles" (s. d.).

I. Sch.

ADAM KADMON (der Urmensch, erster Mensch) bedeutet in der Kabbala die erste, unmittelbar aus dem „En-Sof" (s. d.) hervorgehende Emanation. „Erster Mensch" heißt er, „weil er älter als alle Emanationen ist" (Mose Cordovero, Pardes Rimmonim, 23. Pforte, 1. Kap., s. v.). Er wird auch „Adam Illaa" (höchster Mensch) genannt (Sohar II, 42 u. ö.). Die Lehre vom A. ist grundlegend für die Kabbala. Ihr Ursprung geht auf die älteste hebräische Mystik zurück, wo aber der Terminus eine andere Bedeutung hat als später in der Kabbala; Gott selbst ist der Urmensch, der höchste Mensch, und der irdische Mensch ist sein Ebenbild: „Im Bilde Gottes erschuf er ihn" (Gen. 5, 1). Er erschien Abraham als einer der drei Männer, die ihm Isaaks Geburt verkündeten (Gen. 18, 14). Als Mensch erschien er später Jesaja (6, 1), Ezechiel (1, 26) und Daniel (7, 9). Auch im apokalyptischen Schrifttum offenbart sich Gott in menschlicher Gestalt; vgl. das Buch Henoch (äthiop. Text 39, 46. 71; slawischer Text an zahlreichen Stellen). Die Bezeichnung עתיק יומין, „der Hochbetagte" (Dan. 7, 9) wird später im Sohar regelmäßig für ihn verwandt. Diese mystische Beziehung zwischen Gott und Mensch wurde in Talmud und Midrasch weiter ausgestaltet (B. Mez. 86; Pes. 118; Sanh. 89, 98; Cant. r. II. u. ö.); der irdische Mensch und sein himmlisches Prototyp, Gott, sind gleichsam „Zwillinge" (Sanh. 46 b). „Gunst ward dem Menschen zuteil, daß er im Bilde (Gottes) geschaffen wurde; besondere



Adam Kadmon
in bildlicher Darstellung der Kabbala

Liebe wurde ihm kund, daß er im Bilde (Gottes) geschaffen wurde" (Ab. III, 14). Dieser Gedanke ging auch in die Werke der klassischen Kabbala über (Hechalot usw.). Eine andere Auffassung des Begriffes A. beginnt mit Philon. Dieser suchte die Anthropomorphismen im biblischen Schrifttum allegorisch umzudeuten und erklärte deshalb den Begriff Gott-Mensch nicht als auf Gott selbst anwendbar, sondern als die Urschöpfung Gottes, die Gott beinahe gleiche: er ist „der erste Sohn Gottes", „der zweite Gott", der „Urmensch"; er ist das Werkzeug, mit dessen Hilfe Gott die Welt erschaffen hat, die Urform der erschaffenen Wesen.

Paulus, der von Philon beeinflußt ist, spricht ebenfalls (I. Kor. 15, 44–49) vom „himmlischen Menschen" und dem „geistigen Leib", dem der irdische Mensch mit seinem materiellen Leib ähnlich sei. Philons wesentliche Anschauungen vom A. sind später in den Sohar übergegangen; der A. ist der Urmensch, der „höchste Mensch" des göttlichen Thronwagens, die geheimnisvolle „höchste Krone", die Seele der ganzen Schöpfung. Er ist der Mensch, den Ezechiel erblickte (1, 26), der „Menschensohn", den Daniel sah (7, 13); zu ihm hat Gott gesprochen: „Laßt uns einen Menschen in unserem Ebenbilde erschaffen" (Gen. 1, 26), und seine Entstehung wird in dem Verse: „es bringe die Erde eine lebendige Seele hervor" (Gen. 1, 24) angedeutet (Sohar II, 42, 76; III, 70, 144; Tikkune ha-Sohar I, 69, 70; Sohar Chadasch 42, 43). Der irdische Mensch ähnelt dem himmlischen A. (Sohar II, 76).

Ist im Sohar und seinen Zusätzen das Wesen des A. nur flüchtig angedeutet, so gewinnt dieser feste Umrisse bei Isaak Lurja (Ari) und Chajim Vital. „Seit der Zeit des Ari s. A.", sagt Jonathan Eibenschütz, „wurde das Mysterium des A. enthüllt, während er vorher in keinem geschriebenen Buche erwähnt war" (Schem Olam 168).

In der späteren Kabbala

Chajim Vital schreibt: „Wegen der hohen Rangstufe dieses A. und der tiefen Geheimheit seines Wesens findet sich dieser Begriff im Sohar nur an wenigen Stellen erläutert und auch dort nur andeutungsweise und mit großer Scheu erwähnt" (Schaar ha-Hakdamot VII). Er erklärt den Begriff A.: „In einem bestimmten Augenblick ließ er (Gott) durch einen einfachen Akt seines Willens eine Emanation von seinem Wesen ausstrahlen, das größte aller himmlischen Lichter, das A. genannt wird und allen ersten Dingen voranging. Von diesem strahlten hernach die großen Lichter aus, zahlreiche Himmelslichter verschiedenster Art, die aus ihm hervorgehen und ihn leuchtend umgeben" (ibid. V). Dieser A. enthält „fünf Wesensarten, von denen eine jede die Form der anderen bildet: Nefesch, Ruach, Neschama, Chajja und Jechida; diese Formen wieder haben ein stoffliches Prinzip, nämlich die Hüllen, die Körper und Gefäße (כלים) heißen, und diese Körper wiederum zerfallen in zahlreiche Teile: Gehirn, Knochen, Sehnen, Fleisch und Haut". Da es nun „der Form unmöglich ist, unmittelbar in den Stoff einzugehen, sind fünf verschiedene Hüllen notwendig für die fünf verschiedenen Formen: die Abbilder von Nefesch, Ruach, Neschama, Chajja und Jechida. Keine dieser fünf Formen kann sich ohne das ihr eigentümliche Abbild mit dem Körper vereinigen" (Ez Chajim V, 10, 1). Der A. enthält die zehn Sefirot in sich: „Zu Anfang gingen von ihm diese zehn Sefirot in der Form von konzentrischen Kreisen aus", die „die Seele (Nefesch) dieses A. bedeuten". Der äußerste Kreis „ist der vornehmste und größte, der Kreis der Sefira Keter (Krone) des A.", und er „steht in unmittelbarer Verbindung mit dem En-Sof, das ihn umgibt und umschließt. Innerhalb dieses Kreises „zieht sich ein zweiter Kreis, der Kreis der Sefira Chochma (Weisheit) des A., und so die weiteren Kreise einer im andern. Der zehnte innerste Kreis ist der der Sefira Malchut (Herrschaft) des A.". Danach entstanden weitere zehn Sefirot, „aus der Wesensart des Geistes (Ruach) des A., wie das Bild eines Menschen mit Kopf, Armen, Füßen und Rumpf. Aus der geraden Wesensart („Bechinat Joscher") dieses A. gingen zahlreiche Lichter hervor, so die aus den Ohren strömenden Lichter, dann die der Nase und die des Mundes, welche zusammen Olam ha-Akuddim (‚die Gestreiften', nach Gen. 30, 29) genannt werden ... Danach entstanden die Lichter der Augen dieses A., sie heißen Olam ha-Nekuddim (‚die Gefleckten', ibid.)". Diese Lichter sind „ein einheitliches, gleichmäßiges Licht, allein je mehr es sich entfaltet und hinabsteigt, um so mehr materialisiert und vergröbert es sich. Es heißt ‚En-Sof' im Vergleich zur eigentlichen Emanation, oder erste Ursache der Emanation"; es ist das Licht des En-Sof, das die abgeleiteten Welten Azila, Beria, Jezira und Assija nicht unmittelbar vom En-Sof empfangen können, „da es sehr gewaltig ist, sondern nur durch den A." (Arba Meot Schekel Kessef VI; Ez Chajim I, 5, 5; ibid. 1, 10; Schaar ha-Hakdamot XI).

Der A. ist die oberste, fünfte Welt, aus der und durch die „die vier Welten der Azila, Beria, Jezira und Assija nacheinander hervorgegangen sind"; „die eine ist die Seele der zweiten und diese die der dritten", und allein wegen ihrer „tiefen Verborgenheit kennen wir nur vier Welten". En-Sof ist zwar heimlich allen Welten innewohnend, aber „wer zuerst von seinem Wesen empfangen hat, das ist der A." (Schaar Keduscha III, 1; Schaar ha-Hakdamot V). Wenn jede der vier Welten einen Buchstaben des Tetragramms bezeichnet, so bezeichnet der A. „wegen des großen Geheimnisses, das um ihn ist, keinen Buchstaben, sondern nur das Häkchen des Jod" (Schaar Keduscha, ibid.).

Diese Lehre vom A., wie sie von Isaak Luria und Chajim Vital begründet wurde, gewann später allgemeine Verbreitung bei den Kabbalisten. Ein Schüler Isaak Lurias, Israel Saruk, sagt, daß aus dem Urlicht heraus „eine Wurzel entstand und in dieser das Urlicht fixiert wurde ...

Dies ist der A." („Kabbalat Mahari Saruk" in „Taalumot Chochma" von Josef Salomo Delmedigo aus Candia). Ein Schüler Israel Saruks, Abraham Kohen Errera schrieb: „Der A. ist der verborgene Intellekt und der göttliche Gedanke", emaniert aus dem En-Sof „ohne irgendwelche Vermittlung"; er ist das „erste Produkt, das durch Emanation aus der ersten Ursache hervorgegangen ist" und ihr in vielen Beziehungen ähnlich ist; er ist „der göttliche Mensch, höher, erhabener und vollkommener als alle oberen Wesen" (Schaar ha-Schamajim III, 9, VI, 3, 4). Der lurianische Kabbalist Naftali Kohen widmete eine besondere Pforte „Schaar Adam Kadmaa" in seinem Werke „Emek ha-Melech" der Beschreibung der „Statue des A." (VIII, 10). Im „Schefa Tal" heißt es: „Jene höchste Wesensart, die das Mysterium der Krone (Keter) innerhalb des Geheimnisses des A. darstellt, die offenbart sich niemals, wegen ihrer Nähe zu der Emanation des En-Sof, gelobt sei sein Wesen" (VI, 1). Mose Chajim Luzzatto bemerkt: „Die erste Ordnung, die das emanierte Licht empfing, um im Mysterium der zehn Sefirot in der Eigenschaft einer menschlichen Gestalt wirksam zu sein, heißt A." (Pitche Chochma, 31. Pforte). Ähnliche Anschauungen finden sich bei allen neueren Kabbalisten bis auf Schneur Salman aus Liady

Immanuel Chai Ricchi, Mischnat Chassidim, Beriat Adam Kadmon I. II; I; *Josef Ergas,* Schomer Emunim I, 41, 45, 47, 51, 53; *idem,* Tochachat Megulla weha-Zad Nachasch 58, London 1715; *A. Franck,* La Kabbale; *Joel,* Midrasch ha-Sohar 165–166; *Bischoff,* Elemente der Kabbalah I, 38–45; *B. Kossower,* Ammud ha-Aboda 46; *Neumark,* Toledot ha-Pilossofija be-Jisrael I, 174, 182, 183, 185, 189, 202, 223, 286, 295; *Zeller,* Gesch. d. griech. Philosophie[3] 369–376; *Weinstein,* Zur Genesis d. Agada 48; *S. A. Horodezky,* Debir II, 165–175.

K. S. A. H.

ADAM HA-KOHEN s. Lebensohn, Abraham Bär.

ADAM MICHAEL, jüd. Apostat, nach J. Perles mit dem schweizerischen Juden Leo Jehuda identisch, der mit dem bekannten Hebraisten Conrad Pellican in Zürich im Verkehr stand. A. besorgte zusammen mit Paulus Fagius die in Konstanz 1544 erschienene jidd. Übersetzung des Pentateuchs mit Haftarot u. fünf Megillot (sog. Biblia Constantia). Von A. stammt auch eine jidd. Übersetzung der ersten Propheten (ersch. Konstanz 1548), sowie eine solche des Josippon (Zürich 1546). Er war ein Freund und Schüler Zwinglis, dessen exegetische Vorträge er herausgab. Seine bedeutendste Leistung ist die erwähnte Biblia Constantia, die zur Propaganda des christlichen Glaubens unter den Juden dienen sollte. Er benutzte bei der Übersetzung ältere Vorlagen aus dem alemanischen Sprachgebiet, etwa aus dem 15. Jht. Nach Steinschneider ist die jidd. Bibelübersetzung, die in Cremona 1560 von Leb Brześć herausgegeben wurde, ein Nachdruck der Biblia Constantia 1544.

J. Perles, Beiträge zur Gesch. der hebr. u. aram. Studien (München 1884) 164–165; *Staerk-Leitzmann,* Jüd.-deutsche Bibelübersetzungen (Frankfurt a. M. 1923) 114–178; *M. Weinreich,* Staplen (jidd.), Berlin 1923, S. 97ff.; *Reisen,* Lexikon 1914, S. 378.

I. Sch.

ADAMA 1. vgl. Adam (Stadt). — 2. Nach Jos. 19, 36 feste Stadt in Naftali zwischen Kinneret und ha-Rama angeführt, sonst unbekannt. Vielleicht ist A. mit Adami a. a. O. (v. 33) identisch. Nach j. Meg. I, 70a hieß dieses später דמין, dem heute Damije im Südwesten des Sees entspricht. S. Adami ha-Nekeb.

T. S. Kl.

ADAMANTIUS, alexandrinischer Mediziner im Anfange des 5. Jhts. Als die Juden durch den Bischof Cyrillus aus Alexandrien vertrieben wurden, begab sich A. nach Konstantinopel, ließ sich aber taufen, um in die Heimat zurückkehren zu können (Sokrates, Kirchengeschichte VII, 13, 415). Nach Wellmann (Pauly-Wissowa I, 343) ist er mit dem Arzt und Naturforscher A. identisch, der von dem Werk des Rhetors Polemon Φυσιογνωμικά (über die Physiognomie) eine verkürzte Ausgabe verfaßte und sie Kaiser Constantius widmete. Das Werk erschien griechisch (Paris 1540) und zusammen mit lateinischer Übersetzung (Basel 1544) u. d. T. „Adamantii Sophistae Physiognomicon i. e. de Naturae Indiciis Cognoscendis, Libri Duo". A. verfaßte auch ein Werk „περὶ ἀνέμων" (V. Rose, Anecdota Graeca I, 29), in dem er der Methode von Aristoteles und Theophrast folgte. Seine Medikamente werden u. a. von Oribasius, einem griechischen Schriftsteller in der Zeit Kaiser Julians, genannt. A. hat wohl sehr lange gelebt, da sein Werk 50 Jahre vor der Vertreibung der Juden dem Constantius (gest. 361) gewidmet ist.

R. Foerster, Hermes X, 456; *idem,* Philologos XLVI, 250; *Oribasius* V, 109–112, 114, 335, 552; *Steinschneider,* ZHB 1914, 69.

J. N. S. S. Kr.

ADAMBUCH, ein apokryphes Buch, das in verschiedenen Bearbeitungen (in den sogenannten „Adambüchern") vorliegt. Es sind erhalten: 1. Ein griechisches A., die sogenannte „Apokalypsis Mosis" (herausgegeben von Tischendorf in „Apokalypses apocryphae". Lips. 1866

und von Ceriani, Monumenta sacra et profana V, 1, 1868). 2. Ein lateinisches A. „Vita Adae et Evae" (herausg. von W. Meyer, Abhandl. d. Münchener Akad., philos.-philol. Klasse, Bd. XIV, 1878). 3. Ein slawisches A. (herausgegeben von Tichonrawow, Pamjatniki otretschennoj russkoj literatury, Bd. I, 1863; mit lateinischer Übersetzung versehen von Jagić, Denkschriften der Wiener Akademie, Bd. XLII, 1893). Diese drei Schriften sind miteinander eng verwandt und decken sich zum Teil fast wörtlich. Sie sind nur leicht christlich überarbeitet und können mit Sicherheit auf ein jüdisches, wohl hebräisch verfaßtes Werk zurückgeführt werden. Als eigentlich christliche Adambücher sind dagegen zu betrachten: 1. das äthiopische A.; 2. das syrische A., „Die Schatzhöhle"; 3. das syrische „Testament Adams", wovon es auch griechische Fragmente und arabische und äthiopische Übersetzungen gibt; 4. die armenischen Adambücher. Eines davon hat Conybeare ins Englische übertragen (JQR VII, 1895, 216f.); es geht wohl teilweise ebenfalls auf das jüdische A. zurück. S. Näheres über die christlichen Adambücher b. Schürer III⁴, 397f.

Versionen und Ausgaben

Ein apokryphes A. wird in den Constitutiones apostol. VI, 16 erwähnt; ebenso in byzantinischen Apokryphenverzeichnissen (Schürer III⁴, 358). Eine gnostische Adam-Apokalypse wird von Epiph. haer. 26,8 erwähnt. Ein Buch „Poenitentia Adae" kommt auch im Decretum Gelasii vor (ibid. 397). Dagegen weiß die jüdische Überlieferung nichts von einem A., wie manche, von Zunz, GV², 128, verleitet, annehmen. Denn das ספרא דאדם הראשון oder ספרו של אדם הראשון, welches in B. Mez. 85b–86a; Sanh. 38b; Gen. r. 24, 2; Ex. r. 40, 2 vorkommt, hat mit dem A. nichts zu tun; es handelt sich hier um ein himmlisches Buch der Genealogien und der Schicksale der Menschen (vgl. Aethiop. Hen. 81, 1f.; 93, 2; 103, 2; 106, 19), welches Gott dem Adam gezeigt hat; vgl. auch Ab. Sar. 5a. Gegen das Vorhandensein eines jüdischen A.s zeugt aber natürlich dieser Umstand nicht.

Überlieferung

Die verschiedenen Adambücher weichen voneinander in wichtigen Punkten ab. Der Inhalt des ursprünglichen A.s läßt sich nach Apok. Mos. und Vita kurz folgendermaßen wiedergeben. Nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese verbrachten Adam und Eva sieben Tage in Trauer und Klage. Sie suchten dann vergeblich nach der paradiesischen „Engelspeise". Um die Sünde wieder gut zu machen, legte Adam sich selbst und Eva eine schwere Buße auf. Er selbst sollte vierzig Tage fasten und im Wasser des Jordan bis an den Hals stehen; Eva sollte im Wasser des Tigris siebenunddreißig Tage lang stehen. Der Satan verleitete aber Eva, die Buße aufzugeben. Auf die Frage Evas an den Satan, warum er sie verfolge, erwiderte der Satan, daß sie und Adam die Ursache seines Falles gewesen seien. Denn Gott habe nach der Erschaffung des Menschen in seinem Ebenbilde den Engeln befohlen, vor dem Menschen niederzuknien. Satan weigerte sich und wurde dafür mit seiner Schar auf die Erde gestürzt. Daher sei er dem Menschen für immer feind geworden (Vita 1–17). Die teilweise parallel laufende Erzählung in Vita 18–24 und Apok. Mos. 1–5 berichtet dann über die Geburt Kains und der anderen Kinder Adams. Nach Kains Geburt unterrichtet Michael den Adam in der Kunst des Ackerbaus (vgl. aber Apok. Mos. 29). Nach Vita 25–29 erzählt Adam seinem Sohne Seth, wie er nach dem Sündenfall von Gott gerichtet worden sei, wie er Gottes Barmherzigkeit angerufen habe, und wie Michael ihn dann aus dem „Paradies der Heimsuchung" geführt habe und die Gewässer um das Paradies habe gefrieren lassen. Vita 30–44 und Apok. Mos. 5–15 erzählen des weiteren von der Erkrankung Adams. Eva und Seth wollen im Paradies das „Lebensöl" für die Heilung Adams holen. Auf dem Wege überfällt sie aber ein Tier (nach Vita 37, die Schlange), da die Tiere den Menschen nach dem Sündenfall nicht mehr fürchteten. Das „Lebensöl" wurde ihnen verweigert und der bevorstehende Tod Adams angekündigt. Apok. Mos. 15–30 erzählt Eva ihren Söhnen die Geschichte ihrer Verführung. Das ist ein Midrasch zu Gen. 3. Verführer war der Satan; die Schlange kam in seinem Auftrag. Der Satan sprach aus dem Munde Evas, als sie Adam die Frucht anbot. Michael blies dann die Trompete, und Gott erschien, von den Engeln umgeben, um das Gericht abzuhalten. Die Erzählung in Vita 45f. und Apok. Mos. 31f. berichtet dann über den Tod Adams und Evas und ihre Bestattung. Adams Körper wird von den Engeln dreimal gewaschen. Gott und die Engel vollziehen das Werk der Bestattung. Adam wird mit wohlriechendem Öl gesalbt, in drei Linnengewänder gehüllt und in der Nähe des Paradieses begraben. Seine Seele wird in den dritten Himmel erhoben. Mehrmals wird Adam und seinem Geschlechte die Auferstehung versprochen. Nach Evas Tod belehrt Michael den Seth, wie er Eva bestatten solle. Sieben Tage soll er trauern, nicht aber am Sabbat, der das Sinnbild der Auferstehung ist.

Inhalt

Es seien hier einige jüdische Motive des A.s hervorgehoben. Zur Auffassung des Satans als eines gefallenen Engels vgl. die Erzählung vom Engel-

Jüdische Motive

fall, Aethiop. Hen. 6f.; s. auch Joma 67b; Deut. r. 2, 11, gegen Ende; Jalk. zu Gen. 6, 2; Pirke R. El. 27; Abraham-Apokalypse, ed. Bonwetsch XIV. Zur Erzählung von Satans Eifersucht auf den Menschen vgl. bes. Pirke R. El. 13; über den Neid der Engel auf den Menschen überhaupt — Sanh. 38b; Gen. r. 17, 5. Zur Überlegenheit des Menschen gegenüber den Engeln vgl. ebenda. Zur Anbetung Adams durch die Engel vgl. Gen. r. 8, 9. Die Schlange erscheint als Instrument des Satans auch in Pirke R. El. 13. Die Schlange besitzt nach Apok. Mos. 26 menschliche Hände; ebenso ist die Schlange menschenartig gedacht in Gen. r. 19, 1; 20, 11 u. a. Der verbotene Baum war nach Apok. Mos. 21–22 ein Feigenbaum; ebenso nach der Meinung des R. Nechemja Ber. 40a; Sanh. 70b; Gen. r. 15, 7. Nach Apok. Mos. 19 hat die Schlange die Frucht mit der Begierde infiziert; zur Zusammenstellung von Sündenfall und Begierde vgl. Slaw. Bar. 47; Abraham-Apok., Bonwetsch XIII; Pirke R. El. 21. Nach Apok. Mos. 24 hörten die Tiere nach dem Sündenfall auf, den Menschen zu fürchten; vgl. Pessik. r. 5, 48–49; Num. r. 11, 3; Jalk. Mischpatim 363; Cant. r. zu 3, 7. Zu den 70 bzw. 72 Plagen, die Gott über Adam und das Menschengeschlecht brachte (Vita 43; Apok. Mos. 8), vgl. Sifra zu 13, 4; Tana de-be Elijahu r. 5, 49; Mi. Neg. 1, 4. Evas Kinder erscheinen Vita 21–22 als erwachsen sofort nach der Geburt; vgl. Gen. r. 22, 2. 4. Ausgesprochen jüdisch ist auch die Bewertung des Sabbats, am Ende d. A.s, auch die siebentägige Trauer um den Toten, ebenda. Weiteres s. Ginzberg, Die Haggada, S. 58f. Eine interessante Parallele zur Buße Adams und Evas finden wir in Pirke R. El. 20. Nach Lévi, REJ, 1889, 86f. wäre dies eine ausgesprochen christliche Erzählung: Jesus fastete ja auch 40 Tage, wurde vom Teufel versucht, und ließ sich im Jordan taufen. Aber das vierzigtägige Fasten Jesu beruht ebenfalls auf einer jüdischen Vorstellung und geht auf Ex. 34, 28; Deut. 9, 9. 18; 10, 10; I. Kön. 19, 8 zurück. Vgl. auch das vierzigtägige Fasten Abrahams, Abraham-Apokalypse, Bonwetsch XII. Zum vierzigtägigen Fasten überhaupt vgl. Mo. Kat. 25a; B. Mez. 33a u. a. Auch ist das Fasten Jesu keine eigentliche Kasteiung. Ebensowenig kann die Taufe als eine Kasteiung gelten und hat mit unserer Erzählung nichts zu tun. Die wirklich christlichen Bestandteile der jüdischen Adambücher lassen sich meist als Zusätze erkennen und ausscheiden (s. Fuchs bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudep. d. AT 1900, II, S. 510f.).

Christliches

Die Sprache des A. weist mehrere Hebraismen auf (s. Fuchs, ibid., S. 511f.). Manche Sätze hat Neumark, Gesch. der jüdischen Philos. d. Mittelalters II, S. 307f., ins Hebräische zurückübersetzt.

Das A. ist wohl in jüdisch-mystischen, vielleicht gar essäischen Kreisen entstanden. Darauf weist mancher Zug hin, so die asketisch anmutende Scheidung zwischen Männlichem und Weiblichem (Apok. Mos. 15); die asketische Beurteilung des Geschlechtslebens (ibid. 25); die Vorliebe für angelologische Motive, ja die außergewöhnliche Verehrung der Engel (ibid. 19: Eva schwört bei den Kerubim; 32: die Sünde gegen die Engel); die wohl mystisch gedachte respektive Zuordnung vom Männlichen und Weiblichen zu Ost-Nord und West-Süd (Vita 18f.; Apok. Mos. 15); die wohl absichtliche Umgehung des Tieropfers (Apok. Mos. 29, vgl. 33–36). Die Abfassungszeit läßt sich nicht genau bestimmen. Das Buch will vor allem die Geschichte vom Sündenfalle den Anschauungen des späteren Judentums anpassen und auch manches erklären und begründen: den Ursprung der Krankheiten, des Ackerbaus, des Weihrauchopfers, wahrscheinlich auch die Engelanrufung bei den Geburtswehen (s. Vita 21), den Ursprung mancher jüdischer Bestattungsgebräuche. Namentlich will es aber wohl den Auferstehungsglauben als aus der Urzeit stammend nachweisen.

Ursprung

Wells in *Charles*, Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament II, 1913; *Ginzberg*, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryph. Litteratur, Berlin 1900 (auch MGWJ 1899, S. 63f.); *Dreyfuß*, Adam und Eva nach der Auffassung des Midrasch, Straßburg 1893; *Malan*, Book of Adam and Eve, London 1882 (aus dem Äthiopischen); *Götze*, Schatzhöhle 1922; *Ginzburg*, JE I, 179–180; *Klausner*, Jewr. Enz. I, 446–449.

M. S. J. K.

ADAMI HA-NEKEB (אדמי הנקב), anscheinend Name eines Ortes an der Grenze oder im Gebiete Naftalis (Jos. 19, 33). LXX, Vulg., j. Meg. I, 1 finden dagegen darin zwei Namen (Vulg. freilich: „Adami quae est Neceb"). Entgegen LXX: Ἀρμὲ καὶ Ναβόκ ist die Lesung אדמי (mit d) durch die vom j. Talmud gegebene Gleichung דמין gesichert. Dies ist das heutige Damije, westlich vom Genezaretsee. Für ha-Nekeb bietet die Talmudstelle die Gleichung צייתא, dem das heutige Chirbet-Seijade, südöstl. vom genannten See gelegen, entspricht. — A. mag übrigens mit אדמה identisch sein, das Jos. 19, 36 unter den befestigten Städten Naftalis angeführt ist. — Der Nekeb vorangestellte Artikel „ha" kommt bei mehreren Ortsnamen (vgl. ha-Ai, ha-Rama) vor. A. erscheint in einer ägyptischen Inschrift als Ngbu.

Guthe, Wb. 11; *Gesenius*, Hwb. 519b; *Horowitz*, EJ, s. v.

T. S. Kl.

ADAMKIEWICZ, ALBERT (1850–1921), Mediziner, geb. 11. August 1850 in Zerkow (Posen) als Sohn eines Kreisarztes, studierte in Königsberg, Breslau und Würzburg. Als Schüler R. Heidenhains und von Recklinghausens erhielt er eine gute Ausbildung in der Physiologie und Pathologie. Nach Assistententätigkeit bei dem Internisten Naunyn kam er 1877 an die Nervenklinik zu Berlin, die Westphal leitete, wurde dort Oberarzt und habilitierte sich als Privatdozent. Im jugendlichen Alter von 30 Jahren wurde er ord. Professor an der Universität Krakau, wo er bis 1891 lehrte. Er übersiedelte dann nach Wien, wo er Privatpraxis trieb und schriftstellerisch tätig war. A. starb am 2. Nov. 1921. — Bereits in jungen Jahren zog A. durch wertvolle neurologische Arbeiten klinischen und experimentellen Charakters (z. B. über den Hirndruck) die Aufmerksamkeit auf sich. Abhandlungen und Werke über die Blutgefäße des Rückenmarks, die Rückenmarksschwindsucht (Tabes dorsalis), die degenerativen Krankheiten des Rückenmarks, Untersuchungen über Peptone, Schweiß, Ammoniak im menschlichen Körper stammen aus der Berliner und Krakauer Zeit. Einen tragischen Einschlag erhielt sein Leben durch den Kampf, den er gegen die wissenschaftliche Medizin auf dem Gebiete der Krebsforschung und -behandlung führte. Das von ihm in die Therapie eingeführte Krebsmittel Kankroin erwies sich als wertlos. Er aber glaubte fanatisch an die heilende Wirkung und befehdete insbesondere die Chirurgen, deren Behandlungsmethode er leidenschaftlich ablehnte. Gegenargumente und -beweise anderer Forscher blieben ohne Eindruck auf ihn. Seine großen Fähigkeiten als Forscher lagen infolge dieser Kampfstellung völlig brach. Unter seinen Werken verdienen Erwähnung: Die Gefäße des menschlichen Rückenmarks, I und II (Ak. d. Wiss., Wien 1881–85), Rückenmarksschwindsucht (1885), Die Lehre v. Hirndruck u. d. Pathologie d. Hirnkompression (Ak. d. Wiss. Wien 1883), Untersuchungen über d. Krebs und d. Prinzip seiner Behandlung (1873, 1893), Die Prinzipien einer rationellen Behandlung der bösartigen Geschwülste (1891), Zur Geschichte der Funktionen der Großhirnrinde und der Vorstellungen vom Substrat der Seele (1896), Funktionsstörungen des Großhirns (1898), Großhirnrinde als Organ der Seele (1902) u. a.

Münch. mediz. Wochschr. 1921, 1472; *Deutsch. mediz. Wochschr.* 1921, 143; *Berl. klin. Wochschr.* 1921, 1428; *Wininger*, Nationalbiogr., s. v.

F. K. O. W.

ADAMS UND EVAS BUSSE s. Adambuch.

ADAMS UND EVAS LEBEN s. Adambuch.

ADAMS, HANNA (1755–1832), amerikanische Autorin. Der Briefwechsel, den A. mit dem Abbé Grégoire führte, veranlaßte sie, die selbst keine Jüdin war, eine Geschichte der Juden zu schreiben: „History of the Jews from the Destruction of Jerusalem to the Present Time" (1812, 1820). Von diesem Werk, der ersten in Amerika geschriebenen Darstellung der nachbiblischen jüdischen Geschichte, erschien eine deutsche und eine französische Übersetzung: „Die Geschichte der Juden von der Zerstörung Jerusalems bis auf die gegenwärtigen Zeiten" (Leipzig 1820); „Histoire des Juifs depuis la déstruction de Jerusalem jusqu'à ce jour" (Paris 1826). — Sie schrieb außerdem: „Dictionary of Religions, Evidences of Christianity" etc.

Philippson, Neueste Gesch. d. jüd. Volkes 1907, S. 70.

W.

ADAMS TOD s. Adambuch.

ADAM-SALOMON, ANTONY SAMUEL (1818–1881), Bildhauer, geb. 1818 zu La Ferté-sous-Jouarre (Seine-et-Marne). A. widmete sich anfangs in Fontainebleau dem Handel, zeigte aber Talent für die Bildhauerkunst und trat mit zwanzig Jahren als Modelleur in die Porzellanfabrik von Petit ein. Danach wurde er in Paris auf Kosten seines Departements als Bildhauer ausgebildet. Sein erstes Werk war ein Porträt des volkstümlichen Dichters Béranger. 1844 und 1848 stellte er im Pariser Salon unter dem Pseudonym „Adama" aus. Von späteren Arbeiten A.s sind zu nennen: eine Büste (1859) und ein Medaillon des Dichters Lamartine (im Museum zu Orléans), die Büsten Leopold Roberts (im Louvre), Rossinis, der George Sand und Halévys; viele Medaillons, darunter das des Oberrabbiners Marchand-Ennery und der Charlotte Corday. Seine Arbeiten waren häufig nicht nach der Natur, sondern nach photographischen Aufnahmen angefertigt. A. starb am 29. April 1881 in Paris und wurde in Fontainebleau beigesetzt.

Univers Isr. XXXVI, p. 538; *Thieme-Becker*, Allgem. Lexikon der bildenden Künstler I.

W. M. Gi.

ADAR, Name des 12. Monats im alten, des 6. Monats im üblichen jüdischen Kalenderjahr, in den Februar und März fallend. Der Name ist assyrisch-babylonischen Ursprungs (ass. addaru) und wurde von den Juden, gleich allen anderen gebräuchlichen Monatsnamen, zur Zeit des babylonischen Exils übernommen. Der Name A. wird einigemal im Buche Esther und einmal in Esra

(6, 15) genannt. Zur Zeit des 2. Tempels wurde in diesem Monat in allen Städten Palästinas die jährliche Opfersteuer (der Schekel) erhoben (vgl. Schek. I, 1–3). Auch wurden im A. die Landstraßen und öffentlichen Wege Palästinas für den Gebrauch der Festpilger instand gesetzt (ibid.). Schon in jener Zeit war A. der Schaltmonat, und zwar wurde ein zweiter Monat Adar (Adar Scheni) jedesmal dann eingeschaltet, wenn die Frühlingssonnenwende sonst in die 2. Hälfte des Nissan gefallen wäre. In der gegenwärtigen Kalenderordnung wird dieser 13. Monat siebenmal innerhalb des 19jährigen Mondzyklus eingeschaltet. Er zählt 29 Tage, während der erste A. aus 30 Tagen besteht. In gewöhnlichen Jahren hat der Monat A. 29 Tage und der 1. des Monats fällt auf Montag, Mittwoch, Freitag oder Sabbat. In einem Schaltjahre fällt der Monatsbeginn des ersten A. auf Montag, Mittwoch, Donnerstag oder Sabbat.

Der Monat A. weist folgende Gedenktage auf: Der 7. A. ist nach der Tradition (Sed. Olam r. X; Tossef. Sota XI; Meg. 13b) der Todestag Moses. Daher wird dieser Tag vielfach als Fasttag begangen, an dem der im abgelaufenen Jahre verstorbenen Frommen und Gelehrten von Rang gedacht wird. Die alte Fastenrolle (Meg. Taan.), deren Bestimmungen nicht mehr in Geltung sind, kennt folgende festliche Tage im A., an denen nicht gefastet werden durfte: der achte und neunte galten als Gedenktage für erhörte Bitten um Regen; jedoch wurde nach einem späteren Zusatze zur Fastenrolle (s. Med. Jew. Chr. II) gerade der neunte A. zur Erinnerung an die Kontroversen der Schulen Schammais und Hillels als Fasttag eingesetzt. Der 12. A. wurde als Trajanstag (? — Meg. Taan. und Taan. 18b: יום טורינוס; j. Taan. II, 12: יום טיריון), an dem ein erbitterter Judenfeind getötet worden war, gefeiert. Manche identifizieren diesen טורינוס mit Kaiser Trajan; doch ist es unwahrscheinlich, daß so späte Zusätze in den Text der alten Fastenrolle eingedrungen wären. Schon in alter Zeit wurde dieser Festtag aufgehoben, und der 12. A. vielmehr als Fasttag zur Erinnerung an die Hinrichtung zweier jüdischer Märtyrer in Lod eingesetzt (Taan. 18b). Der 13. A. wird in der Fastenrolle als Nikanorstag bezeichnet und wurde ursprünglich ebenfalls festlich begangen; an diesem Tage siegte nämlich (im J. 161a.) Jehuda Makkabäus über Nikanor (vgl. I. Mak. 7, 49; II. Mak. 15, 36). Nach der Zerstörung des Tempels wurde jedoch dieser Tag als allgemeiner Fasttag bestimmt (Fasten Esther). In Palästina allerdings fastete man (nach Soferim XVII, 4) anstatt dessen an drei Tagen (Montag, Donnerstag und Montag) nach d m Purimfeste. Dieses wird am 14. und 15. A. gefeiert und drückt dem ganzen Monat gewissermaßen sein Gepräge auf. Wie man im Ab, als dem Unheilsmonat der Tempelzerstörung, freudige Veranstaltungen meidet, so soll man sich im A., als dem Monat der wunderbaren Errettung Israels, der Freude hingeben (Taan. 29a). Jeder einzelne Jude steht in diesem Monat unter einem günstigen Stern (ibid. 29b). In einem Schaltjahre wird Purim am 14. und 15. Adar II. gefeiert; doch gilt auch der 14. und 15. des ersten A. als festlicher Gedenktag (Klein-Purim). Am 16. A. wurde, wie Meg. Taan. berichtet, mit dem Bau der Stadtmauer von Jerusalem (zur Zeit der Makkabäer?) begonnen; am 17. bedrohten nach derselben Quelle die Heiden in Chalcis und Bet-Sabsin (Syrien) den Rest der Juden (der Schriftgelehrten?), Israel wurde jedoch auf wunderbare Weise errettet. Der 20. A. galt als Tag erfolgreicher Regenbitte, und der 28. als Tag „froher Botschaft für die Juden, daß sie sich dem Torastudium widmen durften" (ibid.). An allen diesen Tagen durfte daher nicht gefastet und keine Totenklage abgehalten werden. Die beiden A.-Monate des Schaltjahres unterliegen hinsichtlich der Festsetzung des Bar-Mizwa- und des Jahrzeittages besonderen halachischen Bestimmungen (vgl. Bar-Mizwa; Jahrzeit).

J. N. S.

ADARBI, ISAAK BEN SAMUEL, Talmudgelehrter, Rabbiner und Prediger in Saloniki in der 2. Hälfte des 16. Jhts., starb nach 1585. Er war Schüler des Josef Taitazak und Studienkollege des Samuel di Medina. A. ist Verfasser der Responsensammlung „Dibre Ribot", die 430 Responsen enthält (Saloniki 1581; Venedig 1587; Sudilkow 1833). In diesen Rechtsgutachten verbreitet sich A. sehr eingehend über die verschiedensten talmudischen Probleme und diskutiert insbesondere die von den Tossafot aufgeworfenen Fragen. A. veröffentlichte ferner, unter dem Titel „Dibre Schalom", eine Sammlung von dreißig Gelegenheitsreden nebst Homilien zu den einzelnen Wochenabschnitten (Saloniki 1585). In diesen Predigten zitiert A. häufig Deutungen seines Lehrers Josef Taitazak. Eine zweite Auflage mit Zusätzen und Anmerkungen des Elieser b. Sabbatai erschien Venedig 1586, eine dritte — ebenda 1587.

Conforte, Kore ha-Dorot, ed. Cassel 38; *Cat. Bodl.* 1083; *Benjacob* 106, Nr. 121, 130; *Rosanes,* Dibre Jeme Jisrael be-Togarma II, 102.

J. N. S.

ADARKON (ADARKEMON, DARKEMON) s. Münzen.

ADASA (Ἀδασά, Adarsa, Adazer in Vulgata), ein Flecken in Judäa (I. Mak. 7, 40. 45), wo Jehuda

Makkabäus den syrischen Feldherrn Nikanor besiegt hat („Nikanorstag" am 13. Adar, Meg. Taan. 12; I. Mak. 7, 49; II. Mak. 15, 36). Nach Jos., Ant. XII, 10, 5 (vgl. BJ I, 1, 6) lag es 30 Stadien (ca. 5 km) nordöstlich von Bet-Choron; zu Zeiten des Eusebius (Onomasticon) war es ein Dorf. Der Ort ist wohl mit Khirbet Adasch zu identifizieren, obwohl das letztere 11 km von Bet Our el Fok (Bet-Choron) entfernt liegt; es ist aber anzunehmen, daß Josephus sich geirrt hat. Der Hügel von Adasch würde zu der Schlacht, wie sie beschrieben wird, gut passen.

Schürer I, 218, 28; *F. M. Abel*, RB 1924, 337ff. (mit 2 Photographien des Hügels und mit Planskizze); *PEFQS* 1882, 166ff. (Ruinen).

E. E. B.

ADASS-JISROEL, genauer: „Israelitische Synagogengemeinde Adass-Jisroel" in Berlin, orthodoxe Separatgemeinde, deren rechtliche Stellung auf dem preußischen Austrittsgesetz vom 28. Juli 1876 basiert. Nach dem Tode des Rabbiners Michael Sachs (1864) und des Rabbinatsassessors I. I. Oettinger, die beide der gesetzestreuen Richtung angehörten, berief der extrem liberale Vorstand der Jüdischen Gemeinde in Berlin, entgegen dem Wunsch der Konservativen, Aub und Abr. Geiger als Rabbiner und entsprach auch nach dem Tode des letzten orthodoxen Dajjan E. Rosenstein (1869) nicht den Forderungen dieser Gruppe. Infolgedessen gründeten im Juni 1869 eine Reihe angesehener Berliner Juden (darunter: Dr. Sternheim, Dav. Struck, die „gesetzestreue jüdische Religionsgesellschaft Adass-Jisroel", die sich die Schaffung und Erhaltung aller vom Religionsgesetz gebotenen Institutionen zur Aufgabe machte und im Statut den Schulchan Aruch als unverrückbare Grundlage festlegte. Dr. Israel Hildesheimer (s. d.), der Eisenstädter Rabbiner, der zunächst an das Bet ha-Midrasch in Berlin berufen war, wurde das geistige Haupt der jungen Gemeinde, die bald eine Religionsschule und später eine gemietete Synagoge eröffnete. Das schnelle Wachstum Berlins, das Fehlen einer eigenen Synagoge und der Gegensatz zum „alten" Ritus (Synagoge Heidereutergasse) waren der Entwicklung der A. hinderlich. Erst 1873 fand die Einweihung der Synagoge Gipsstraße statt, wo auch das orthodoxe Rabbinerseminar, das gleichfalls Hildesheimer seine Entstehung verdankt, seine Stätte fand. Auf Grund des Austrittsgesetzes wurde im J. 1885 die Umwandlung der Religionsgesellschaft in die Synagogengemeinde vollzogen. Die A. hat heute (1927) außer drei Synagogen ein ausgebautes Schulsystem (Grundschule und Volksschule, Realgymnasium und Lyzeum) mit zwei Direktoren, dreißig Lehrern, fünfhundertachtzig Kindern, alle rituellen Einrichtungen einer orthodoxen Gemeinde, auch einen eigenen Friedhof. Das Rabbinat besteht aus drei Rabbinern; der Hauptrabbiner ist seit 1900, als Nachfolger Dr. Hildesheimers, Dr. E. Munk; der Sohn des Gründers, Dr. M. Hildesheimer, ist ebenfalls Mitglied des Rabbinats. Ein Bet-Din ist gleichfalls ständige Einrichtung der A.

Die „Chewra kaddischa" der A. unterhält das jüdische Krankenheim, einer chirurgischen, inneren, geburtshilflichen und röntgenologischen Abteilung (vier dirigierende Ärzte).

Die A. ist an Zahl ihrer Mitglieder die größte Trennungsgemeinde in Deutschland, an religiöspolitischer Bedeutung nächst der in Frankfurt die bedeutendste. Im J. 1924 zählte sie 1200 Zensiten. Passives Wahlrecht haben in A. nur die ordentlichen, d. h., die aus der Berliner Hauptgemeinde ausgetretenen Mitglieder.

Die Isr. Synagogengemeinde (Adass-Jisroel) zu Berlin (1869–1904), ein Rückblick; *Jüd. Jahrb. f. Groß-Berlin* 1926, S. 61, 140, 323; *Handbuch der jüd. Gemeindeverwaltung* 1924–1925, S. 29.

G.-J. O. W.

ADAWI, MOSE BEN SAMUEL, Talmudgelehrter, lebte in Tunis um die Mitte des 18. Jhts. A. war Schüler von Isaak Lumbroso und Abraham Chajjat. Er verfaßte das Buch „Bene Schemuel", zu eine Sammlung von Novellen zum Talmud und Maimonides und Glossen zu Raschi (Livorno 1759).

Zedner, CBM 38; *Cazès*, Notes sur les Israélites Tunisiens 152.

M.

ADBEEL (אדבאל), ein Sohn Ismaels (Gen. 25, 13; I. Chr. 1, 25). Keilschriftlich kommen die Formen Idibiil als arabischer Personenname und Idibail als Bezeichnung für einen arabischen Stamm vor. Danach wollte Jensen (Gilgamesch I, 570) für das Hos. 10, 14 genannte בית ארבאל A. einsetzen.

Gesenius, Hwb. 9.

M. S.

ADDA s. a. u. Idi.

ADDA (אדא), Name verschiedener Amoräer, die sich nicht immer auseinanderhalten lassen. Ein Amoräer namens A. (ohne Gelehrtentitel „Rab") lebte im 3. Jht. und ist zur 2. Generation zu zählen; er tradiert im Namen des Palästinensers R. Simlai die Halacha, daß in einer Gemeinde, die nur aus Aaroniden (כהנים) besteht, alle Mitglieder auf die Tribüne steigen und den Priestersegen sprechen (Sota 38b). — Identisch mit diesem ist vielleicht der A., den der palästinische Amoräer R. Jonathan als „Unser Gefährte Adda" bezeichnet (j. Ter. X, 47b). — Aus derselben Zeit ist ein Amoräer namens R. Adda mit dem babylonischen

Gelehrtentitel „Rab“ bekannt, der im Namen Rab's tradiert (Jeb. 83b; Men. 39a) und somit in der 2. Generation in Babylonien lebte. Vielleicht ist dieser A. identisch mit R. Adda bar Ahaba (s. d.); in Erub. 59b tradiert ebenfalls A. im Namen Rabs, jedoch korrigiert dort R. Joel Sirkis (ב"ח) Adda b. Ahaba. Mit diesem identisch ist vielleicht der R. Adda, in dessen Hause — wie in dem seines Sohnes Mar — Baraïtot vorgetragen wurden (Sab. 140a). In J. schek. VIII. 51b tradiert Rab A. gemeinsam mit R. Hamnuna im Namen des R. Adda b. Ahaba eine Halacha Rabs. — Heilprin, SD II, 23 zitiert aus Sanh. 108b eine Stelle, wonach R. Adda im Namen des Lehrhauses des R. Schila tradiert habe; die Parallelstelle in R. H. 23a beweist jedoch klar, daß es sich in Sanh. um einen Schreibfehler handelt und gar kein Eigenname gemeint ist. — Aus der 4. Generation ist ferner ein babylonischer Amoräer namens Rab A. bekannt, der im Namen R. Josefs tradiert (Nid. 25b). Mit diesem ist vielleicht identisch der Rab A., der (nach Men. 43a) im Lehrhause Rabas im Namen R. Awiras ein Verfahren bekanntgab, wie man die blaue Farbe der Zizijot auf ihren Stoff hin untersuchen könnte (um festzustellen, ob sie vorschriftsmäßig von tierischer Substanz herrührt). Rabbinovicz, Dikduke hat jedoch dort die LA Acha anstatt Adda. — Auch in der 6. Generation kommt ein Rab A. vor, der sich auf einen Ausspruch R. Aschis bezieht (Men. 59b); jedoch hat hier die Parallelstelle (Seb. 34b) dafür: R. Schaja, einen sonst fast unbekannten Namen. Aus derselben Zeit wird ein Rab A. genannt, der in einer Diskussion mit R. Chinena aus Sura eine Begebenheit mit R. Nachman b. Isaak anführt (Nid. 67b); eine andere LA (so auch R. Joel Sirkis [ב"ח]) hat hier: R. Adda aus Sura. — Joma 37a wird erwähnt, daß R. Samuel b. Pappa (der sonst nicht bekannt ist) im Lehrhause des Rab A. eine Baraita erklärte; Rabbinovicz, Diduke liest jedoch: R. Samuel b. Acha erklärte im Lehrhause des R. Pappa. — Den Namen Rab A. finden wir ferner einigemal als Vatersnamen verschiedener Amoräer; so: R. Abba b. Rab Adda, der im Namen des R. Isaak tradiert (Sanh. 130a), Raba b. Rab A. und Rabin b. Rab A., die von ihrer Studienzeit bei R. Jehuda erzählen (Beza 33b); Rabba b. Rab A., der im Namen des Rab A. eine Halacha Rabs tradiert (Men. 39a), sowie R. Chananja, Sohn des Rab Adda, der eine Agada im Namen des R. Tanchum be-R. Chija tradiert (j. Ber. I, 3b); vgl. jedoch die Parallelstelle im Cant. r. I, 18, wo es R. Chanina, Sohn des R. Acha im Namen des R. Tanchum b. Acha lautet). Ob alle diese Träger des Namens Rab Adda miteinander identisch sind, steht nicht fest.

Heilprin, SD II, 23; *Hyman*, Toledot 100.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR ABBA (רב אדא בר אבא), meist Adda bar Ahaba (רב אדא בר אהבה) genannt, jedoch fordert R. Chananel (Tossaf. B. Bat. 22a) die LA Adda b. „Abba“; er war ein bab. Amoräer der 4. Generation in der ersten Hälfte des 4. Jhts., Schüler des Raba, an den er oft Fragen richtete (Sab. 94a, 138b u. ö.). Raschi (Kid. 72b) identifiziert ihn mit R. Adda b. Ahaba, dem Schüler Rabs aus der 2. Generation, der ein hohes Alter erreichte; dieser Ansicht wird von R. Isaak (Tossaf. l. c. u. a.) und R. Chananel (Tossaf. B. Bat. 22a, s. o.) widersprochen (s. ADDA BAR AHABA). A. lebte in Pumbedita und war wahrscheinlich vorher Schüler des R. Josef (Kid. 76b), dessen Scharfsinn er hervorhebt (Jeb. 122a); er tradiert auch im Namen Ullas (B. Kam. 55a). Sein eigentlicher Lehrer aber war Raba, der ihn sehr liebte und ihn „mein Sohn Adda“ nannte (Sanh. 81b); auch Abbaje lobte A. (Kid. 76b). A. gab sich beim Studium große Mühe; er wiederholte den überlieferten Lehrstoff vierundzwanzigmal, bevor er zu Raba in das Lehrhaus ging (Taan. 8a); er war seinem Lehrer so ergeben, daß er sich zu einer Herabsetzung Abbajes hinreißen ließ, indem er zu den Gelehrtenjüngern allegorisch zu sagen pflegte: „anstatt bei Abbaje Knochen abzunagen, kommt lieber zu Raba, fettes Fleisch essen“, was Abbaje kränkte (B. Bat. 22a). A. scheint von lebhafter Natur und stark selbstbewußt gewesen zu sein, was ihn auch zu einem Zusammenstoß mit R. Dime aus Nehardaa führte. Dieser brachte einmal eine Schiffladung Feigen auf den Markt; der Exilarch wollte ihm die für Gelehrte üblichen Vorrechte auf dem Markte einräumen, wenn Raba ihn als Gelehrten anerkennen würde; Raba beauftragte daraufhin A., R. Dime unauffällig zu prüfen; er stellte aber R. Dime eine besonders spitzfindige Frage, und als er sie nicht beantworten konnte, verhöhnte er ihn und gewährte ihm auch die Gelehrtenvorrechte nicht. R. Dime beklagte sich darüber bei R. Josef, der in solche Empörung geriet, daß er sagte: „Gott möge die Strafe für diese Zurücksetzung nicht aufschieben“; A. starb auch kurz darauf (ibid.). Auch sein Lehrer fühlte sich durch A. gekränkt, da sich dieser auch auf Kosten Rabas mit seinem Wissen brüstete (ibid.). Auch R. Nachman b. Isaak, der als Vortragender im Lehrhaus (ריש כלה) fungierte, und der seinen Vortrag gemeinsam mit A. vorzubereiten pflegte, war einmal dadurch gekränkt, daß ihn A. im Stich ließ; er kam durch die Verlegenheit, daß er vor der versammelten Hörerschaft mit dem Vortrag nicht beginnen konnte, in so große Aufregung, daß er auf die Frage, worauf er warte, erwiderte, er warte auf A.s Leichenbegängnis. A. starb auch am gleichen Morgen (ibid.). Nach Tossaf. (l. c.)

machten sich alle genannten Gelehrten Vorwürfe darüber, daß sie Ursache der über ihn verhängten Strafe geworden waren.

Juchassin 106f.; *Heilprin*, SD II, 20ff.; *Schorr*, Waad Chachamim u-Meir Ene Chachamim, Lemberg 1871, S. 14a–15a; *Hyman*, Toledot 100ff.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR ABIME (רבי אדא בר אבימי), pal. Amoräer der 4. Generation im 4. Jht., Schüler des R. Chanina, nach einer anderen Version des R. Chanina b. Pappa (Erub. 9b; 12a; Juchassin erwähnt auch eine LA: Abba b. Abime; Raschi scheint Adda b. Minjome gelesen zu haben, ibid. 14b, s. v. משום דקאי) und des R. Seera (j. Ber. IX, 14a). Als Gefährten A.s sind R. Chiskija und R. Nachum sowie R. Tanchum angeführt (ibid.). In j. Tan. I, 64b wird zusammen mit den genannten Gefährten R. Adda b. Ichome (רבי אדא בר איכומי) erwähnt, wobei Ichome wahrscheinlich ein Schreibfehler für Abime ist. — Juchassin liest auch Adda b. Abime für Adda b. Uchme (רב אדא בר אוכמי) in unseren Drucken (Beza 26b); dieser war jedoch Babylonier und lebte in der 3. Generation; er ist mit A. nicht identisch.

Juchassin 99 u. 106; *Heilprin*, SD II, 23; *Frankel*, Mebo 62a; *Hyman*, Toledot 100.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR ABIN s. Idi b. Abin.

ADDA BAR ACHA s. Amoräer.

ADDA BAR AHABA, 1. im jerus. Talmud steht für Ahaba auch Achwa (רב אדא בר אחבה, אחווא, אחווה), bab. Amoräer der 2. Generation, im 3. Jht. Nach zwei verschiedenen, übereinstimmenden Quellen fällt die Geburt A.s zeitlich mit dem Ableben Rabbis (des R. Jehuda ha-Nassi) zusammen (etwa im Dezember 192; s. Jehuda ha-Nassi). Kid. 72a–b wird erzählt, daß Rabbi im Sterben in hellseherischer Eingebung u. a. mitteilte: In Babylonien gibt es einen Ort Akra de-Agma, dort „sitzt heute Adda bar Ahaba im Schoße Abrahams"; diese sonst nicht vorkommende Wendung bedeutet nach Raschi soviel wie „A.s Beschneidung findet heute statt"; somit wurde er acht Tage vor dem Tode Rabbis geboren. Nach einem Bericht R. Abba b. Kahanas in Gen. r. 58, 2 (wiederholt in Koh. r. 1, 10 und Midr. Sam. 8, 9) wurde A. an dem Tage geboren, an dem Rabbi starb. A. war ein anhänglicher Schüler Rabs, in dessen Namen er mehrmals tradiert (Erub. 7a; Beza 13b u. ö.; j. Sab. I, 3b; XIV, 15a u. ö.), und den er nach seinem Tode schmerzlich vermißte (Ber. 42b f.). Rab schätzte seinen Schüler A. sehr hoch, und bereits während des Aufenthalts Rabs in Nehardaa, bevor er noch das Lehrhaus in Sura begründete, bezeichnete er A. als einen Mann von großen Verdiensten (Taan. 20b); anscheinend hatte also A. bei ihm schon früher gelernt. An einer Stelle zitiert A. eine Halacha, die er von Rab, Samuel und R. Jochanan gehört hatte (Ab. Sar. 40a); da von einer Anwesenheit R. Jochanans in Babylonien nichts bekannt ist, muß sich A. einmal in Palästina aufgehalten haben; möglicherweise hat er schon damals bei Rab gelernt. Im Lehrhaus von Sura zählte A. zu den bedeutendsten Mitgliedern des Kollegiums; sein Gefährte R. Huna, der später Nachfolger Rabs im suranischen Lehrhause war, erwähnt A. dem R. Chisda gegenüber als Autorität (Ber. 22a) und führt mit ihm manche Kontroverse (Pes. 80a; Erub. 78a u. a.), ebenso hat A. eine Kontroverse mit R. Kahana (Ber. 43a), dem Schüler und Gefährten Rabs; andere Schüler Rabs tradieren im Namen A.s, so R. Hamnuna Saba (Ket. 40a), R. Abba b. Sabda (j. Sab. VI, 37a) u. a. A. lehrte gemeinsam mit seinem Schwiegersohn R. Chana auf dem Marktplatz von Pumbedita (in der Nähe seines Geburtsortes Akra de-Agma), wo gelegentlich auch R. Nachman (b. Jakob) zugegen war (Jeb. 110b); auch sonst tradiert R. Nachman im Namen A.s (Kid. 44b; B. Kam. 24a). A. scheint sich hauptsächlich mit der Halacha beschäftigt zu haben. Eine Agada A.s vergleicht denjenigen, der Buße tut, ohne den durch die Sünde herbeigeführten Schaden gutzumachen, mit einem, der sich in einem Tauchbad reinigen will, bevor er die Ursache der Unreinheit entfernt hat (Taan. 16a); dieses Gleichnis findet sich bereits in Tossef. Taan. I, und es scheint, daß A. nur den Ausspruch der Tossef. kommentieren wollte. Dem A. wird eine kalendarische Zeitbestimmung zugeschrieben, die im Talmud nicht erwähnt wird, und die R. Abraham b. Chija ha-Nassi in seinem Buche „Sefer ha-Ibbur" als erster bringt. Diese Berechnung führt auch Maimonides (Kiddusch ha-Chodesch X, 1) an, wofür der Kommentator die „Baraita des R. Adda b. Ahaba" als Quelle angibt. (Die Bezeichnung „Baraita" ist sonst nur für tannaitische Lehren üblich, und nur diese und die „Baraita des Samuel", die ebenfalls kalendarische Berechnungen enthält, werden unter der Bezeichnung Baraita angeführt, obwohl sie von Amoräern herrühren). A. korrigiert die von Samuel übermittelte Bestimmung des Sonnenjahres auf 365 $^1/_4$ Tage (entsprechend dem Julianischen Kalender). A. berechnet das Sonnenjahr auf 365 Tage, 5 Stunden, 25 $^{15}/_{57}$ Sekunden, so daß in einem Zyklus von 19 Jahren die Dauer der Sonnenumläufe (d. h. der Umläufe der Erde um die Sonne) mit der der Mondumläufe bei der vorgeschriebenen Einschaltung von sieben

Monaten übereinstimmen. Denn da für die Umlaufzeit des Mondes 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, $3^1/_3$ Sekunden angenommen war, so dauern die 235 Umläufe des Mondes in 19 Jahren mit den sieben eingeschalteten Monaten ($12 \times 19 + 7$) genau so lange wie 19 Umläufe der Erde um die Sonne, nämlich 6939 Tage, 16 Stunden, $33^1/_3$ Sekunden. Somit gleicht sich nach jedem Zyklus von 19 Jahren die jüdische Kalenderzeit, die nach Mondumläufen zählt, mit der Sonnenzeit aus. Jedoch zweifeln manche Gelehrte (z. B. Slonimski, Toledot ha-Schamajim), ob dieser Adda mit dem gleichnamigen Talmudisten A. identisch ist.

A. zeichnete sich durch seine Frömmigkeit aus; in j. Taan. III, 67a wird u. a. erwähnt, daß er immer der erste und der letzte in der Synagoge war; nicht vier Ellen weit ohne Torastudium ging, und daß er rücksichtsvoll und zuvorkommend war: so hütete er sich z. B., seinem Schuldner zu begegnen, damit dieser nicht beschämt werde; auch in seinem eigenen Hause waltete er mit Milde. Ähnlich ist der Bericht über A. in b. Taan. 20b, wo A. es seinem frommen Lebenswandel zu verdanken glaubt, daß er ein hohes Alter erreichte (vgl. jedoch die Version, die dasselbe über R. Sera berichtet, ebenso in Meg. 29a). So milde A. zu verfahren pflegte, so unnachsichtig war er, wenn es darauf ankam, einer Mißachtung des Gesetzes entgegenzutreten; so riß A. einmal auf offener Straße einer Frau das Kleid vom Leibe, weil es dem jüdischen Brauche nicht entsprach; als sich aber herausstellte, daß die Frau gar keine Jüdin war, entschädigte er sie mit 400 Denaren (Ber. 20a). Er verschonte auch seinen Freund R. Huna nicht, den er heftig zurechtwies (Nas. 57b; B. Kam. 80a). A. besuchte einmal R. Huna, der von einem großen Vermögensverlust betroffen worden war; dabei sagte er ihm, er möge sich auf Verfehlungen besinnen, die vielleicht die göttliche Strafe, die ihn getroffen habe, heraufbeschworen hätten; als R. Huna ihn fragte, ob er denn gegen ihn einen Verdacht hege, antwortete ihm A., daß er doch noch weniger Gott verdächtigen könne, einen Unschuldigen zu strafen (Ber. 5b, nach einer Version).

A. galt wegen seiner Gottesfurcht als wundertätiger Mann, dessen Gebet erhört wird, und den das Unglück verschont. So wird erzählt: als er sich einst während einer Dürrezeit für das Gebet um Regen vorbereitete und sich die Schuhe ausziehen wollte (beim demütigen Flehen pflegte man die Schuhe abzulegen), er erhört wurde, sobald er einen Schuh abgelegt hatte; sobald er den anderen Schuh auszog, entstand eine Überschwemmung (j. Taan. III, 67a; vgl. b. Ber. 20a, wo dasselbe von R. Jehuda erzählt wird; vgl. doch ferner die darauffolgende Erzählung, die sich auf A. bezieht. Nach Kid. 72a–b sind A. und R. Jehuda beide kurz vor dem Tode Rabbis geboren, s. oben). Rab und Samuel, die es sonst vermieden hatten, eine gewisse baufällige Mauer entlang zu gehen, taten es furchtlos zusammen mit A., als dieser einmal nach Nehardaa kam (Taan. 20b); ebenso ließ R. Huna ein baufälliges Haus, das man wegen Einsturzgefahr zu betreten fürchtete, erst ausräumen, nachdem er sich mit A. dorthin begeben hatte; allerdings wußte A. nichts von dem Zustand des Hauses und wurde ärgerlich als er davon erfuhr, da es verboten ist, sich mutwillig in Gefahr zu begeben und sich auf Wunder zu verlassen (ibid.); an anderer Stelle wird ähnliches über Rab und A. berichtet (j. Taan. III, 67a, nach einer Version). — Von A.s Familie ist nur bekannt, daß er einen gelehrten Schwiegersohn namens R. Chana hatte, mit dem er gemeinsam auf dem Marktplatze von Pumbedita Vorträge hielt (Jeb. 110b; s. oben), und daß ihm ein neugeborenes Kind infolge der Beschneidung verstümmelt wurde, was er darauf zurückführte, daß er dabei eine Halacha Rabs nicht beachtet hatte (Sab. 135a); nach anderen Versionen soll das Kind gestorben sein (j. Sab. XIX, 17a). Nach Koh. r. 1, 10 hatte A. einen bedeutenden Sohn namens R. Hamnuna, der an dem Tage geboren wurde, an dem A. starb; in der Parallelstelle in Midr. Sam. 8, 9 fehlt jedoch die Angabe, daß R. Hamnuna sein Sohn war; an einer weiteren Parallelstelle in Gen. r. 58, 2 fehlt auch der Name R. Hamnuna ganz. Jedenfalls wird ein Gelehrter R. Hamnuna als Sohn A.s sonst nirgends erwähnt; vielleicht ist R. Hamnuna, der Gefährte Rabas (in der 4. Generation) gemeint; aber auch dann würde der nächste Satz nicht stimmen, der lautet: „am Tage, an dem R. Hamnuna starb, wurde R. Abin geboren", denn Amoräer namens R. Abin sind nur aus der 3. und aus der 4. Generation bekannt (s. Abin, verschiedene palästinische Amoräer); am wahrscheinlichsten ist daher die Version in Gen. r. A. hat ein hohes Alter erreicht (vgl. Taan. 20b, s. oben).

2. Den Namen A. treffen wir auch bei einem Schüler Rabas in der 4. Generation an (Taan. 8a u. a.). Da von dem A. der 2. Generation erzählt wird, daß er auffallend lange gelebt hat (s. oben), glaubt Raschi (Kid. 72b), daß es sich um ein und denselben Amoräer handle, er müßte aber demnach ein Alter von etwa 130 Jahren erreicht haben. Doch ist es unmöglich, daß ein Greis, der noch mit R. Huna als mit einem Gefährten verkehrte, ein Schüler Rabas werden konnte und Raba an ihn die Anrede, „mein Sohn Adda" (Sanh. 81a) hätte richten können. R. Isaak in Tossaf. (Kid. 1. c. u. a.) meint daher, daß es zwei Gelehrte des Namens Adda b. Ahaba gegeben hat. R. Chananel (Tossaf, B. Bat. 22a) nennt den zweiten:

Adda b. „Abba" und liest auch so in den Texten; in unseren Ausgaben heißt es auch Adda b. Abba in B. Bat. 22a und 133a (s. Adda bar Abba).

3. Bab. Amoräer in der 6. Generation, um die Wende des 4. Jhts. Er war Schüler des R. Pappa (Chul. 133b). Über R. Aschi äußerte A.: „Seit den Zeiten Rabbis (R. Jehuda ha-Nassi) findet man bis auf R. Aschi nirgends Gelehrsamkeit mit weltlicher Größe in einer Person vereinigt" (Sanh. 36a). Vgl. jedoch die Parallelstelle in Git. 59a, wo dieser Ausspruch im Namen des R. Acha, des Sohnes Rabas angeführt ist. Die Existenz eines A. in der 6. Generation wäre somit in Frage gestellt; denn in Chul. 133b kann Adda b. Abba gemeint sein.

Juchassin 106f.; *Heilprin*, SD II, 20ff.; *Schorr*, Waad Chachamim u. Meir Ene Chachamim, Lemberg 1871, S. 14a, 15a; *Hyman*, Toledot 100ff.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR ASA s. Amoräer.

ADDA BAR BAR-CHANA s. Amoräer.

ADDA BERIBBI s. Amoräer.

ADDA AUS CÄSAREA (רב אדא [איד] ד[טן] קסרין), pal. Amoräer der 3. Generation im 3. Jht., Schüler des R. Jochanan (Mo. Kat. 20b), in dessen Namen er Halachot tradiert (j. Mo. Kat. III, 82c; j. Ber. IV, 8c, wiederholt j. R.H. IV, 59d; ibid. 59c).

Frankel, Mebo 61b.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR CHABU s. Amoräer.

ADDA BAR CHAMA s. Amoräer.

ADDA BE-RAB CHANINA s. Amoräer.

ADDA BAR CHUNJA s. Amoräer.

ADDA DAJJALA (אדא דיילא), ein Mann aus der Umgebung des R. Jehuda (b. Ezechiel), lebte in der 3. Amoräergeneration in Pumbedita. Er figuriert nicht als Gelehrter, jedoch scheint er eine wichtige Persönlichkeit gewesen zu sein (vgl. die Darstellung der Generationenfolge von Abba Saul bis A. in Nid. 24b). A. wird nur in Verbindung mit R. Jehuda erwähnt; R. Jehuda bediente sich einmal des A., um Rabba bar Bar Chana, der sich vorübergehend in Pumbedita aufhielt, zu veranlassen, beim Vortrage R. Jehudas zu erscheinen (Sab. 148a); die Erteilung eines solchen Auftrages an A. beweist, welche Bedeutung ihm R. Jehuda beimaß. Das Wort Dajjala erklärt Raschi das eine Mal als „Beamter" (l. c.), ein anderes Mal als „Diener" (Verwalter) des Lehrhauses (B. Kam. 119a), an einer dritten Stelle wiederum: als einen Mann, dessen Beruf es ist, die Herstellung von Mahlzeiten zu übernehmen (Ab. Sar. 40b).

Hyman, Toledot 105.

M. G. D. J. B.

ADDA DER FELDMESSER (רב אדא משוחאה), Amoräer. Rabbinovicz, Dikduke bringt nach Ms. Alfassi die LA Adda (ohne Titel Rab). A. gehörte der zweiten bzw. dritten Generation in Babylonien an und war Zeitgenosse des R. Jehuda (b. Ezechiel), der ihn auf die Wichtigkeit seines Berufes hinweist, indem er zu ihm sagte: „Sei nicht leichtfertig beim Feldmessen, denn auch das geringste Stückchen Feld ist zum Bepflanzen mit Gartensafran zu gebrauchen" (B. Mez. 107b). Dagegen hält es R. Jehuda für statthaft, die vier Ellen unmittelbar am Rande eines Wasserbeckens, das die Landwirte von einem Fluß her füllen, um ihre Felder zu bewässern, unberücksichtigt zu lassen (ibid.). Der Sohn dieses Feldmessers belehrte Raba über die 2000 Ellen, die man zum Stadtgebiet rechnet (Erub. 56b). Hyman hält beide, hier als Vater und Sohn, unterschiedenen Feldmesser für identisch; zu R. Jehudas Zeit sei H. noch jung gewesen, den Raba habe er dann über die Bemessung der Sabbatgrenze aufgeklärt.

Hyman, Toledot 284.

M. G. A. M.

ADDA BAR GERSCHON s. Amoräer.

ADDA BAR ICHOMA s. Adda b. Abime.

ADDA, SOHN DES R. IKA s. Amoräer.

ADDA BAR ISAAK s. Amoräer.

ADDA, SOHN DES R. IWJA s. Amoräer.

ADDA AUS JAFFA s. Amoräer.

ADDA, SONNENJAHR NACH s. Adda b. Ahaba; Kalender.

ADDA KARCHINAA s. Amoräer.

ADDA AUS BE KELOCHIT s. Amoräer.

ADDA MARI s. Amoräer.

ADDA BAR MATNA, 1. (רב אדא בר מתנה), bab. Amoräer der 2. Generation gegen Mitte des 3. Jhts., Schüler Rabs, in dessen Namen er tradiert (Sab. 109a; wiederholt Ab. Sar. 28a; Joma 4b), und Gefährte des R. Nachman (b. Jakob) und des R. Scheschet, mit denen er diskutiert (Seb. 5b).

2. (רב אדא בר מתנא, מתנה), bab. Amoräer der 5. Generation im 4. Jht. A. diskutiert mit Abbaje (Sab. 48a, 94a u. a.) und mit Raba (Sab. 8a; Erub. 8b, 34b u. a.), deren Schüler er war. Als seine Gefährten sind R. Pappa (Ket. 85a u. a.) und Rabina (Ber. 23a u. a.) erwähnt. Nach Raschi (Seb. 100b) war A. ein Schüler des Rabina; er wäre dann zur 6. Generation zu zählen. A. lobte den Scharfsinn des Raba und stellte ihn über Abbaje (Chul. 77a).

In Pes. 13a dazt A. den R. Josef; wahrscheinlich ist dort von dem ersten A., dem Schüler

Rabs, die Rede. Von A. wird erzählt, daß er seine Familie verließ, um sich der Lehre zu widmen; als seine Frau ihn bei seinem Fortgehen fragte, womit sie ihre Kinder ernähren solle, antwortete er: „Gibt es denn keine Rohrhalme auf der Wiese mehr" (nach Raschi z. St. waren diese Rohrhalme genießbar); Raba führt diese Handlung A.s als Muster der Aufopferung für die Tora an (Erub. 22a). Es geht aus dem Text nicht hervor, auf welchen der beiden A. sich die Erzählung bezieht.

Juchassin 107; *Heilprin*, SD II, 23; *Hyman*, Toledot 103f.

M. G. D. J. B.

ADDA MESCHOCHAA s. Adda der Feldmesser.

ADDA BAR MINJOME (רב אדא בר מניומי), bab. Amoräer der 6. Generation im 4. und 5. Jht., Schüler Rabinas (B. Kam. 31b; Chul. 5a) und Gefährte des Mar Huna, Sohn des R. Idi, mit dem er eine Kontroverse hat, die Rabina im Sinne A.s entscheidet (Chul. 49a). Mit der Bezeichnung „die Richter von Nehardaa" ist A. gemeint (Sanh. 17b). Nach Raschi (Erub. 14b, s. v. משום דקאי) ist auch in Erub. 9b, 12a anstatt Adda bar Abime, Adda bar Minjome zu lesen (s. d. Adda bar Abime).

Hyman, Toledot 103.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR NATHAN s. Amoräer.

ADDA AUS NERESCH s. Amoräer.

ADDA BAR PAPPA s. Amoräer.

ADDA, SOHN DES RABA, s. Amoräer.

ADDA SABA (der Alte; רב אדא סבא), bab. Amoräer der 6. Generation, in der ersten Hälfte des 5. Jhts. R. Adda Saba (Juchassin u. Heilprin SD: R. Acha Saba) und Mar Sutra waren die Söhne des R. Mari, des Sohnes des Proselyten Issur. Als sie ihre Erbschaft teilten, erklärten sie, ihrerseits auf Zeugen verzichten zu können, fragten aber R. Aschi, ob nicht die Form es erheische, daß Zeugen anwesend wären. R. Aschi entschied: Zeugen sind (bei Verträgen) nur für die Unredlichen da (Kid. 65b).

M. G. D. J. B.

ADDA SCHAMMASCHA (der Wärter; אדא שמשא), lebte in Palästina um die Mitte des 3. Jhts. Von A. wird nur erwähnt, daß er an R. Imi eine halachische Frage richtete (j. Ter. XI, 48b; wiederholt j. Sab. II, 4b). Er führt nicht den Titel Rabbi und scheint auch nicht Amoräer zu sein. Nach dem Inhalt seiner Frage ist zu vermuten, daß er Krankenwärter war (so David Fränkel, Korban Eda, z. St.).

Frankel, Mebo 61b; *Hyman*, Toledot 106.

M. G. D. J. B.

ADDA BAR SIME s. Amoräer.

ADDA BAR SIMEON s. Amoräer.

ADDA AUS SURA s. Adda.

ADDA BAR TACHLIFA s. Adda.

ADDA BAR UCHME s. Adda b. Abime.

ADDA ZAJJADA (der Jäger; אדא צייידא), lebte in der ersten Hälfte des 3. Jhts. zur Zeit Rabs, der einige Anweisungen A.s über die Zubereitung von Speisen erwähnt (Mo. Kat. 19a).

Hyman, Toledot 106.

M. G.

ADDAN s. Addon.

ADDAR (אדר), Ort an der Grenze des Stammes Juda, im Süden, wohl westlich von Kadesch Barnea, Jos. 15, 3 erwähnt; vor A. wird hier Chezron genannt, während im Grenzverzeichnis Num. 34, 4 — bei der Beschreibung der Südgrenze Kanaans, die mit der Judas zusammenfällt — die beiden Namen vereinigt sind und als Grenzpunkt Chazar A. erscheinen. Saadja Gaon setzt für Chazar A.: Rufach, das ist das רפיח, das im Targ. Onk. Deut. 2, 23 für חצרים steht, bei den Griechen Ραφια, arabisch Refach genannt. Es war die Grenzstation zwischen Ägypten und Palästina. Jedoch ist diese Identifizierung unrichtig, da in beiden Verzeichnissen (Num. 34, 4–5; Jos. 15, 3–4) nach A. bzw. Chazar A. noch mehrere östlich vom Meere gelegene Orte genannt sind, während Rafiach selbst schon am Meere liegt. Mangels verläßlicher Tradition (s. Eusebius, Onom. 24, 3) läßt es sich nicht feststellen, ob und welchem heutigen Orte A. entspricht.

Guthe, Wb. 11; *Dalman*, Pal. Jahrb. 1924, 58; *Horowitz*, EJ I, 20a אדר I; *Hildesheimer*, Beitr. 66ff.; *Klein*, Die Küstenstraße Palästinas 2f.

T. S. Kl.

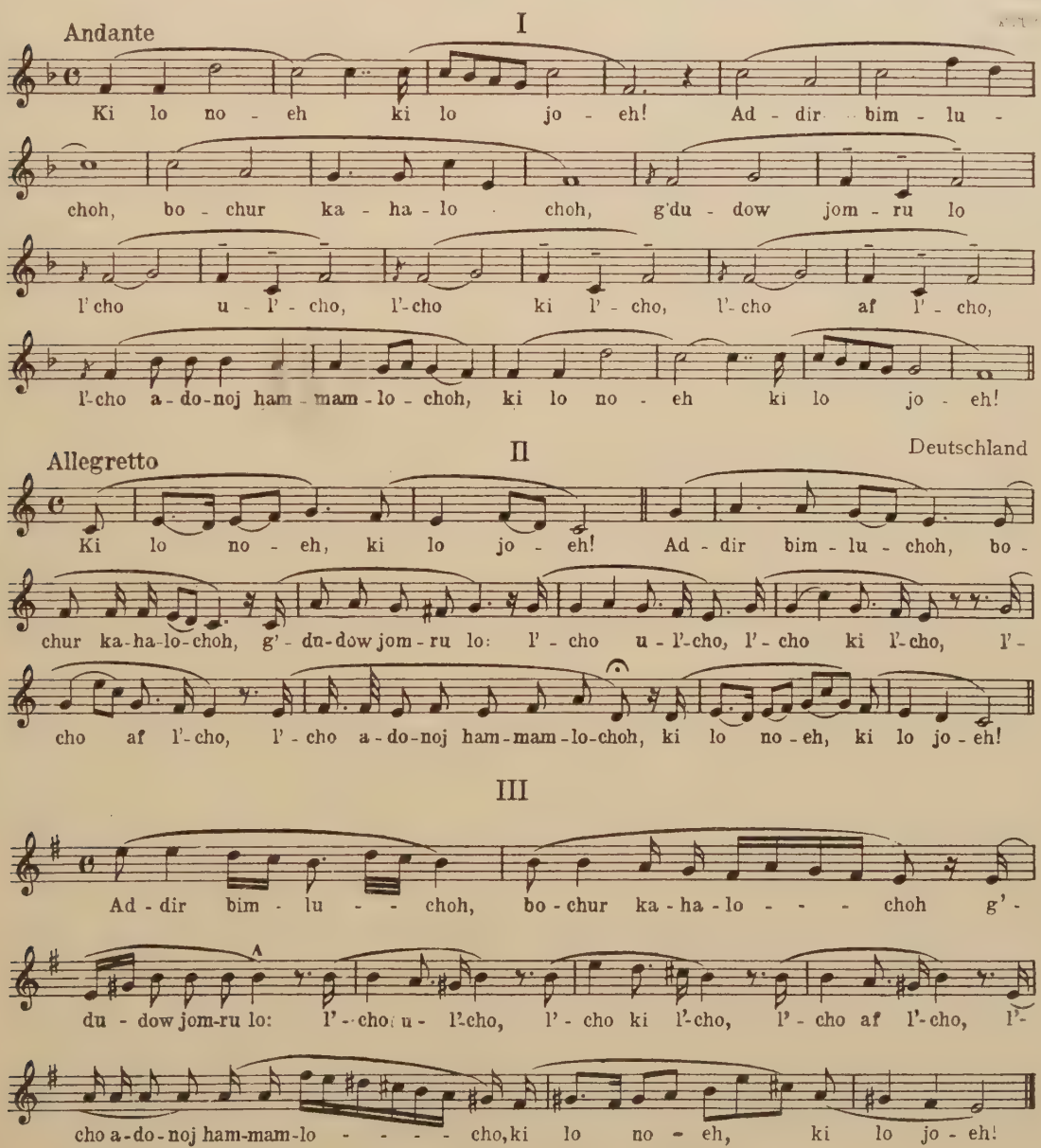
ADDIR BI-MELUCHA (אדיר במלוכה), liturgisches Gedicht in der Pessach-Haggada, vor dem Schlusse; es ist bereits im 13. Jht. nachweisbar. Der aus acht Strophen bestehende Text ist alphabetisch geordnet; auf jede Strophe kommen drei Buchstaben, die letzte enthält ein dreifaches Taw. Die jedesmal mit den beiden ersten Buchstaben beginnenden Worte sind Attribute Gottes, mit dem dritten fängt jeweils eine Lobpreisung Gottes durch Engel bzw. Fromme an. Die im Refrain sich wiederholenden Variationen von לך ולך etc. sind Bruchstücke biblischer Verse (Ps. 65, 2; 19, 2; I. Chr. 29, 11), die nach Berliner ursprünglich in A. vollständig erhalten waren. Der Refrain ist: כי לו נאה כי לו יאה. Der rö-

mische Machsor bringt nur unbedeutende Abweichungen. Die Attribute Gottes sind der Bibel und dem Midrasch entnommen; viele von ihnen finden sich in dem liturgischen Gedicht „Addir Hu“ wieder.

Ozar ha-Tefillot, Sefardischer Ritus 1009–10 im „Ijun Tefilla“; *Zunz*, LG 88; *Berliner*, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch II, 51–52.

E. M. E. J.

Addir bi-Melucha (Melodie). Die erste hier wiedergegebene Melodie stammt aus Polen. Sie wird aber auch in Litauen gesungen (mündlich mitgeteilt von Leo Ressnick, einem Enkel von Josche Slonimer). Die zweite Weise findet sich in etwas veränderter Form in der Schönfeldschen Noten-Haggada. Es ist dieselbe Melodie wie Nr. 770 in Baers „Baal Tefilla“. Sie ist in Deutschland ebenso populär, wie die ebenda mitgeteilte Mollweise, die vom Kantor J. Offenbach (dem Vater des berühmten Komponisten) stammt. Die dritte Melodie ist seit mehr als einem Jahrhundert in Hamburg gebräuchlich und zeichnet sich besonders durch Betonung der göttlichen Allherrschaft („ha-Mamlacha“) aus. Der „Musikalische Pinkas“ von Bernstein (Wilna



1927) führt sechs Melodien für „Ki lo nae", von denen die dritte und die sechste besonders beachtenswert sind. Die sechste ist offenbar die von uns mitgeteilte erste Nummer in weniger prägnanter Fassung.

Gemeindeblatt der Berliner Jüd. Gemeinde, Jhrg. 1924, Nr. 5; Jhrg. 1926, Nr. 4; Jhrg. 1927, Nr. 4, die Artikel von A. Nadel über Seder-Melodien.

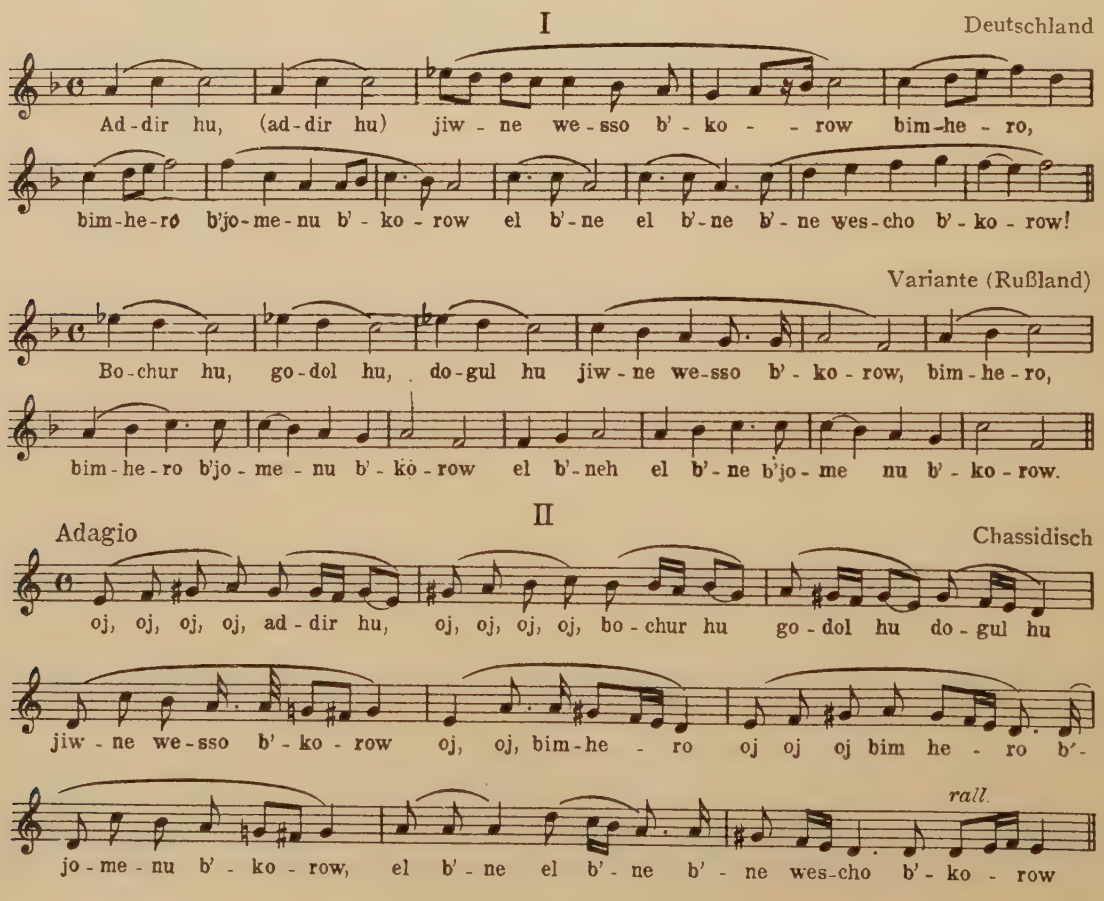
A. E.-N. N.

ADDIR HU (אדיר הוא), Lied in der Pessach-Haggada, das erste der drei, die den Schluß der Haggada bilden. Der Inhalt ist eine Bitte um den Wiederaufbau des Tempels; Gott wird darin mit vielen Attributen apostrophiert. Der Text ist in alphabetischer Reihenfolge angeordnet, den Refrain bildet der Satz: יבנה ביתו בקרוב בבתרה בבתרה ביתינו בקרוב (Er baue sein Haus bald, bald in unseren Tagen usw.). Der Refrain ist nicht in allen Riten in gleicher Häufigkeit angebracht, bald sind die Strophen kürzer, bald länger. Das Lied gleicht in seiner Struktur bis zu einem gewissen Grade dem Gedicht „Addir bi-Melucha" in der Haggada, und auch die meisten Anfangswörter der alphabetischen Sätze sind beiden gemeinsam. Das Lied scheint alt zu sein, obgleich es erst in später Zeit in die Haggada aufgenommen wurde. Zum erstenmal wurde es im „Seder ha-Konteres", das die Pijutim für Sabbat enthält (Avignon 1775), gedruckt. Es gibt eine alte jüdisch-deutsche Übersetzung, ebenfalls mit alphabetischer Anordnung, die sogar Eingang in die Haggada der Sefardim fand (Amsterdam 1612); besonders die Wiedergabe des Refr. „bau deinen Tempel schiere" (bald) war einst sehr volkstümlich.

Zunz, LG 20; *Davidson*, Ozar I, Nr. 1086.

E. M. E. J.

Addir hu (Melodie). In der Haggada von Rittangel 1644 finden sich Noten zu dieser, auch als „Bi-mehera" bekannten Weise, die Steinschneider in einem Nachwort zu einer Haggada von Landshuth (Berlin, s. a.), im Gegensatz zu Eduard Birnbaum-Königsberg, nicht als die hergebrachte Melodie anerkennt. Dagegen liegt eine Fassung von 1769 (in Gottfried Seligs „Der Jude") vor, die der populärsten aller deut-



schen Pessach-Melodien völlig entspricht. Die Weise ist offenbar einem deutschen Volkslied entlehnt. Diese Melodie gilt bis heute noch im deutschen synagogalen Gesang zu Unrecht als die charakteristische Pessach-Melodie (sie wird für מי כמכה für אנא, für הודו u. a. verwendet). Sehr populär und mehr als drei Jahrhunderte lebendig ist auch die deutsche freie Übertragung des Liedes: „Allmächtiger Gott, bau deinen Tempel schiere" (Notenbeilage, Nr. 1). Ganz in chassidischer Tischlieder- und Tanzmanier ist die zweite Weise gehalten, die dem chassidischen Zaddik R. Chajim Krasner zugeschrieben wird. Bemerkenswert ist die Einschiebung von Oj, Oj in den Text (Notenbeilage II). Der „Musikalische Pinkas" von Bernstein bringt drei Weisen für A.; die dritte Weise (Nr. 143) entspricht unserer russischen Variante.

A. E.-N. N.

ADDIRIRON s. Gottesnamen.

ADDISON, JOSEF s. Englische Literatur, Juden und Judentum i. d.

ADDISON, LANCELOT, englischer Geistlicher und Schriftsteller des 17. Jhts. Während seines Aufenthalts als Feldkaplan bei der Garnison in Tanger in den Jahren 1662–70 hatte er Gelegenheit, die Lebensweise der Juden in Marokko zu studieren. Er schrieb „West Barbary, A short narrative of the Revolutions of Marocco and Fez, with their customs" (Oxford 1671) und „The present State of the Jews wherein is contained an exact account of their customs secular and religious to which is annexed a summary discourse of the Mishna, Talmud and Gemara" (1675, 2. Aufl. 1676, 3. Aufl. 1682). Das Buch zerfällt in 26 Kapitel. Im ersten Kapitel werden die politischen und sozialen Verhältnisse der Juden in den Berberstaaten geschildert, in den nachfolgenden Kapiteln ihre religiösen Anschauungen, Sitten usw. Zu seinen Unterredungen mit den Juden, auf Grund deren er später sein Buch schrieb, hatten ihn Missionsabsichten getrieben.

Dict. Nat. Biogr. s. v.

W.

ADDON (Addan אדן, אדון), Ort in Babylonien, aus dem eine Anzahl Familien, mit den übrigen Zurückkehrenden zu Esras Zeiten nach Palästina zogen. Die aus A. Stammenden konnten nicht mit Sicherheit aussagen, ob sie jüdischer Herkunft wären (Esra 2, 59; Nech. 7, 61). Nach III. Esra, 36 wäre A. nicht als Stadtname, sondern als Eigenname eines der Fürsten, die an der Spitze der Zurückkehrenden aus Tel-Melech und Tel-Charscha standen, anzusehen. Von der geographischen Lage A.s haben wir keine Kenntnis.

M. S.

ADEL. Solange das jüdische Volk ein selbständiges Staatsleben führte, bestand in seiner Mitte, wie bei anderen Völkern des Altertums, eine Gesellschaftsschicht, die sich durch kriegerische Verdienste und Besitz von der übrigen Volksmasse unterschied und somit als Adel angesprochen werden kann. Doch war die Entwicklung des A.s und des A.-Begriffes im Judentum von eigentümlicher Art. Seitdem die Juden mit den europäischen staatlichen Formen in Berührung gekommen sind, haben sie in verschiedenen Staaten und zu verschiedenen Zeiten im europäischen Adel, d. h. in der besonderen Klasse von Staatsbürgern, die durch Verleihung von Ehren- und anderen Vorrechten als vom Staate privilegierte Gruppe gegenüber den ande ren Bevölkerungsschichten unterschieden wird, in größerem oder kleinerem Maße Aufnahme gefunden. Der Adel wurde ihnen in der Regel für Verdienste auf politischem oder sozialem Gebiet verliehen.

Jüdischer A. im Altertum. Die jüdische Gesetzgebung kennt keine Teilung des jüdischen Volkes in Adlige und Nichtadlige. In Wirklichkeit aber hat sich im Laufe der Zeit in Israel ein A.-Stand herausgebildet, der wohl mit gewissen Vorrechten ausgestattet war. In der ältesten Zeit gab es innerhalb des israelitischen Volkes keinen eigentlichen A. Alle Mitglieder der israelitischen Blutsverbände waren gleichberechtigt. Alle hatten ein Anrecht auf Grundbesitz; alle waren wehrpflichtig. Indessen trug die älteste Verfassung der israelitischen Stämme einen gewissen aristokratischen Charakter, insofern als die Zugehörigkeit zum Volke und der Besitz des Vollbürgerrechtes im Staate, durch die Zugehörigkeit zu Familie, Clan und Stamm bedingt war. Daher bildeten die Mitglieder der israelitischen Blutsverbände eine bevorrechtete, im gewissen Sinne „adlige" Klasse gegenüber den fremdstämmigen Beisassen, den Gerim, die keinen Grundbesitz und keine Vollbürgerrechte besaßen. Aristokratisch ist die Pflege der „Stammbäume", die für die exilische und nachexilische Zeit sicher bezeugt ist (Esra 2; Nech. 7, 5f. u. ö.), die aber sicherlich älter ist (s. u.). Gewisse Ansätze zu einer Differenzierung innerhalb der Vollblutisraeliten könnte man darin sehen, daß eine Unterscheidung gemacht wurde zwischen den Stämmen, die von den Herrinnen (Lea und Rachel), und denjenigen, die von den Mägden (Bilha und Silpa) abstammten (Gen. Kap. 30 u. a.), und ferner darin, daß einige Stämme

Stammesverfassung

um das Erstgeborenenrecht miteinander rivalisierten (vgl. Gen. 48, 14f.; 49, 3–4; I. Chr. 5, 1–2). Eine eigentliche Ständedifferenzierung ist jedoch daraus nicht entstanden. Erst in der Königszeit hat sich allmählich eine Art A. herausgebildet,

Hof- und Beamten-A.

der aber durchaus im Rahmen der alten Stammesverfassung blieb. Um die Königshäuser bildete sich ein Stand, der durch königliche Schenkungen hauptsächlich von Landbesitz und durch Verleihung von Ämtern (I. Sam. 22, 7; vgl. II. Sam. 16, 4 u. a.) emporkam und sich zu einer Art adligen Volksschicht konsolidierte. Den Kern dieser Schicht bildeten wohl die Hofbeamten, die „Großen", die zur königlichen Familie in naher Beziehung standen, und auch die Spitzen der Priesterschaft als königliche Beamte (s. II. Kön. 10, 1. 6. 11.). Die Angehörigen dieses A.s werden gewöhnlich mit dem Namen „Sarim" bezeichnet (Hosea 7, 3. 5. 16; 8, 10; 13, 10; Jes. 1, 23; 3, 4 u. ö.), sie werden aber auch noch anders genannt: kezinim (Jes. 1, 10; 3, 6. 7; 22, 3; Micha 3, 1, 9), gedolim (Jer. 5, 5), chorim (I. Kön. 21, 8, 11; Jer. 27, 20; 39, 6 u. a.), wohl auch azilim (Ex. 24, 11) usw. Sie erscheinen öfters im Gegensatz zum übrigen Volk (II. Kön. 24, 14f.; 25, 18f.; Jer. 34, 10, 19 u. a.). Reich, mächtig und oft im Besitze des Richteramts, mißbrauchten sie ihre Stellung, um das Volk zu bedrücken und auszusugen, wogegen die Propheten eiferten (Jes. 1, 10, 23; 3, 14f. u. a.). Ob dieser A. juristisch fixierte und gesicherte ständische Würden und Vorrechte hatte, ob und in welchem Maße er rechtlich vom übrigen Volk geschieden war, wissen wir nicht, da die biblischen Quellen uns darüber keinen Aufschluß geben. Allein die Tatsache, daß die Gesetze von einem A.-Recht nichts wissen, beweist, daß es sich hier nicht um einen Stand im eigentlichen Sinne gehandelt hat. Es war eine Schicht von einzelnen Familien aus verschiedenen Stämmen, die zu wirtschaftlicher Macht und politischem Ansehen gelangten, ohne zu einer Einheit zu verschmelzen. Ihr „Adel" bestand wohl kaum in rechtlichen Titeln, sondern vielmehr in dem besonderen Ansehen, welches sie im Volke genossen. Und da dieser A. eigentlich nur privatrechtlich fundiert war, wurde er durch den Untergang des Staates nicht ganz aufgelöst. Die Vornehmen hatten ihren Wohlstand auch im babylonischen Exil bewahrt. Unter den zurückgekehrten Exulanten gab es Leute, die eine Menge Sklaven, darunter auch Sänger und Sängerinnen besaßen (Esra 2, 65; Nech. 7, 67). Die Sarim oder Chorim traten wieder als eine Klasse auf, die zum übrigen Volke in einem gewissen Gegensatz stand (Esra 9, 1, 2; 10, 8, 14; Nech 2, 16f.; 4, 8f.; 5, 7f.; 10, 1; 11, 1; 12, 31 u. a.).

Gerade der Untergang des Staates aber hat das Emporkommen eines neuen Standes ermöglicht, der einen wirklichen, wenn auch eigenartigen A.-Stand bildete, nämlich den des nachexilischen Priestertums. Solange das Königtum existierte, zählten auch die Spitzen der Priesterschaft zu den königlichen Beamten und waren somit ein Teil der Sarim (vgl. z. B. II. Kön. 25, 18b). Jetzt aber, da das Königtum nicht wieder aufgerichtet werden konnte, fiel der Priesterschaft die Leitung des nach Art einer religiösen Gemeinschaft organisierten Volkes zu. Mit dem Tempel wurde auch dessen Priesterschaft zum Mittelpunkt der neuen jüdischen Gemeinschaft. So bildete sich ein A., dessen Bestand sakral-rechtlich gegründet war und der nicht machtpolitischen Ursprungs war. Das System der Abgaben an die Priester bildete die Grundlage für den Wohlstand und die Macht des priesterlichen nachexilischen A.s. An der Spitze des Volkes standen jetzt die Hohepriester, die vom heidnischen Staat als Vorsteher des Volkes anerkannt waren. Während mehrerer Jahrhunderte (bis zur Gründung des Makkabäerstaates) war das Geschlecht der Zadokiden das Hohepriestergeschlecht, das somit die höhere Schicht des priesterlichen A.s bildete. Zu den mächtigen und reichen Priesterfamilien gesellten sich die Familien der alten Hof- und Beamtenaristokratie oder auch neu aufgekommene reiche Familien, die sich mit der priesterlichen Aristokratie oft verschwägerten, wie z. B. die mächtige Familie der Tobiaden. Aus der Rivalität der aristokratischen Familien entstanden die blutigen Wirren, welche der makkabäischen Erhebung vorausgingen. Die priesterliche Aristokratie, die ihre Stellung der Gläubigkeit des Volkes verdankte,

Der Priester-A.

wandte sich, einmal zu Macht und Reichtum gelangt, neuen Ideen zu und geriet dadurch in Konflikt mit dem Volke, das am Althergebrachten hing. Hohepriester (Jason, Alkimos) stellten sich an die Spitze der hellenistischen Bewegung im Judentum oder sympathisierten zumindest mit ihr. Vollends die weltliche jüdische Aristokratie war dem Hellenismus ergeben. Aber die Priesterschaft in ihrer Mehrheit, namentlich die im Lande ansässige, gehörte offenbar zu den Frommen. Aus der Mitte dieser Priesterschaft erstanden die Führer im Freiheitskrieg gegen die Hellenisten und gegen die fremde Macht, die das Judentum gewaltsam hellenisieren wollte. Das Haus der Hasmonäer gelangte nach langen Kämpfen und durch geschickte Ausnutzung der allgemeinen politischen Lage im syrischen Staat zur Herrschaft

Aristokratie und griechische Bildung

in Judäa. Das alte Hohepriestergeschlecht der Bene Zadok mußte den neuen Machthabern weichen. Die Hasmonäer gründeten einen unabhängigen Staat, an dessen Spitze Priesterfürsten aus ihrem Geschlecht standen. Der priesterliche A. hat somit das längst dahingeschwundene Königtum wieder aufgerichtet.

Der Makkabäerstaat

Dieses Königtum ging an inneren Zwistigkeiten und durch äußeren Druck zugrunde. Während der makkabäischen Zeit rivalisierten im Judentum zwei große Parteien miteinander: die Sadduzäer und Pharisäer. Die Sadduzäer waren wohl hauptsächlich die Partei des priesterlichen A.s und der mit ihm vereinigten Geldaristokratie. Die Pharisäer dagegen hatten die Volksmassen auf ihrer Seite. Die makkabäischen Fürsten waren zuerst pharisäisch gesinnt. Aber seitdem Jochanan Hyrkanos zur aristokratischen Partei der Sadduzäer übergetreten war, begann blutiger Hader zwischen dem regierenden Hause und der pharisäischen Partei. Aus diesem Hader entstand der Bürgerkrieg nach dem Tode Alexandras, als Hyrkanos und Aristobul miteinander um die Herrschaft kämpften. Aristobul scheint sich auf einen Teil des sadduzäisch gesinnten priesterlichen A.s gestützt zu haben, während die Pharisäer für Hyrkanos kämpften. Es scheint aber auch, als ob ein großer Teil des priesterlichen A.s das Königtum überhaupt habe abschaffen wollen. Dieser Teil des A.s war wohl das „Volk", welches nach Jos. Ant. XIV. 3, 2 (vgl. Diod. XL, 2) von Pompejus die Aufhebung des Königtums und die Wiederherstellung der Priesterherrschaft verlangte. Pompejus und Gabinius haben allerdings die „Aristokratie" wiederhergestellt (Jos. Ant. XIV, 5, 4; BJ I, 8, 5). Auch der Herrschaft des Herodes scheinen vor allem die aristokratischen Kreise Widerstand geleistet zu haben, da Herodes besonders sie verfolgte (vgl. Jos. Ant. XVII, 11, 2). Den Archelaus klagten die „Vornehmsten der Juden und Samariter" wegen seiner Grausamkeit bei dem Cäsar an (ibid. XVII, 13, 2). Die Absetzung des Archelaus hatte die Wiederherstellung des alten Regiments der Hohepriester, die an der Spitze des Synedrions standen, zur Folge. Herodes hatte das Geschlecht der Hasmonäer ausgerottet und das Hohepriesteramt mit Personen aus dem niederen Priesteradel besetzt. Aus den Geschlechtern dieser Emporkömmlinge scheint eine neue Aristokratie sich entwickelt zu haben; aus ihrer Mitte wurden in der römischen Zeit die Hohepriester gewählt. Auch diese Aristokratie war überwiegend sadduzäisch. Im Volke waren diese Priester, deren Knechte es „mit Stöcken prügelten", außerordentlich verhaßt (vgl. Pes. 57a; Tossef. Men. 13, 21). Erst die Zerstörung des zweiten Tempels machte ihrem Regiment ein Ende.

Parteikämpfe

Neben dem priesterlichen A. entwickelte sich in nachexilischer Zeit noch ein eigenartiger A.-Stand, nämlich der Gelehrten-A. Auch die Entstehung dieses „Standes" hängt mit der Religion zusammen. Die Tora war nunmehr die Grundlage der jüdischen Gemeinschaft geworden, und die Toragelehrsamkeit wurde naturgemäß vom Volke jetzt außerordentlich geachtet. Einst war die Entscheidung religiöser Fragen so gut wie ausschließliche Befugnis der Priester, der „Träger der Tora" (Jer. 2, 8) gewesen; jetzt wurde die Tora Gemeingut des Volkes. Indessen war das Torastudium nicht allen zugänglich. Es entwickelte sich daher eine Schicht von Fachmännern, den sog. Schriftgelehrten, die beim Volke in großem Ansehen standen und eine geistige Aristokratie bildeten. Im Grunde blieb diese „Aristokratie" immer demokratisch; jeder Jude (ja jeder Mensch) konnte in ihre Reihen eintreten. Dieser Gelehrten-A. war in keinem Sinne eine „Kaste", wie etwa der priesterliche A. Dieser „Adel" war seinem Wesen nach persönliche Eigenschaft. Indessen war die Toragelehrsamkeit in einem gewissen Sinne auch adelbildend, da auch die Abstammung von einem bedeutenden Schriftgelehrten als gesellschaftlicher Vorzug angesehen wurde. Dieser „Adel" war also in gewissem Sinne erblich. Außerdem vererbte sich oft auch die Gelehrsamkeit selbst, so daß sich Gelehrtengeschlechter bildeten (wie z. B. das Geschlecht Esras, Hillels u. a.). Die Abstammung von einem Gelehrtengeschlecht wurde sehr hoch geschätzt. R. Akiba z. B. konnte nicht nach der Absetzung von R. Gamliel zum Nassi gewählt werden, weil er nicht „adligen" Blutes war. Gewählt wurde R. Eleasar b. Asarja, weil er „der zehnte Nachkomme Esras" war (j. Taan. 4, 1; vgl. über den zehnten Nachkommen R. El. b. Asarjas: Men. 53a). Der Schriftgelehrtenadel war in nachexilischer Zeit geistiger Führer des Volkes. Hervorragende Gelehrte galten dem Volke mehr als die Hohepriester, wie das die Anekdote über Schemaja und Abtalion (Joma 71 b) besonders drastisch darstellt. — Die Rolle des priesterlichen A.s war mit der Zerstörung des Tempels ausgespielt. Der Priesterschaft waren auch später einige Vorrechte erhalten geblieben; im Leben der Nation hatte sie ihre Bedeutung verloren. Nicht Priester, sondern Patriarchen und Exilarchen stehen nach Zerstörung des Tempels an der Spitze der Nation. Merkwürdig ist, daß erst nach Beseitigung der Priesteraristokratie das Vorrecht der Davididen eine gewisse

Der Gelehrten-A.

reale Geltung erlangt hat: sowohl die Patriarchen als auch die Exilarchen führen ihre Abstammung auf David zurück und werden vom Volke als die legitimen Fürsten geachtet. Die Patriarchen waren aber eben nicht nur Davididen, sondern vor allem Toragelehrte; außer dem Vorrecht der königlichen Abstammung ist es in erster Reihe die Toragelehrsamkeit, die als eigentliches adelbildendes Prinzip vom Volke angesehen wird. Aber auch das Exilarchat regierte das Volk nur in Verbindung mit den Häuptern der Lehrhäuser. Soferim, Tannaiten, Amoräer, Saboräer, Geonim, Rabbinen dies sind in historischer Aufeinanderfolge die abgestuften Würden des Gelehrten-A.s. Dieser Gelehrten-A. beherrschte das Volk nicht nur geistig, sondern vertrat es auch oft vor der fremden staatlichen Gewalt. Freilich stand diesem geistigen A. in allen Zeiten auch ein Geld-A. zur Seite.

Niedergang des Priester-A.

Geld-A. und Tora-A.

Man darf wohl sagen, daß nach dem Ende der Priesterherrschaft es im Judentum nur noch zwei adelbildende Prinzipien gab: ein wirtschaftliches und ein geistiges. Wirtschaftliche Macht war nun einmal in der Diaspora das einzige, das dem Juden soziale Geltung verschaffen konnte. Aber das Volk achtete als wirklichen A. nur den Tora-A. Der reiche Jude war darum bestrebt, sich selbst oder seinen Nachkommen Torabildung zu erwerben oder sich mit dem Gelehrten-A. zu verschwägern. In der Verbindung beider Prinzipien bestand das A.-Ideal des späteren Judentums. Diese Begriffe beherrschten das Judentum, solange die alte Frömmigkeit und die mit ihr verbundene höchste Wertschätzung der Torabildung festen Bestand hatten.

Die rituellen Bestimmungen über das Connubium, wie sie besonders in nachexilischer Zeit sich entwickelten und zur Geltung kamen, haben dem Wesen des jüdischen A.s einen rituell-aristokratischen Zug gegeben. In einem gewissen Sinne war Israel als Stammesgemeinschaft in seiner Gesamtheit als eine rituell-adlige Gemeinschaft aufzufassen. In ältester Zeit gewährte allein die Zugehörigkeit zu Stamm und Volk Vollbürgerrecht im israelitischen Staat und besonders das Recht auf Landbesitz. In nachexilischer Zeit war die israelitische Abstammung mit keinerlei staatlichen Vorrechten mehr verbunden. Dafür aber wurde jetzt die Reinheit des Blutes im rituellen Sinne außerordentlich geschätzt. Der Zweck der Einschränkungen im Connubium war nicht, aus Israel „eine Edelrasse zu züchten" (H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, III. Aufl. 1901, S. 452); namentlich kann das nicht vom späteren Judentum, welches Proselyten ohne Einschränkung aufnahm, gelten. Der A.-Begriff, der diesen Bestimmungen zugrunde liegt, ist rein rituell: auf Erfüllung der Gesetze über Ehe und Eheleben kommt es an. Immerhin bildete sich auf Grund dieser Bestimmungen ein System von Gruppen, die sich in ihrer rituell-adligen Qualität voneinander unterscheiden. Die Spitze bildet das Priestertum. Zehn Gruppen werden in der Mischna (Kid. 4, 1) aufgezählt: Priester, Leviten, Israeliten, entweihte Priester, Proselyten, Freigelassene, Bastarde, Netinim, Vaterlose und Findlinge. Man war auf die rituelle Reinheit des Blutes besonders bedacht: nur diejenigen Familien, die sich über ihre rituelle Reinheit ausweisen konnten, galten als „adlig" (מיוחסות). Man besaß „genealogische Rollen", die über die Abstammung der Familien Aufschluß gaben (s. z. B. j. Taan. 68a; Mi. Jeb. IV, 13 u. a.). Nach der Angabe des Africanus (Euseb., Hist. eccl. I, 7, § 5) soll Herodes die genealogischen Rollen verbrannt haben. Es wird auch ein „Buch der Genealogien" erwähnt, welches später „verborgen" wurde (Pes. 62b.). Verschiedene Regeln über Feststellung des rituellen Adels s. Mi. Kid. IV, 5. Es entstanden oft auf diesem Boden schwere Konflikte (s. Kid. 66a, 70a–71a; Eduj. 8, 7). Vgl. Ehe, Eherecht, Genealogie. — Im Talmud finden wir auch die Ansicht, daß alle Israeliten, da sie von Abraham, Isaak und Jakob abstammen, als „Adlige" (בני חורין) zu betrachten sind, woraus sogar mancher rechtliche Schluß gezogen wird (Mi. B. Kam. VIII, 6; B. Mez. VII, 1).

Rituell-adlige Reinheit des Blutes

In der babylonisch-persischen Zeit gelangten viele Juden zu hohen Ämtern und Würden im fremden Staat. Aus II. Kön. 25, 27–30; Dan. Kap. 1–6; Nech. 1, 11; 2, 1f., sowie aus den Erzählungen des Estherbuches ist zu entnehmen, daß namentlich den vornehmen jüdischen Geschlechtern damals die Möglichkeit gegeben war, in die höheren Schichten des herrschenden Volkes einzutreten. Insofern aber der A. auf Stammeszugehörigkeit gegründet war, bildete der jüdische Partikularismus ein Hindernis für den wirklichen Eintritt von Juden in den A.-Stand. Erst in der römischen Zeit waren die Bedingungen geschaffen für die Übertragung der Adelwürde auf Personen jüdischer Abstammung. In der römischen Republik hatte sich der A.-Begriff, nach der Durchführung des licinischen Gesetzes über die Gleichberechtigung der Patrizier und der Plebejer, vom alten Geschlechtsprinzip gelöst. In der späteren römischen Republik entwickelte sich ein neuer A., die patrizisch-plebejische Nobilität, die von der

Juden im nicht-jüdischen A.

alten grundverschieden war. Durch die Magistratur, die jetzt jedem zugänglich war, konnte jeder Bürger in die neue Aristokratie eintreten; die Magistratur nobilierte jetzt die Person und deren Geschlecht. Auch den Juden, welche das römische Bürgerrecht erlangten, war somit die Möglichkeit gegeben, in die fremde Aristokratie einzutreten. Die Juden, die an der höheren Magistratur mitwirkten, zählten eo ipso zum A. Wir sind zwar nicht genügend darüber unterrichtet, inwiefern Juden in der nobilitierenden (curulischen) Magistratur vertreten waren. Die Notwendigkeit, den heidnischen Amtseid abzulegen, hinderte sie daran, derartige Ämter zu bekleiden. Doch wurden manchen Juden diese Amtsbezeichnungen als Ehrentitel verliehen. So führte z. B. der Patriarch den Titel eines Präfekten. Nachdem Severus und Caracalla die Juden offenbar von der Verpflichtung entbunden hatten, den heidnischen Eid abzulegen, waren sie wohl in der höheren Magistratur stärker vertreten (vgl. Juster, Les Juifs dans l'Empire romain 1914, t. II., p. 248s.). Juden waren auch unter den Rittern und den Senatoren zu finden (s. Jos. BJ II, 14, 9; Hieronymus, In Is. 66, 20; vgl. Juster, ibid. p. 247). Der Sieg des Christentums im römischen Reich und die damit verbundene fortschreitende Entrechtung der Juden hatte den völligen Ausschluß der Juden aus dem A.-Stand zur Folge.

Im römischen Reich

Wellhausen, De gentibus et familiis judaeis etc., Göttingen 1870; *Meyer*, Israeliten; *idem*, Die Entstehung des Judentums 1896; *Sachs*, Beitärge zur Sprach- und Altertumsforschung II; *Rosenthal*, MGWJ 1881, 120f.; *Büchler*, Familienreinheit usw. (Festschrift Schwarz, 1917); *Freund*, Über Genealogien, nsw. (ibidem).

M. S. J. K.

Jüdischer A. im Mittelalter und in der Neuzeit. Die Verleihung des Adels durch die Herrscher der Länder, in denen Juden lebten, war bis zum 19. Jht. sehr selten und ist auch später nur in spärlichem Ausmaße geübt worden. Die Nobilitierungen der Juden erfolgten auf Grund ihres Reichtums und besonders wertvoller Dienste, die sie dem Herrscher und dem Lande erwiesen hatten. Mit der Erwerbung des Adelstitels ging die Erwerbung von Landbesitz oft Hand in Hand. Ferner war mit der Erteilung des Adelstitels die Erlaubnis, Waffen zu tragen, verknüpft. Der erste geadelte Jude, der in Böhmen lebende Bassevi von Treuenfeld (1622), erhielt auch die Erlaubnis, Waffen zu tragen. Zum A. gehören Adelstitel- und -wappen. Die europäische Heraldik wurde im 13. Jht. während der Kreuzzüge in ein gewisses System gebracht. Die Juden waren außerhalb der feudalen Ordnung jener Jahrhunderte, und jüdische Stammwappen, die von alten, angesehenen und vermögenden Familien geführt wurden, wurden nicht anerkannt. Unter den spanischen Juden führten die ha-Levis in Toledo ein Wappen, in dem das dreitürmige Schloß, das Wappen von Kastilien, vorkam; dieses Motiv wurde später von Lord Beaconsfield übernommen. Das Interesse für das heraldische Zeichen wurde von den Marannen geweckt. Eine Anzahl von Marannen wurde bei ihrer Taufe geadelt und nahm die Wappen der Adoptivfamilien an. Sie behielten ihre Wappen bei, auch nachdem sie sich später vom Christentum losgesagt hatten und zum Judentum übergetreten waren. Manche ließen diese Wappen auf ihre Grabsteine einmeißeln. Die Wappen der Marannen wurden in Holland und England, wohin die meisten Marannen sich gewandt hatten, anerkannt. In Frankreich wurde im 18. Jht. ein gewisser Lipman Calmer, Sohn eines Kalonymus, geadelt. Auf seinem Grabstein auf dem Père Lachaise ist folgende Aufschrift zu lesen: Vidame d'Amiens, Seigneur de Vigancourt et autres lieux. Im J. 1726 wurde der zum Judentum übergetretene Diego Lopez Pereyra, Baron de Aguilar, von Kaiser Karl VI. in den Adelsstand erhoben. 1783 wurde der Wiener Bankier Josef Michael Arnstein von Josef II. von Österreich in den Reichsritterstand erhoben; später wurde er zum Reichsfreiherrn ernannt. Von der großen Zahl der in Österreich geadelten jüdischen Familien seien genannt: Biedermann, Eskeles, Hofmansthal, Hönig, Lämmel, Königswarter, Löwenthal, Marx von Marxburg, Morpurgo, Popper, Porges von Portheim, Rothschild, Seligmann, Wartenegg von Wertheimstein, Wertheimer u. a. In Preußen wurden die Gerson, Bleichröder und Goldschmidt-Rothschild geadelt, ferner die Simson, Weinberg, Friedländer-Fould, Mendelssohn und Heine, die aber bei der Nobilitierung die Taufe empfingen. In den deutschen Kleinstaaten wurden Juden ebenfalls nobilitiert, so z. B. Baron Hirsch von Gereuth in Bayern, die Petersburger Philantropen Jewsel und Horaz Günzburg in Hessen; andere Juden erhielten den Adelstitel von den Herzögen von Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Meiningen, dem Großherzog von Baden usw. In Italien wurden Juden in erheblicher Zahl nach 1849 geadelt, u. zw. für Verdienste um die piemontistische Dynastie. In England werden noch gegenwärtig Juden geadelt. Von den jüdischen Lords seien angeführt: Bearstead, Reading, Rothschild und Swaythling. Im ehemaligen polnisch-litauischen Reiche war die Taufe Bedingung der Nobilitierung. Der polnische Sejm von 1764 (und 1768) beschloß, den Adelstitel den Nachkommen getaufter Juden zu entziehen, deren Vor-

fahren denselben nachweislich nur auf Grund des Übertritts zur katholischen Kirche erhalten hatten. Als Ausnahme wurde dem im Judentum verbliebenen Brester Großpächter Michel Jesofowitsch für seine Verdienste vom Großfürsten Sigismund dem Alten im J. 1525 der persönliche Adel verliehen. In Rußland war die Verleihung des erblichen Adels mit bestimmten Ämtern und Auszeichnungen verbunden. So empfingen denselben jüdische wirkliche Staatsräte und Inhaber des Wladimirordens. Die geadelten Juden wurden in die Gouvernementsadelsregister eingetragen, bis dies durch Ukas vom 28. Mai 1900 untersagt wurde.

Die geadelten Juden führen Wappen, der Besitz eines Wappens bedeutet aber nicht immer, daß die betreffende Person oder Familie adlig ist. In den Wappen, die den geadelten Juden gewährt wurden, ist selten ein besonderes jüdisches Emblem enthalten. Gelegentlich, wie z. B. in den Wappen der Montefiore, Morenu und Sassoon (s. Abb. auf Sp. 825–26), kommen hebräische Worte vor.

Die folgende Liste bringt Beschreibungen einer Anzahl von Wappen jüdischer Familien, auch solcher, deren Nachkommen aus dem Judentum ausgetreten sind. Bei jeder Wappenbeschreibung ist die Quelle kurz angegeben. Die Zahl der wappenberechtigten jüdischen Familien ist in dieser Aufstellung bei weitem nicht erschöpft. In England z. B. führen außer den weiter unten angeführten Familien folgende Familien ein Wappen: Alvares, Barned, Barrow, Basevi, Benson, Blumberg, Brandon, Davidson, Fernandes, Franks, Hart, Helbert, Moß, Norden, Ramus, Raphael und Wolff.

Abarbanel (Spanien, Portugal, Holland): ein silberner steigender Löwe in Rot, gegen einen roten Turm (Rietstap, I, 1; da Costa, p. 511).

Abarbanel de Sousa (Portugal): geviertweise; 1 und 4, ein wachsender silberner Löwe in Rot, ein roter Turm (für Abarbanel), 2 und 3, in Silber, vier rote Halbmonde gegeneinandergekehrt, 1, 2, 1 (für Sousa; Rietstap; da Costa, ibid.).

Abdala (Corfu 1622, Samuel Abdala verliehen): rechte Seite geteilt, rechts in einer ausgestreckten Hand der Kidduschbecher im blauen Wappenfelde; links in ausgestreckter Hand ein Myrtenzweig (welcher in Corfu die Gewürzbüchse ersetzt) in Gold (Jewish Chronicle 19. September 1902, p. 23–25, 55).

Abendana (Amsterdam): zwei Schwerter schräg links nach unten gerichtet, gekrönter Helmschmuck: auf einem Helm zwei Straußenfedern (Jew. Enc. I, p. 52).

Abendana: Ein Adler auf einem Blitzkeil, umgeben von einer Sonne. Gekrönter Helm, eine linke Hand. Farben und Metalle unbekannt (Da Costa, p. 513).

Aboab: In Gold, fünf Sterne, 2, 1, 2, schräg links gelegt (Piferrer, I. 21; vgl. Da Costa p. 515).

Aboab (Altona, Hamburg): Ein Haus oder Festung mit Kanone und Banner (Grunwald, Portugiesengräber 1902; Ost und West 1902, August, S. 534).

Abolais (Portugal, Holland): geteilt; 1 aufwärtssteigender Löwe; 2 halber Baum, in der Ecke eine Rose. Helmschmuck: ein wachsender Löwe nach rückwärts gewendet (rechte Seite). Farben unbekannt, Datum 5392 = 1632 (De Castro, Platte XVI).

Abravanel: Schrägebalken mit achteckigem Stern zwischen zwei abwärts gerichteten Pfeilen, begleitet von zwei Sternen (8); auf gekröntem Helm zwei Schlangen, umwunden gegeneinandergekehrt, kämpfend. Farben unbekannt (Jew. Enc. I, 127; s. Abb. auf Sp. 825–26).

Acosta (Spanien, Portugal, Holland): geviert; 1 in Gold ein Berg, umgeben von Schilfrohr, natürlich; 2 in Rot eine schwimmende Ente, natürlich; 3 in Rot ein Hügel, überragt von einer getürmten silbernen Burg, mit blauen Zinnen ein halb geöffneter natürlicher Granatapfel vor dem Burgtor; 4 in Blau fünf silberne achtzackige Sterne (2, 1, 2) schräg links (Piferrer, 1, 17; Rietstap I, 7).

Aguilar (Spanien): In Rot ein schwarzer Adler, im Schnabel roten Schild, beladen mit drei goldenen Querbalken (Rietstap, I, 16; nach Piferrers Platte ist der Schild in der Mitte des Adlers).

Aguilar oder D'Aguilar (London, Spanien, Portugal): In Rot ein goldener Adler mit silbernen Pfennigen, in einem silbernen Schildhaupt drei grüne Hügel, jedes mit goldenen Birnen, Zweig und Blätter grün. Auf gekröntem Helm: ein goldener Löwe wachsend, belegt mit silbernen Pfennigen (Rietstap I, 16).

Añes (das Wappen wurde 1568 Dunston A., Kolonialwaren'ädler in London, Sohn des George A. aus Valladolid in Spanien verliehen): In Silber ein wachsender roter Löwe, auf Wache stehend, mit einer Kronenbordüre (Lucien Wolf, Jews in Elizabethan England).

Arnstein, Arnsteiner (Österreich; 1773 Ritter, Nobilitierung 1783, 1793 Baron): geviert; 1 und 4 in Blau ein silberner Adler; 2 und 3 in Silber, im blauen Balkenstreif eine goldene Sonne. Darüber in Schwarz, eine goldene Krone, umgeben von einem Bund fünf goldener Straußenfedern. Zwei gekrönte Helme; 1 Flügel, abwechselnd blau und silbern; Decken: silbern und blau;

Wappen geadelter jüdischer Familien

1. Abravanel 2. Disraeli 3. Enriquez 4. Halevi 5. Hirsch 6. Mocatta 7. Montagu 8. Montefiore 9. Morenu 10. Rothschild 11. Salvador 12. Sassoon

2 fünf goldene Straußenfedern; Decken: golden und schwarz (Rietstap I, 69; Kneschke I, 114).

Asser (Amsterdam): In Blau ein silberner Schrägbalken mit Goldrand, des öfteren mit vier schwarzen „A" belegt in den Ecken. Wappenhalter: zwei sich ansehende Löwen, natürlich (Rietstap I, 76).

Bassevi von Treuenfeld (Österreich; Nobilitierung 18. Jan. 1622): In Schwarz ein silberner Schrägbalken, belegt mit drei roten Sternen und begleitet von zwei goldenen Löwen-Leoparden. Gekrönter Helm: ein wachsender goldener Löwe zwischen zwei geteilten Flügeln; der rechte silbern und schwarz, mit goldenen und roten Bändern links und goldenen und schwarzen Bändern rechts; der linke silbern und rot (Rietstap I, 128).

Bearstead, Viscount (engl. Nobilitierung 16. Juli 1925): Im Schildhaupt in Rot und Gold ein Sparren zwischen zwei abgeschnittenen Löwenhäuptern. Im unteren Teil ein goldenes Ankerkreuz und ein rotes Menschenherz. Gekrönter Helm: Rechts ein gebeugter natürlicher Arm, eine silberne Streitaxt. Der Kopf belegt mit zwei quer übereinandergelegten Dreiecken. Wappenhalter: rechts ein silbernes Pferd, links ein roter Drache, je eine Schulter mit einem goldenen Menschenherzen belegt. Motto: Facta non Verba (Burke, General Armory 1927, P. 228).

Bebri (1673): Im Schilde ein Schwert, Köcher mit Bogen und Pfeilen und ein Harnisch. Gekrönter Helm. Auf dem Helm hält ein Prinz mit gebogenem rechten Arm einen Türkensäbel. Farben unbekannt (De Castro, Tafel VI).

Beck (Madarassy-Beck de Madaras) nobilitiert als Beck 28. Dez. 1895 mit „de Madaras"; baronisiert 7. April 1906 unter gleichzeitiger Änderung des Familiennamens in Madarassy-Beck. Wappen unbekannt (Semi-Gotha I, 173.

Belmonte: In Rot ein goldener steigender Löwe; in einem blauen Schildhaupt drei silberne Rosen. Gekrönter Helm: fünf Straußenfedern, zusammengebunden. Schildwappenhalter: Zwei schwarze Geier, mit Silberhalsband versehen, halten eine Fahne. Motto: Virtute et Fide (Jew. Enc. II, 656).

Bessels (Amsterdam): blauer, silberner Balkenstreifen, begleitet von drei goldenen Sternen (1, 2); in der Schildhauptecke eine silberne Lilie (Rietstap I, 188).

Biedermann v. Turony, nobilitiert Wien 25. März 1860 mit dem Rittertitel, baronisiert Wien 19. Sept. (Diplom vom 9. Dez.) 1903. Wappen: geviert; im 1. und 4. schwarzen Feld (2, 1, 2) auffliegende goldene Bienen, im 2. und 3. silbernen Feld drei rote Schrägbalken; zwei gekrönte Helme usw. Motto: Honor et veritas (Semi-Gotha).

Bleichröder, preußischer Adel, Berlin, 8. März 1872. Durch zwei wagerechte und zwei senkrechte silberne Gitterstäbe zu neun Feldern von rot und schwarz geschacht. Decken: auf dem gekrönten Helm mit rechts schwarz-silbernen, links rot-silbernen Decken, ein offener, beiderseits mit einem silbernen Balken belegter, rechts schwarzer, links roter Flügel (Adeliges Taschenbuch 81, 1927).

Cardozo (England): In Schwarz fünf goldene Pfennige (2, 12). Im Schildhaupt ein silberner Sparren, belegt mit drei grünen Tabakpflanzen. Gekrönter Helm: ein natürlicher wachsender Barbar hält in der rechten Hand eine grüne Tabakpflanze, links ist er auf einem goldenen Dreieck aufgelehnt (Rietstap I, 373).

Castello (England): gefaltetes Band, drei dreitürmige Burgen, oben ein steigender Löwe, und unten eine alte Krone: geteilt. Gekrönter Helm: auf der Kronenwand fünf Straußenfedern, umgeben von einer dreitürmigen Burg. Motto: Utriusque arbiter (Gaster, History of Bevis Marks, Tafel gegenüber P. 161).

Castro, de (Hamburg, Altona): eine Burg und eine Hand. Motto: Castrum et fortitudo mea Deus (Ost und West 1902, Aug., P. 533).

Castro, de (Portugal, Spanien, Holland, Hamburg): In Silber sechs blaue Pfennige (3, 3). Gekrönter Helm: ein wachsender natürlicher Löwe, rot gezungt und golden. Decken: silbern und azurfarben (Vorstermann von Oijen, Tafel 18).

Cesana (Korfu 1622, verliehen an Samson Cesana): der Name von Cesana ist der Name des biblischen Helden Samson, im Wappen ist ein Mann zu sehen, auf dem Rücken eines Löwen sitzend und das Maul des Tieres aufreißend (Jew. Chron. 19. Sept. 1902, P. 23–25, 55).

Cohen (England, verliehen an Samuel Cohen Esq., in Park Place, Brixton): Gold, in rotem Schildhaupt, zwei blaue Sparren zwischen zwei abgesonderten Drachen, unten auf einem grünen Berg ein natürlicher Eichenbaum. Gekrönter Helm: halb wachsender Löwe, rechte Pranke mit natürlichen Eicheln versehen, ein achteckiger silberroter Schild (Burke, General Armory, P. 211).

Cohen (England): In Gold ein roter steigender Löwe. Gekrönter Helm: ein schwarzer Bärenkopf mit gespaltenem schwarzrotem Maul (ibid., P. 211).

Cohen (England): Sparren mit Münzen und mit drei Pfennigen bedeckt (Rosen). Im Schildhaupt zwei Rosen, unten ein Hirschhaupt. Gekrönter Helm: Hirschhaupt, im Maul eine Rose

mit Stengel und Blättern. Motto: Unleserlich. Farben unbekannt (Gaster, op. cit. Tafel gegenüber P. 161).

Cohn (Sachsen-Coburg-Gotha, geadelt 1869, Moritz Cohn): In Rot ein goldenes Rad, mit Flügeln versehen, oben ein silberner Kranich; im blauen Schildhaupt auf einem grünen Hügel eine aufgehende, goldene Sonne. Gekrönter Helm: auf geflügeltem Rad ein Kranich. Decken: rechts golden und blau, links golden und rot. Schildhalter: zwei Figuren, die eine silbern gekleidet mit bräunlichem Mantel, repräsentiert das Sinnbild der Industrie, darunter ein Bienenstock; die zweite blaugekleidet, an der Seite ein Hund, Sinnbild der Treue. Motto: Tätig und treu (Rietstap I, 443; Siebmacher, „Anhalt", Tafel 9).

Costa, Da (Portugal, Holland; Wappen des Dichters Isaak da Costa): In Rot sechs silberne Rippen, in zwei Reihen je drei Balkenstreifen übe einander. Gekrönter Helm: zwei silbe.ne Ri pen, mit einem rcten Band zu einem Kreuz zusammengebunden (Rietstap I, 469).

Costa, Da (London): In Gold in einem horizontalen Querbalkenstreifen drei silberne Rippen, eine über die andere gelegt. Gekrönter Helm: natürliches schreitendes Renntier (Rietstap I, 469).

Delmar (Preußen, nobilitiert 14. Mai 1810, Ferdinand Moritz Delmar): geteilt, 1. Teil, seinerseits geteilt; a) in Blau drei verschlungene Ringe; b) auf rotem Feld ein abgebrochener, silberner Eichenzweig; 2. Teil, in Gold eine natürliche Pyramide auf rotem Fundament. Ein mit drei fünfzackigen, silbernen Sternen belegter silberner Querbalkenstreifen. Goldene Schildeinfassung (Rietstap I, 522; Kneschke II, 447).

Deutsch de Hatvan und Hatvany-Deutsch de Hatvan, nob. am 15. Jan. 1879 als Deutsch mit „de Hatvan"; am 12. Mai 1897 die allerhöchste Genehmigung, den Familiennamen Hatvany-Deutsch zu führen; baronisiert am 23. Okt. 1908. Wappen unbekannt (Semi-Gotha I, 138).

Disraeli, Earl of Beaconsfield (Engl., nob. 21. August 1876): In Rot und Silber auf natürlichem Schild eine dreitürmige Burg, zwei schwarze Löwen, in schwarzem Querbalkenstreifen ein goldener Adler. Gekrönter Helm: dreitürmige Burg, darauf ein Eichenkranz, das ganze natürlich. Wappenhalter: rechts ein goldener Adler; links ein goldener Löwe mit rotem Halsband, darauf das Wappen befestigt, das mit einem silbernen Turm belegt ist (Foster, Collectanea genealogica I, 10; Rietstap I, 543; s. Abb. auf Sp. 825–26).

Eichthal (Bayern; nobilitiert 1814, A. E. Seligmann): In Blau in der Mitte zwei silberne Felsen, unten im Schildhaupt zwei goldene Sterne. Gekrönter Helm: auf einer Krone zwei silberne Flügel, jeder mit einem silbernen Querbalkenstreifen belegt, darauf ein goldener Stern. Decken: silbern und blau (Rietstap I, 602; Siebmacher „Bayern", Tafel 29).

Elkan von Elkansberg (Österreich; Nobilitierung eingetragen in Bayern 1825): Blau, an vier Seiten ein Sparren; rechts im Schildhaupt ein Stab (Merkurs Sinnbild); links ein Anker, an der linken Seite desselben ein Stern, alle Stücke silbern; unten auf grünem Feld ein natürlicher Kranich. Gekrönter Helm: auf einer Krone ein Kranich auf grünem Felde zwischen zwei geteilten abwechselnd silbernen und blauen Flügeln (Rietstap I, 606; Siebmacher, „Bayrischer Adel", Tafel 84).

Enriquez, Henriques (Spanien, England): geviert: 2 und 3 in Silber ein steigender roter Löwe; 1 und 4 in Rot eine dreitürmige goldene Burg, blaue Tore, Fenster und Mauerung. Gekrönter Helm: auf einem bunten Kranz ein schreitendes Lamm. Motto: Deus pastor meus! (Piferrer I, 31; s. Abb. auf Sp. 825–26).

Erlanger (Österreich, Frankfurt a. M., Paris, Portugal; nobilitiert in Portugal 1859 und in Österreich 1871): 1 In Silber ein blauer Querbalkenstreifen, an den Seiten zwei blaue Schildkröten, eine im Schildhaupt und eine in der Ecke; 2 In Blau ein silberner (manchmal goldener oder schwarzer) Anker. Motto: Rast ich, so rost ich („Annuaire de la Noblesse" 1897, P. 386).

Eskeles (Österreich, nob. 1797, in den Ritterstand erhoben 1810, baronisiert 1822): geviert; 1 und 4 in Gold, ein schwarzer halber Adler, mit goldenen Gliedern und Schnabel. 2 und 3 in Blau zwei gewundene gegeneinander gestellte geflügelte silberne Schlangen, eine natürliche Weinretorte, geschmückt mit grünen Zweigen; die Weintrauben blau. Gekrönter Helm: 1 und 3 drei Straußenfedern, eine silberne zwischen zwei blauen; 2 schwarzer Adler mit goldenem Schnabel und Gliedern. Wappenhalter: zwei natürliche Kraniche. Motto: Patriae suisque (Rietstap I, 627).

Faudel-Phillips: geviert; 1 und 4, sechs Hermelinstreifen auf blauem Schild, ein sitzendes Eichhörnchen, eine Nuß knackend (für Phillips); 2 und 3 geviert in Silber und Gold, in a und d blaue Sparren und in b und c abgeschnittener natürlicher Pfauenkopf. Das Ganze ist mit schwarzem Rand umgeben (für Faudel). Gekrönter Helm: (1) auf grünem Berg ein sitzendes Eichhörnchen, eine goldene Nuß knackend; rechts ein abgerissenes Kleeblatt, links ein Haselnußzweig, nach

rechts gerichtet, auf der Schulter eine natürliche abgerissene Eichel mit Blatt; (2) auf grünem Berg zwischen zwei abgerissenen Rosenblättern ein natürlicher, schauender, radschlagender Pfau. Wappenhalter: rechts ein Inder, links ein indischer Mohammedaner, beide natürlich gekleidet. Motto: Ne tentes aut perfice (Jew. Year Book, 1902).

Fould (Frankreich): schräglinks geteilt; 1 in Blau ein silberner Löwe, 2 in Grün ein goldener Löwe, über dem Ganzen ein Hermelinstreifen, in schwarzem Schildhaupt drei goldene Sterne. Motto: Aide-toi, Dieu t'aidera! (Annuaire de la Noblesse de France 1897, P. 387).

Franco (England, für Jacob Franco, London): eine silberne natürliche Quelle, daraus ein wachsender grüner Palmenbaum. Gekrönter Helm: auf einem Kranz von denselben Farben eine abgeschnittene, gebeugte, rot gekleidete rechte Hand (Einfassung mit Gold geziert, silberner Ärmelumschlag), einen grünen Palmenzweig haltend. Motto: Sub pace copia (Trans. Jew. Hist. Soc. Engl. II, Anhang, P. 166).

Franco-Mendes (Amsterdam): In Rot ein goldener Ring, begleitet von drei wachsenden goldenen Löwen. Gekrönter Helm: auf einer goldenen Kronenwand ein wachsender goldener Löwe (Da Costa, S. 512; Rietstap I, 703).

Gideon (England, nob. 1759): Grüner und goldener Sparren, im Schildhaupt zwischen silbernen Lilien eine goldene Rose, unten ein steigender schwarz-blauer Löwe (Burke's Extinct Baronetcies, P. 218).

Goldschmidt (Österreich, nob. 27. Juli 1862): geviert. 1 in Gold und Rot ein silberner Anker, 2 und 3 in Gold ein blauer Querbalken, belegt mit drei goldenen Sternen, 4 in Silber und Rot ein Adler von wechselnder Farbe, auf der Brust ein goldenes „F". Schild von rotem Rand umgeben. Zwei gekrönte Helme: (1) Mitte des Wappenschildes zwischen silbernen Flügeln. Decken: silbern und rot. (2) Zwischen blauen Flügeln sechs goldene Hörner, jeder Flügel mit goldenem Halbmond belegt. Decken: golden und blau, Motto: Super omnia veritas (Rietstap I, 794–95).

Goldsmid: Hermelin mit Goldrand auf einem roten Schildhaupt zwischen zwei goldenen Rosen, natürlicher Goldfink (Familienwappen), darüber rotes Wappen mit Goldturm belegt und das Wappenschild eines portugiesischen Barons. Gekrönter Helm: 1 natürlicher Wappenschild eines portugiesischen Barons, ein halber goldener Drache mit offenen Flügeln, in den Krallen eine abgerissene natürliche rote Rose; 2 silberner halber Löwe, in den Pranken ein aufgerichtetes, mit blau gebundenes goldenes Rutenbündel. Wappenhalter: ein silberner Löwe mit Herzogskrone, eine Schulter mit einer roten Rose belegt; links ein goldener Drache mit offenen Flügeln, die Schulter mit einer roten Rose belegt. Motto: Über dem Schildhaupt: „Quis similis tibi in fortibus domine" (Ex. 15, 11; Motto der Makkabäer). Unter dem Wappen: „Concordia et sedulitate" (Jew. Year Book 1896).

Gomez de Sossa (Spanien, Holland): Doppelschild: 1 horizontal geteilt, drei Türme, eine Lilie, 2 ein Balken mit einem Stern belegt, begleitet von zwei Sternen, einer oben, einer unten. Gekrönter Helm: ein wachsender Löwe. Farben unbekannt. (Von einem Grabstein aus dem portugiesisch-jüdischen Friedhof in Amsterdam, datiert 5427 = 1667 und 5431 = 1671; de Castro, P. 83.)

Groedel de Gyulafalva et Bogdan (Ungarn; nob. 16. Juni 1903 mit de Gyulafalva et Bogdan): Wappen: 1, in gold-rot gespaltenem Schilde vorn auf drei grünen Bergen drei natürliche Tannen, hinten auf natürlichem Wasser ein nach links schwimmendes Segelboot. Drei gekrönte Helme: 1 und 3 schwarze Flügel. Decken: blau-golden 2, Gepanzerter Arm mit Türkensäbel. Decken: rot-silbern. Devise: „Labor bonae fame, gloriaeque pater est" (Semi-Gotha I, 133).

Günzburg (Hessen, nob. 9. November 1870; baronisiert 2. Aug. 1874): geviert; 1 und 4 in Silber ein natürlicher gepanzerter Arm, eine rote Turnierlanze mit rotem Fähnlein haltend; 2 und 3 in Rot ein goldener Bienenstock, begleitet von drei zerstreuten silbernen Bienen. Gekrönter Helm: ein wachsender natürlicher Hirsch mit goldenen Beinen. Decken: rechts silbern und rot; links golden und rot. Wappenhalter: rechts ein natürlicher Hirsch mit goldenen Beinen; links ein goldener Löwe. Motto: Laboramus! (Rietstap I, 1043).

Gutmann de Gelse et Beliscse (Ungarn; nob. 26. Dez. 1869 mit „de Gelse"; baron. 16. Sept. 1904 mit „de Gelse et Beliscse"); Wappen unbekannt.

Haber (Baden; nob. am 2. Juni 1829): geviert; 1 und 4 ein goldener Löwe, in 1 ein Löwe nach links schauend; 2 und 3 in Gold, zwei schwarze halbe Flügel angelehnt. Über allem neun blaue Haferähren auf einem schwarzen Feld. Gekrönter Helm: ein goldener Stern zwischen zwei schwarzen Flügeln. Decken: golden und rot (Rietstap I, 864; Siebmacher, Baden, Tafel 32).

Haber von Lindsberg (Österreich; nob. 1869): geviert, mit Mittelschild, neun blaue Haferähren

fächerförmig: 1 in Gold ein schwarzer halber Löwe; 2 in Schwarz ein goldener halber Adler; 3 in Rot ein goldener Löwe, nach links schauend, mit goldener Krone; 4 in Silber vier geöffnete schwarze Flügel. Gekrönter Helm: 1 ein schwarzer Doppeladler wachsend; 2 zwischen geöffneten schwarzen Flügeln ein goldener Stern; 3 ein goldener Löwe nach links schauend. Decken: 1 schwarz und golden; 2 blau und golden; 3 rot und golden (Siebmacher, Baden, S. 53).

Heine (Preußen; nob. 1840): In Rot, gestürzter blauer Sparren, begleitet von drei ungeordneten silbernen Lilien, (Rietstap I, 717).

Heine-Geldern (Österreich; nob. 1867, baron. 1870): 1 und 4 in Blau, zwei silberne Schwerter mit goldenen Griffen übereinander gekreuzt; 2 und 3 geteilt in Rot und Gold; ein goldener Adler auf Rot und ein schwarzer Adler auf Gold. Darüber in Blau drei silberne Sterne. Gekrönter Helm: geteilte Flügel, rechts silber und blau; links rot und golden. Decken: ebenso. Wappenhalter: zwei rote Löwen. Motto: Alles durch Gott (Rietstap I, 918).

Herczel de Pusztapéter (Ungarn; nob. 27. Mai 1901 mit „de Pusztapéter"; baron. Bad Ischl 15. Juli 1912): Wappen: unbekannt (Semi-Gotha I, 128).

Herschell (England; nob. 1886): Blau und Schwarz übereinander gekreuzt, in quer ein natürliches Rutenbündel zwischen drei geteilten goldenen Hirschhäuptern. Gekrönter Helm: auf einem grünen Berge natürlicher Hirsch mit blauem Halsband, im rechten Vorderfuß ein Rutenbündel mit Gold gebunden tragend. Wappenhalter: auf beiden Seiten ein natürlicher Hirsch mit blauem Halsband, auf einem goldenen Rutenbündel stehend. Motto: Celeriter! (Debretts Peerage, S. 414).

Herzog de Csete (Ungarn; nob. 3. Sept. 1886 mit „de Csete"; baron. am 2. Jan. 1904): Wappen: unbekannt (Semi-Gotha I, 144).

Hirsch von Gereuth (Bayern; nob. 1818): in Gold ein natürlicher, steigender Hirsch mit sechszweigigem Geweih; rot gezungt, auf rotem Berg, manchmal auf rotem Feld (Annuaire, p. 391; Siebmacher, Bayer. Adel, S. 99; s. Abb. Sp. 825–26).

Hochberg de Szászberek (Ungarn; nob. und baron. 10. Juli 1902 mit „de Szászberek"): Wappen: unbekannt (Semi-Gotha).

Hoffmann von Hofmannsthal (Österreich, nob. am 13. Aug. 1835): geviert. 1 in Gold, auf natürlichem Felsen ein natürlicher Adler im Profil, kariert und rot; in seiner rechten Klaue ein Bund von sechs silbernen Pfeilen nach oben gerichtet; 2 in Blau, eine silberne Almosenbüchse (da er Armenpfleger war); 3 ein Buch, rot gebunden mit goldenen Rändern, von den zwei Tafeln des hebräischen Dekalogs gestützt; auf der rechten Tafel in römischen Ziffern I–III; links IV–X; 4 in Gold, ein natürliches Maulbeerblatt mit abwärts gerichtetem Stengel, belegt mit natürlichem Seidenwurm, den Kopf abwärts gerichtet. Gekrönter Helm: zwischen abwechselnd blauen und goldenen Adlerflügeln ein aufwärts gerichteter silberner Anker, den Ring nach links gerichtet (Rietstap II, 1260, Anhang; Wurzbach IX, 166).

Hönig von Hönigsberg (Österreich; nob. 1789 für Israel Hönig): geviert; 1 und 4 in Blau, auf einem roten Berg ein toter Löwe auf dem Rücken liegend, sein offener Rachen von acht goldenen Bienen umschwärmt; 2 und 3 in Rot, ein wagerechter silberner Querbalken, belegt mit vier natürlichen Tabakplanzen. Gekrönter Helm: ein natürlicher wachsender Löwe, in der rechten Pranke eine natürliche Tabakpflanze haltend. Decken: rechts silbern und blau; links silbern und rot (Wurzbach IX, 124).

Jessel: In Blau, ein schwarzer Querbalkenstreifen mit Hermelin zwischen drei abgeschnittenen silbernen Adlerhäuptern; in der Schildmitte oben eine natürliche aufwärts gerichtete brennende Fackel. Helm: eine quer gelegte natürliche brennende Fackel, darüber ein fliegender silberner Adler, im Schnabel eine silberne Perle haltend. Motto: Persevere! (Jewish Year Book).

Joel von Joelson (Österreich; nob. 1. Sept. 1817): von Rot und Silber geteilt: in Rot zwei silberne Sterne; in Silber zwei rote. Gekrönter Helm: 1 ein silberner Stern zwischen zwei roten Hörnern; 2 ein roter Stern zwischen zwei silbernen Elephantenrücken (Rietstap I, 1095).

Kaulla (Joseph Kaulla, Bankier, München; anerkannt in Bayern 1866): In Schwarz, ein silbernes Roß auf einem grünen Felde galoppierend; ein silberner Rand, belegt mit fünf goldenen Pfennigen. Gekrönter Helm: wachsender natürlicher Fuchs, über seinem Haupte ein silberner Stern, zwischen geteilten Flügeln, der rechte rot und schwarz, der linke golden und schwarz. Decken: rechts golden und schwarz, links rot und schwarz (Rietstap I, 1069).

Kornfeld (baron. 22. Februar 1909): Wappen: im blauen Schild eine Krone, in dieser ein Nest, worin ein Pelikan seine vier Jungen mit seinem eigenen Blute füttert. Decken: blau, silbern. Der Schild wird von zwei Löwen gehalten. Devise: Breve est tempus! (Semi-Gotha I, 159).

Kusel (England; naturalisiert 1867; Italien; nob. 1890; königl. Diplom für England 1892–93): In Blau ein schreitender silberner Löwe, in seinen Pranken einen goldenen Ring haltend. Gekrönter Helm: Italienische Baronskrone. Devise: Qui perstat vincit! (Debrett's Peerage, S. 927).

Lämmel (Österreich; nob. 1812 Simon, und 1856 Leopold Lämmel): In Blau ein silbernes Lamm auf grünem Hügel. In goldenem Schildhaupt ein schwarzer Adler, rot gezungt und mit geöffnetem Schnabel. Gekrönter Helm: 1 rechts ein Adler mit geöffneten Flügeln, 2 links zwischen geöffneten Flügeln, abwechselnd golden und blau, ein goldener Stern. Decken: blau und golden (Kneschke V, 350; Wurzbach XIII, 476).

Lemos, de: Doppelwappen: (wahrscheinlich für de Lemos und Frau). 1 links steigender Löwe; 2 brennendes Licht in Leuchter. Gekrönter Helm: drei Straußenfedern, Farben unbekannt (portugiesisch-jüdischer Friedhof in Altona; „Ost und West", August 1902, S. 569).

Levien (England; nob. 8. März 1898): In Rot, ein silberner Sparren, zwei abgeschnittene Wolfshäupter. Schildhaupt schwarz, unten einige sitzende Eichhörnchen, das erste eine Nuß knackend. Gekrönter Helm: auf natürlichem Felsen drei Lanzen, zwei aus Silber, schräg übereinander gelegt; ein schreitender schwarzer Wolf, die Brust von einem goldenen Pfeile durchstochen. Motto: Pledge of better times (Jewish Year Book 1910).

Levin (London, England, ehemals in Neu-Seeland): In Grün, ein Sparren zwischen vier goldenen Muschelschalen, drei im Schildhaupt und eine unten, zu einem Andreaskreuz quer über das Feld gelegt. Gekrönter Helm: auf einem Berge ein natürliches schreitendes Eichhörnchen, der rechte Fuß ruht auf einer goldenen Muschel. Motto: Certavi et vice (Burke's General Armory Suppl., s. v.).

Levy (England, verliehen an Joseph Moses Levy in London, getragen von seinem Sohne Edward Levy Lawson Hall Barn, Bucks D. L., Lord des Ritterguts von Beaconsfield, der am 11. Dez. 1875 durch königliche Lizenz den Familiennamen Lawson erhielt; später zum Lord Burnham erhoben): Wappen: Rot, schräg links geteilt und golden gegittert. Ein silberner Balkenstreifen zwischen zwei abgeschnittenen Widderköpfen. Gekrönter Helm: ein silberner Widder, im Maul ein abgerissenes grünes Kleeblatt haltend, der rechte Vorderfuß auf einem vierblättrigen Kleeblatt ruhend. Motto: Of old I hold! (Burke's General Armory, Anhang, IV–9).

Lewis (England, nob. 1. Aug. 1902): im Hermelinstreifen ein flammendes natürliches Schwert, zwischen zwei einander zugewendeten roten Löwen. Gekrönter Helm: auf einem natürlichen entwurzelten Baumstumpf eine schwarze ausgestreckte Eule, in der rechten Kralle ein flammendes Schwert haltend. Motto: I die where I am attached (Jewish Year Book 1910).

Lopez (England; verliehen 1. Nov. 1803 an Massey Lopez, Jamaika): geviert. 1 und 4 in Blau, auf einem Sparren zwischen drei goldenen steigenden Adlern ebenso viele horizontal belegte parallel laufende rote Querbalken, im Haupte des zweiten fünf Rauten des ersten (für Lopez); 2 und 3, auf einem landschaftlichen Gesichtsfeld eine Quelle, daraus ein wachsender Palmenbaum. Das ganze natürlich (für Franco). Dazu Newman's Wappen pfahlweise nebeneinander gestellt und zwar: in Blau, drei silbern abgeschnittene blaue halbe Löwen mit schwarzen Kreuzen besät. Auf dem Wappen, das mit dem Ordenszeichen von Ulster belegt ist, ist ein einem Baronet zukommender Helm, mit einem blau und silbernen Helmtuch. Gekrönter Helm: 1 auf einem Kranz aus den Wappenfarben ein sitzender Löwe in Hermelin, um den Hals einen Querbalken, wie im Schilde, tragend, die rechte Pranke ruht auf einer blauen Raute (für Lopez); 2 auf einem Kranz in den Wappenfarben ein abgeschnittener gebeugter purpur-bekleideter rechter Arm, in Gold eingefaßt, mit silberner Stulpe, in der natürlichen Hand einen silbernen Palmenzweig haltend (für Franco). Devise: Quod tibi id alii! (für Lopez); Sub pace copia (für Franco). (Fox-Davies, p. 627; Debrett's Peerage, p. 370; Lucien Wolf, l. c., Anhang, S. 166; Rietstap II, 96).

Lopez (Biskaya, Belgien, Holland): In Silber zwei schreitende schwarze Wölfe übereinander; roter Rand, belegt mit acht goldenen Kreuzen (Rietstap II, 96).

Lopez de Fonseca (Biskaya): geviert. 1 und 4 in Silber, zwei schwarze Wölfe übereinander; rotes Band, belegt mit acht goldenen Kreuzen (für Lopez); 2 geviertweise geteilt, a und d in Gold, ein roter Löwe, blau gewappnet, gezungt, bekrönt (für Suasso); b und c in Rot, fünf silberne Pappelblätter (2, 1, 2) mit aufwärts gerichteten Stengeln (für Hurtado de Mendoza); 3 in Blau, fünf goldene Sterne (für Da-Fonseca; Rietstap II, 96).

Lopez-Suasso (Spanien, Brabant, Holland; eingetragen 1818, 1821): geteilt, 1 in Silber zwei schwarze Wölfe übereinander; rotes Band, belegt mit acht goldenen Andreaskreuzen (für Lopez); 2 geviert, a und d in Gold, ein roter Löwe, blau gewappnet, gezungt, gekrönt (für Suasso);

b und c in Rot, fünf silberne Pappelblätter (2, 1, 2) mit aufwärts gerichteten Stengeln (für Hurtado de Mendoza; Rietstap II, 96).

Lopez-Suasso-Diaz-Da-Fonseca (Spanien, Brabant; anerkannt in Holland 1831): geviert; 1 und 4 in Silber, zwei schwarze Wölfe übereinander; rotes Band, belegt mit acht goldenen Andreaskreuzen (für Lopez); 2 geviertweise geteilt, a und d in Gold, ein roter Löwe, blau gewappnet, gezungt, gekrönt (für Suasso); b und c in Rot, fünf silberne Pappelblätter (2, 1, 2) mit aufwärts gerichteten Stengeln (für Hurtado de Mendoza); 3 in Blau, fünf goldene Sterne (für Da-Fonseca; Rietstap II, 96).

Losada y Lousada, de (Spanische Herzöge, England): In Blau, drei silberne schauende Turteltauben, mit geöffneten goldenen Flügeln, im Schnabel einen natürlichen Ölzweig haltend. Gekrönter Helm: auf grünem Berge eine Turteltaube, wie im Wappenschild, im Schnabel einen natürlichen Ölzweig. Wappenhalter: zwei natürliche Engel, in der äußeren Hand je ein rotes Banner, belegt mit einer goldenen morgenländischen Krone. Motto: El honor es mia guia (Burke's General Armory, p. 623; Fairbairn's „Crests", Debrett's Peerage).

Löwenthal (Österreich; nob. 30. Juli 1863, Max Ritter von Löwenthal): durch goldenen wagerechten Querbalken geteilt: im oberen blauen Feld eine goldene Biene; im unteren roten Feld ein goldener Löwe, rot gezungt, in seiner rechten Pranke drei goldene Blitzstrahlen. Gekrönter Helm: 1 Flügel, abwechselnd blau und golden; 2 der Löwe vom Wappenschild mit Blitzstrahlen. Decken: rechts blau und golden; links rot und golden (Wurzbach XV, 453).

Machiels-Cinbourg (Sachsen-Coburg-Gotha; nob. 8. Aug. 1884): In Blau ein silberner wagerechter Querbalken, im Schildhaupt von goldenem Turm begleitet, der durch zwei schwarze Schießscharten durchbrochen ist; unten zwei goldene Sterne. Motto: Labor est decus! (Rietstap II, 1276, Anhang).

Marx von Marxburg (Österreich; nob. und in den Ritterstand erhoben am 10. April 1875, baron. am 13. September 1881): In Blau ein silberner Turm mit schwarzen Türen und Fenstern, darauf ein natürlicher Kranich auf einem natürlichen Felsen. Das blaue Feld spitzkappenförmig in Gold eingefaßt, rechts und links belegt mit einem goldenen Halbadler, der sich vom Felde fortbewegt. Helme: 1 antike Flügel, einer, hinten, golden, der andere, vorn, schwarz; jeder belegt mit einer goldenen Eichel, mit Stengeln und Zweig, mit abwärts gerichtetem Stengel; Decken: golden und schwarz. 2 ein natürlicher Kauz; Decken: silbern und blau. Wappenhalter: zwei schwarze Adler. Motto: Recte et suaviter (Rietstap II, 644).

Mattos, de (Spanien, Portugal, Holland): In Rot, eine grüne Tanne mit silbernen Wurzeln, zwischen zwei goldenen einander zugekehrten, blau gewappneten, steigenden Löwen (De Castro, p. 103; Rietstap II, 1316).

Mayer-Ketschendorf (Sachsen-Coburg-Gotha, nob. 1889, Jakob und Adolf Mayer): geteilt, 1 in Silber, ein roter Löwe, blau gewappnet und gekrönt; 2 in Blau, auf einem grünen Dreieck drei goldene Roggenähren. Gekrönter Helm: ein wachsender Löwe. Decken: rechts rot und silbern, links blau und golden. Motto: Fortes fortuna adjuvat! (Freiherrliches Taschenbuch, Gotha 1893, S. 578).

Mendes (Amsterdam; Wappen des Abraham Rodrigo Mendes): rechts ein Bogenschütze; links ein auf einen Baum steigender Löwe. Darüber ein Adler, eine Rolle oder einen Fisch haltend. Gekrönter Helm: eine Baronskrone. Farben unbekannt. Von einem Grabstein vom J. 5470 = 1709 (De Castro, Tafel XIII).

Mendez (London; Wappen des Moses Mendez, 1746): In Rot, sechs silberne Rippen, in zwei Reihen auf drei Querbalkenstreifen gelegt; ein Quartier in Hermelin Motto: Gratia dei sufficit me (Rietstap II, 197).

Michelham (England; nob. 31. Juli 1905): In Gold rotes Band, auf dem Wappenfeld drei sechszackige Sterne. Gekrönter Helm: ein rotes halbes Einhorn mit goldener Mähne und Hörnern. Wappenhalter: an jeder Seite ein Einhorn mit Mähne, die Schulter mit goldenem Halbmond belegt. Motto: Vincit perseverantia (Burke's General Armory, p. 2270).

Mocatta (England): Auf einem Sparren ein siebenarmiger Leuchter unten, zwei fünfblättrige Kleeblätter in den Ecken. Helm: wachsender Leopard, zwischen den Pranken ein fünfblättriges Kleeblatt haltend. Motto: Adhere and prosper! (Wolf, „Anglo Jewish Coats of Arms" in „Trans. Jew. Hist. Soc. Engl." 1895, p. 161; s. Abb. Sp. 825–26).

Mond (England; nob. 8. Juni 1910): In Rot, ein silberner steigender halber Löwe, im Schildhaupt abnehmender und zunehmender Mond, unten ein Halbmond, das ganze in Gold. Gekrönter Helm: ein steigender halber Bär, in den Pranken einen Springbrunnen haltend. Wappenhalter: rechts ein Doktor der Naturwissenschaften der

Universität Oxford, in seiner rechten Hand ein chemisches Meßglas haltend; links ein Arbeiter, in der Hand eine an die Schulter angelehnte Spitzhacke haltend; das Ganze natürlich. Motto: Make yourself necessary (Burke's General Armory 1927, p. 1636).

Montagu: In Gold auf einem blauen Pfahl zwischen zwei natürlichen, unten entwurzelten Palmen ein silbernes Zelt. Helm: ein stehender Hirsch, natürlich, im Maul einen Palmenzweig haltend, vor einer aufrechtstehenden goldenen Fahnenstange, von der nach rechts ein blaues Banner, belegt mit einem steigenden goldenen Löwen, weht. Motto: Swift, yet sure! (Jew. Year Book; s. Abb. Sp. 825–26).

Montefiore: In Silber ein natürlicher Zedernbaum zwischen zwei Blumenbeeten; im blauen Schildhaupt ein natürlicher aufgerichteter Dolch mit goldenem Knopf und Griff zwischen zwei goldenen sechszackigen Sternen. Gekrönter Helm: zwei Berge wie im Wappenschild, aus denen ein goldener halber Löwe wächst, eine natürliche Fahnenstange haltend, von der nach links ein blauer Wimpel mit der goldenen hebräischen Inschrift ירושלם (Jerusalem) weht. Wappenhalter (laut königlicher Genehmigung vom 10. Dez. 1866): rechts ein goldener schauender Löwe; links ein natürlicher Hirsch mit Gold verziert, jeder eine natürliche Fahnenstange haltend, von der nach rechts ein blaues Banner mit der goldenen hebräischen Inschrift ירושלם (Jerusalem) weht. Motto: Think and thank! (Jewish Year Book; s. Abb. Sp. 825–26).

Morenu (Spanien, Holland): im Schilde der Lebensbaum, darüber die hebräischen Worte עץ חיים. Oben ein Band mit der Inschrift „Anagramma". Farben unbekannt (von einem Grabstein des portugiesisch-jüdischen Friedhofes in Amsterdam, datiert 5427 = 1667; de Castro, p. 85–86; s. Abb. Sp. 825–26).

Morpurgo (Österreich; nob. am 12. Jan. 1867): geviert, mit goldenem Mittelschild, eine silberne Taube nach rechts fliegend, im Schnabel einen natürlichen Ölzweig haltend; 1 in Silber eine Burg mit Türmen; 2 in Blau eine goldene Sonne, die über einem grünen Berg aufgeht; 3 in Blau auf einem grünen Hügel ein natürlicher Hahn; 4 in Rot eine Krone, von einem Anker mit Tau durchbrochen, alles drei golden. Gekrönter Helm: 1 in der Mitte eine silberne Taube wie im Schild. Decken: blau und golden. 2 rechts ein silberner Stern zwischen zwei natürlichen geöffneten Flügeln. Decken: blau und silbern. 3 links drei Straußenfedern, eine goldene zwischen einer silbernen und einer roten. Decken: blau, rot, golden. Wappenhalter: rechts ein goldener Löwe; links ein goldener Greif, rot gezungt. Motto: Semper recte! (Wurzbach XIX, 107).

Nieto (Castilien): In Rot und Blau geteilt, ein goldener Löwe, begleitet von vier silbernen Lilien in Quartieren, abwechselnd mit vier silbernen Feigenblättern mit aufwärtsgerichteten Stengeln (Rietstap II, 316; Piferrer VI, 792).

Oliveira (Amsterdam, Bordeaux; eingetragen in Frankreich 1700): In Gold drei schwarze Vögel ohne Schnabel und Füße (REJ XXV, 100).

Oppenheim (Österreich; nob. 15. März 1867, anerkannt in Preußen 14. Februar 1868): In Schwarz ein silberner Anker mit silberner Kette; das Feld rot gestreift mit zwei antiken goldenen Kronen; blaues Schildhaupt, belegt mit einem silbernen Stern. Gekrönter Helm: Flügel, schwarz und rot, jeder mit einem goldenen Kleeblatt im Halbkreise belegt. Decken: rechts silbern und schwarz; links silbern und rot. Wappenhalter: rechts eine Frau, die die Unberührtheit darstellt, auf einer Schlange stehend und einen Schild haltend; links eine Frau, die die Industrie darstellt, auf einem Eichenzweig stehend und ein Rad mit Speichen haltend. Motto: Integritas, concordia, industria (Rietstap II, 352).

Oppenheimer (England; Charles Oppenheimer, britischer Konsul in Frankfurt a. M.): geviert, in Rot und Blau, ein Kreuz mit geteiltem Rand zwischen einem hinter sich schauenden steigenden Löwen, der eine Fahnenstange hält, von der nach rechts ein Banner weht im 1. und 4. Viereck, und einem aufrecht stehenden Anker im 2. und 3.; alles golden. Gekrönter Helm: zwei grüne übers Kreuz gelegte Eichenzweige mit goldenen Eicheln; vorn eine natürliche Fahnenstange im Schrägbalken, von der ein rotes Banner weht, darunter im links gerichteten Schrägbalken ein natürlicher Dreizack (Fox-Davies, p. 759; Burke's General Armory, Anhang).

Palache (Spanien, Holland): ein Löwe, gekrönter Helm, Grafenkrone. Farben unbekannt (von einem Grabstein des portugiesisch-jüdischen Friedhofes in Amsterdam, 1616; de Castro, p. 91).

Parente (Österreich; nob. 1847; baron. 1873): geviert; 1 in Blau, ein goldener Löwe, rot gezungt, in seinen Pranken ein lilienförmiges Ankereisen haltend, 2 in Rot, zwei natürlich gefaltete Hände, begleitet von drei goldenen Sternen (zwei oben und einer unten); 3 in Rot, ein sich bäumendes silbernes Roß; 4 in Blau, ein natürlicher Dreimaster, mit ausgespannten Segeln auf einer bewegten See, silbern und rot gestreiften Flaggen und Wimpeln; darüber in Gold, auf einem grünen

Felde ein schwarzer Hahn, mit roten Flügeln und Beinen. Gekrönte Helme: 1 der Löwe des Wappenschildes wachsend und rückwärts schauend; 2 vorn eine silberne Taube, im Schnabel einen grünen Ölzweig haltend; 3 ein wachsendes Roß wie oben in 3. Decken: rechts golden und blau; links silbern und rot. Wappenhalter: rechts ein goldener löwenartiger Leopard, rot gezungt; links ein silbernes Roß. Devise: In te Domine speravi! (Rietstap II, 387).

Pas de (eingetragen in Bordeaux, Frankreich, 1697): In Blau vier goldene Querbalkenstreifen (REJ XX, 297).

Pereira (Portugal): In Rot ein grüner Birnbaum. Gekrönter Helm: fünf Straußenfedern, abwechselnd grün und rot. Decken: rot und grün (Rietstap II, 411).

Pereira-Arnstein (Österreich; baron. 16. Jan. 1812): geviert; 1 in Gold, auf der Teilungslinie ein schwarzer halber Adler; 2 in Blau ein silberner Anker; 3 in Blau ein natürliches Beil mit goldenem Stiel; 4 in Gold ein grüner Baum. Wappenhalter: zwei goldene Löwen, rot gezungt (Rietstap I, 411).

Pimentel (Portugal, Haag): geviert; 1 und 4 in Gold drei rote Querbalkenstreifen; 2 und 3 in Grün fünf grüne Kamm-Muschelschalen (2, 1, 2); der Schild ist mit einem silbernen Rand umgeben, der mit acht roten Andreaskreuzen belegt ist. Gekrönter Helm: ein roter wachsender Stier, mit silbernen Hörnern und Hufen, vorn mit einer silbernen Kamm-Muschelschale belegt (Rietstap II, 440).

Pinto, de (Haag): In Blau fünf silberne Halbmonde (2, 1, 2). Helm: drei silberne Straußenfedern (Rietstap II, 442).

Pirbright (Wappen laut Diplom von Franz Josef I., Kaiser von Österreich): geviert; 1 und 4 in Blau ein schräggestellter goldener Schlüssel; 2 in Gold ein schwarzer Adler mit ausgebreiteten Flügeln; 3 in Gold ein schwarzer Adler mit geöffneten Flügeln, nach links schauend; auf einem Beiwappen in Rot eine abgeschnittene natürliche rechte Hand, die drei Pfeile hält, zwei schräg und einer gerade gestellt, mit aufwärts gerichteten Widerhaken. Gekrönter Helm: aus einer goldenen Herzogskrone ein Bund von fünf Straußenfedern, 1, 3 und 5 golden, 2 rot, 4 blau. Wappenhalter: zwei steigende goldene Löwen, rot gezungt, mit blauem Halsband und goldener Kette. Von den Halsbändern hängen zwei silberne Schilde herab, jeder mit einem Eichhörnchen belegt, das auf einem hinter seinem Rücken gekrönten Haselnußzweig sitzt. Motto: Vinctus non victus! (Jewish Year Book).

Popper von Podhragy (nob. 25. Sept. 1869 mit de Podhragy; baron. Wien 16. Dez. 1869): Wappen: Fichte auf einem Hügel (Semi-Gotha I, 197).

Porges von Portheim (Österreich; nob. 5. Juni 1841, Leopold [Jehuda] Porges): Ebenso wie Mose Porges (s. u.). Gekrönter Helm: zwischen den Flügeln eine rote Rose, begleitet von einer Knospe rechts und zwei Blättern links (Wurzbach XXIII, 125).

Porges von Portheim (Österreich; nob. 5. Juni 1841, Mose Porges): geteilt, in Blau und Gold. Oberer Teil: in Blau zwei goldene Sterne; unterer Teil: zwei Arme und gefaltete Hände zwischen Wolken, alles natürlich. Gekrönter Helm: zwischen Flügeln, abwechselnd golden und blau, ein natürliches Hirschhaupt mit golden und silbern geprägtem Geweih, rot gezungt. Decken: blau und golden (Wurzbach XXIII, 125).

Reading (England, nob. 9. Juni 1914): In Schwarz auf einem silbernen Schildhaupt ein Band zwischen zwei goldenen Leopardenantlitzen, ein natürlicher horizontal belegter Liktorenstab. Gekrönter Helm: ein schwarzes geteiltes Leopardenhaupt auf einem Liktorenstabe wie im Wappen. Wappenhalter: auf jeder Seite ein natürlicher Leopard mit Halsband, von dem ein silbernes Wappen herabhängt, belegt mit einem natürlichen nach vorn gerichteten Menschenhaupt, auf dem Hals eine Herzogskrone. Motto: Aut nunquam tentes aut perfice (Burke's General Armory 1927, p. 1919).

Reinach (Italien, nob. 1866, in Preußen anerkannt 1867): In Silber, unten eine bewegte natürliche See, im Hauptteil: 1 in Schwarz drei goldene zerstreute Bienen; 2 senkrecht in drei Teile geteilt, Grün, Silber, Rot, die Farben Italiens (Annuaire, p. 402).

Reuter, de (Sachsen-Coburg-Gotha; nob. 1871; England): In Blau eine Erdkugel zwischen vier Blitzstrahlen, aus je einer Ecke wachsend. Gekrönter Helm: ein galoppierendes Roß, darauf ein silbern gewappneter Ritter, in seiner rechten Hand eine Lanze zum Angriff, in seiner Linken ein Blitzstrahl, natürlich. Wappenhalter: auf beiden Seiten ein natürlicher wachsender Löwe. Motto: Per mare per terra! (Debrett's Peerage, p. 929).

Ricardo (England): In Rot ein Schrägbalken mit Grauwerk besetzt, silber und grün, zwischen drei Garben; gold, auf einem Schildhaupt von Hermelin ein schwarzer Schachturm zwischen zwei Pfennigen. Gekrönter Helm: ein Vogel, in der rechten Kralle eine Fahnenstange mit Fahne haltend, letztere mit einem Kreuz belegt (Burke's

Dictionary of Landed Gentry 1858, II, 1113; Fairbairn's Crests I, 376).

Rothschild: geviert; 1 in Gold ein schwarzer Adler mit geöffneten Flügeln, rot gezungt; 2 und 3 in Blau, von der rechten und linken Seite des Wappens ein natürlicher, wachsender, gebeugter Arm, fünf silberne abwärts gerichtete Pfeile haltend; 4 in Gold, ein natürlicher, steigender Löwe, rot gezungt, über allem ein rotes Wappen, darauf ein natürlicher Schild, die Spitze nach rechts gerichtet. Gekrönte Helme: in der Mitte, aus einer goldenen Herzogskrone wachsend, ein schwarzer Adler mit geöffneten Flügeln, rechts aus einer goldenen Herzogskrone zwischen gekreuzten Büffelhörnern (rot und schwarz) ein goldener sechszackiger Stern; links aus einer goldenen Herzogskrone drei Straußenfedern, die mittlere silbern und die äußeren blau. Wappenhalter: auf der rechten Seite ein goldener steigender Löwe, auf der linken ein silbernes Einhorn. Motto: Concordia, integritas, industria (Jewish Year Book; s. Abb. Sp. 825–26).

Salomons: zwei Sparren, rot und schwarz, ein Sparren mit Grauwerk belegt, zwischen zwei goldenen steigenden Löwen mit Doppelschweif (im Schildhaupt), von denen jeder zwischen den Pranken eine Schüssel hält, mit einem Hermelinfleck belegt, unten ein hermelingestülptes fünfblättriges Kleeblatt. Helm: ein grüner Berg, darauf aus sechs goldenen Wildzäunen wachsend ein roter halber Löwe mit Doppelschweif, zwischen den Pranken einen Pfennig haltend, der mit Hermelin gestülpt ist. Motto: Deo adjuvante (Jewish Year Book).

Salvador (Jesurun Rodriguez; England): In Grün ein steigender Löwe zwischen drei goldenen Lilien (Burke's General Armory, S. 893; s. Abb. Sp. 825–26).

Salvador-Rodrigues (Spanien, Portugal, Holland; nob. als niederländische Barone, 23. Nov. 1821): In Grün ein goldener Löwe, mit roten Beinen und rot gezungt, begleitet von drei roten Lilien. Gekrönter Helm: ein roter wachsender Löwe, mit blauen Beinen und blau gezungt, zwischen den Pranken eine goldene Lilie haltend (Rietstap II, 662; idem, „Wapenboek" II, 131).

Samuel (London): silberner und goldener Sparren, zwei schwarze abgeschnittene Wolfshäupter im Schildhaupt, unten zwei Eichhörnchen, jedes eine schwarze Nuß knackend. Gekrönter Helm: auf einem natürlichen Felsen vor drei silbernen Speeren, einer gerade und zwei quer gestellt, ein schwarzer laufender Wolf, die Brust von einem schwarzen Pfeil mit goldenen Fäden durchbohrt. Motto: A pledge of better times (Jewish Year Book).

Samuel (Liverpool): In Grün zwei horizontale Querbalken zwischen sieben goldenen fliegenden Bienen, vier oben und drei unten; auf einem goldenen bewölkten Schildhaupt drei schwarze Rosen. Gekrönter Helm: auf einem Kranz in den Wappenfarben, auf einem grünen Berg eine silberne Rose mit natürlichen Kelchblättern, Samen, Stiel und Blättern, zwischen zwei natürlichen fliegenden Bienen (L. Wolf, „Families of Yates and Samuel").

Samuel de Vahl (Portugal, nob. 13. Mai 1865; London): geviert; 1 und 4 in Blau ein goldener Leopard, begleitet von drei goldenen Kronen; ein silbernes Quartier, belegt mit einem Kreuz des Brasilianischen Rosenordens, auf einem goldenen Band mit rotem Rand (für De Vahl); 2 und 3 in Rot, ein silbernes Kreuz, belegt mit einer roten Rose, und begleitet in 1 und 4 von einem silbernen Löwen, und in 2 und 3 von einem silbernen Adler (für Samuel). Gekrönte Helme: 1 ein silberner wachsender Löwe mit goldener Krone, ein aufrecht gerichtetes goldenes Zepter haltend (für de Vahl); 2 ein silberner Adler, darüber eine goldene Kaiserkrone (für Samuel). Wappenhalter: rechts, ein silberner Löwe mit goldener Krone; links, ein silberner Adler, darüber eine goldene Kaiserkrone. Motto: Habent sua sidera reges! (Rietstap II, 664).

Sassoon: Gold, eine natürliche entwurzelte Palme zwischen einem natürlichen Granatapfel rechts, und einem natürlichen Lorbeerzweig mit grünen Früchten links; im blauen Schildhaupt ein Löwe, in der rechten Pranke einen goldenen Stab haltend. Gekrönter Helm: auf einem grünen Berge ein Farnkraut, darüber eine fliegende Taube, im Schnabel einen Ölzweig haltend, alles natürlich. Die Flügel sind mit goldenen Sternen besät. Motto: Candide et constanter, oder אמת ואמונה (Jewish Year Book; s. Abb. Sp. 825–26).

Seligmann (Österreich; nob. 1874 für Dr. Seligmann, geb 1815): blau, ein goldener Doppeladler, rot bezüngt, über dem Schild ein wagerechter Querbalken, belegt mit einem roten Kreuz (dem „roten Kreuz"). Gekrönter Helm: zwei Helme, zwei Kronen. Rechts gefaltete Flügel, blau und gold; links drei silberne Straußenfedern, belegt mit dem roten Kreuz. Decken: rechts blau und gold, links rot und silber. Motto: in einem blauen Band unter dem Wappenschild in gotischen Lettern „Helfen und heilen!" (Wurzbach XXXIV, 50).

Simson (Preußen; nob. 10. Sept. 1840): geviert; 1 in Gold, in rotem Schildhaupt drei silberne Halbmonde; 2 und 3 in Silber ein blauer Schrägbalken, begleitet oben von einem schwarzen Schwan und

unten von einem schwarz-silbernen Jagdhorn, ein roter Balkenstreifen, begleitet oben von einem goldenen Stern; 4 rotes Schildhaupt, links mit einem goldenen Stern belegt (Rietstap II, 187).

Sonnenfels (Österreich; nob. 1804): geviert; 1 und 4 natürlicher Turm; 2 und 3 eine goldene Sonne, hinter einem natürlichen gezackten Felsen aufgehend. Gekrönter Helm: aus der Krone über dem Helm eine weibliche Figur, in der rechten Hand ein Buch haltend; das Haupt ist mit Sonnenstrahlen zwischen zwei natürlichen Adlerflügeln umgeben. Decken: blau und silber (Wurzbach XXXV, 335).

Sonnenfels (Österreich; 1797 baronisiert): geviert, mit blauem Herzschild, darin eine goldene Sonne über einem gezackten Felsen; 1 und 4 schräg rechts, sechsfach geteilt, in Schwarz und Gold, darauf ein roter dreigezinnter Turm mit schwarzen Türen und Fenstern; 2 und 3 in Rot, eine silberne gerade gerichtete Schlange, zweimal geringelt. Gekrönte Helme: 1 zwischen zwei Füllhörnern, gold-schwarz und gold-silber, eine männliche Figur, blau gekleidet, die Hände über der Brust gefaltet und ein rot gebundenes geschlossenes Buch haltend; statt des Kopfes hat die Figur eine strahlende Sonne. Decken: blau und silbern. 2 fünf Straußenfedern, rot, silbern, rot, silbern, rot. Decken: rot und silber (Rietstap II, 799; Siebmacher, Der Adel in Böhmen, S. 96, Tafel 54).

Speyer (England; nob. 25. Juli 1906): ein Merkurstab zwischen zwei Sonnen; im Schildhaupt ein geflügelter Sturmhelm; alles golden. Gekrönter Helm: ein natürlicher Truthahn zwischen zwei aufgerichteten Elephantenrüsseln (Burke's General Armory, p. 21. 30).

Swaythling (England, 18. Juli 1907): gold, auf einem grünen Berg ein silbernes Zelt; rechts natürliche Stange, darauf ein blaues wehendes Banner, belegt mit einem steigenden Löwen; links ein natürlicher Palmenbaum. Wappenhalter: auf einer Seite eine natürliche Figur, einen alten jüdischen Krieger darstellend. Gekrönter Helm: eine stehender Hirsch, im Maul einen natürlichen Palmenzweig haltend; im Hintergrund eine aufgerichtete Fahnenstange, darauf ein nach rechts flatterndes blaues Banner, belegt mit einem steigenden Löwen. Motto: Swift yet sure! (Burke's General Armory 1927, 2206).

Tedesco (Mailand): Rot, mit goldenen Rauten besät; ein natürlicher Arm, aus einer silbernen Wolke hervorkommend, die sich von links her bewegt; auf der Hand eine grüne Pappel, gehalten von einer silbernen viereckigen Steinplatte, auf deren Rand in schwarz die Worte: „Mit Zeit" (Rietstap II, 890).

Teixeira (Holland; eingetragen 27. Dezember 1817): geviert; 1 und 4 in Gold ein purpurner Adler mit geöffneten Flügeln; 2 und 3 golden und schwarz geschacht (sechzehn Felder). Der Schild ist von einem roten Rand umgeben, belegt mit acht silbernen S. Gekrönter Helm: fünf Straußenfedern, schwarz, golden, rot, silbern, schwarz. Decken: rechts golden, rot, schwarz; links silbern, rot, schwarz (Rietstap II, 891; idem, Wapenboek van den Nederlandschen Adel II, 87).

Teixeira (Amsterdam): geviert; 1 und 4 in Rot ein Löwe; 2 und 3 in Rot ein Baum auf einem grünen Feld. Gekrönter Helm: der Löwe, wachsend (Rietstap, Anhang, S. 1303; de Castro, Keur, p. 103).

Teixeira de Mattos (Holland): geviert; 1 und 4 in Rot ein Löwe; 2 und 3 in Rot ein Baum auf einem grünen Felde. Gekrönter Helm: der Baum (Rietstap, Anhang, S. 1303).

Tornya-Schossberger de Tornya (Ungarn; nob. 12. Januar 1863 mit „de Tornya"; baronisiert März 1890): Wappen: quer geteilter Schild, das obere Feld gespalten. Im oberen rechten roten Feld ein nach rechts gekehrter silberner Löwe, der in seinen Vorderpranken ein nach unten gekehrtes goldenes Horn hält, aus dem er Blumen und Früchte streut. Im oberen linken silbernen Feld drei von rechts nach links gehende rote Querbalken. Im unteren blauen Feld auf einem grünen Hügel eine weißer Marmorfels, auf diesem ein goldener Bienenkorb, von zwei goldenen Bienen umflogen. Im oberen rechten Eck eine goldene strahlende Sonne. Helmkleinod: Löwe, der mit der Rechten drei zusammengewachsene Tabakblätter hält. Mantel: rot-silbern, blau-golden. Schildhalter: beiderseits je ein wilder Mann (Semi-Gotha I, 214).

Tuck (England; nob. 19. Juli 1910): In Gold ein blauer brennender antiker Leuchter, unten ein blauer Kreis, belegt mit vier im Kreuz gestellten F.; im Schildhaupt zwei segnende Hände. Gekrönter Helm: ein schwarzer sitzender Löwe hält in den Pranken eine natürliche Malerpalette, darauf eine schwarze Inschrift „Thorough". Motto: Cum Deo! (Burke's General Armory 1927, p. 2275).

Waley (England): ein Sparren, oben zwei Adler mit geöffneten Flügeln, unten ein schreitendes Reh. Gekrönter Helm: über einem Kranz auf einem Berge ein abgeschnittenes Rehhaupt, im

Munde ein Kleeblatt oder Lilie haltend. Motto: Fortiter et fideliter" (Gaster, History of Bevis Marks, Tafel gegenüber, S. 161).

WANDSWORTH: In Gold, an einem schwarzen Spitzpfahl ein schwarzer steigender Löwe; das Schildhaupt in Rot, darauf zwei abgeschnittene silberne Roßhäupter. Gekrönter Helm: ein natürlicher schreitender Löwe, mit rotem Halsband, das nach unten und oben in Lilien ausläuft, die rechte Vorderpranke ruht auf einem roten Schild, belegt mit einem silbernen abgeschnittenen Roßhaupt. Wappenhalter: beiderseitig ein silbernes Roß, auf der Schulter mit einem Stern, mit einem Ring belegt, das Ganze rot. Motto: Vincit perseverantia! (Jewish Year Book).

WARTENEGG VON WERTHEIMSTEIN (Österreich; nob. 19. Dezember 1791): geviert; 1 und 4 in Rot ein silberner Sparren, begleitet von drei Rauten; 2 in Blau zwei bräunliche Türbretter, mit Silber verziert und quer gelegt; 3 in Blau ein goldener, nach links gewendeter Hirsch. Gekrönter Helm: ein goldener wachsender Hirsch. Decken: rechts silbern und rot, links golden und blau (Rietstap II, 1051).

WEIL VON WEILEN (Österreich; nob. 20. Sept. 1874): In Blau ein silberner Querbalken, belegt mit einer roten geflügelten Sphinx, begleitet oben von zwei goldenen Sternen, unten von einer goldenen Leier. Gekrönte Helme: 1 blaue Flügel, die äußeren Federn golden. Decken: golden und blau. 2 silberne Flügel, die äußeren Federn rot. Decken: silbern und rot (Rietstap II, 1061; Wurzbach LIV, 8).

WELING ALIAS SELIGMANN (Bayern; nob. 17.Dez. 1816): geteilt, Silber auf Rot, zwei silberne Rosen in Rot, zwei rote Rosen in Silber. Gekrönter Helm: eine silberne Rose zwischen Flügeln; rechts Rot auf Silber; links Silber auf Rot (Rietstap II, 1066).

WERTHEIMER (Österreich; nob. 1860, Josef von Wertheimer): goldener wagerechter Querbalken, in der Mitte mit natürlichem aufwärts gerichteten Bogen und Pfeil belegt. Im roten linken Eck ein goldener Löwe mit roter Zunge, in der rechten Pranke ein natürliches Pfeilbündel haltend. Unten in Blau eine goldene Sonne, hinter einem natürlichen Berg aufgehend. Gekrönte Helme: 1 geöffnete Flügel, blau und silbern, jeder mit einem goldenen Stern belegt; 2 der Löwe des Wappens, nach links schauend. Decken: rechts blau und silbern; links rot und golden. Motto: in einem blauen Band mit silbernen Lettern „Luce et Concordia!" (Wurzbach LV, 129).

WORMS, DE: geviert; 1 und 4 in Blau, in nach rechts laufendem Schrägbalken ein goldener Schlüssel mit abwärts gerichtetem Einschnitt; 2 und 3 in Gold ein schwarzer Adler mit geöffneten Flügeln. Über dem Ganzen ein rotes Wappen, ein rechter, quergestellter, am Handgelenk abgeschnittener natürlicher Arm, in der Hand drei silberne Pfeile haltend, einer aufgerichtet und zwei schräg übereinandergelegt. Gekrönter Helm: eine silberne Herzogskrone. Wappenhalter: beiderseits ein goldener Löwe mit Halsband und Kette. Motto: Vinctus non victus (Jewish Year Book).

Annuaire de La Noblesse de France, Paris 1897, 1902; *John Burke*, Genealogical and Heraldic History of the Landed Gentry of Commoners of Great Britain and Ireland, 4 Bände, 1836–38; *idem*, Extinct and Dormant Baronetcies of England, Ireland and Scotland (zitiert als Burke's Extinct Baronetcies), 2. Ausgabe, London 1844; *idem*, Peerage, Baronetage and Knightage (zitiert als Burke's Peerage), London 1898; *History of the Landed Gentry*, 2 Bde., London 1894; *Sir John Bernhard Burke*, The General Armory of England, Scotland, Ireland and Wales, with a supplement, London 1883, 1927; *D. Henriques de Castro*, Keur van Grafsteenen op de Nederl. Port. Israel. Begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel. Part. I., Leyden 1883; *Isaak da Costa*, Adellyke Geslachten Onder de Israelieten in Israel en de Volken, S. 460–537; 2. Ausgabe 1876; *Debrett*, House of Commons and the Judicial Bench, London 1896; *idem*, Peerage, Baronetage, Knightage and Companionage (zitiert als „Debrett's Peerage"), London 1901–1927; *Fairbairn*, Book of Crests of the Families of Great Britain and Ireland (zitiert als „Fairbairn's Crests"), 2 Bde., Edinburgh 1892; *J. Foster*, Collectanea Genealogica, 4 Bde., Privatdruck, London und Aylesbury 1883–1885; *A. Ch. Fox-Davies*, Armorial Families, Edinburgh 1895; *Freiherrliches Taschenbuch*, Gotha 1902, 1927; *Gräfliches Taschenbuch*, Gotha 1899; *Jewish Year Book* 1900–1910; *Ernst H. Kneschke*, Neues Allgemeines Deutsches Adelslexikon, 9 Bde, Leipzig 1859–70; *D. de Meichol*, Dictionnaire Historique et Heraldique de la Noblesse Française, 3 Bde, Paris 1895–97; *D. Francisco Piferrer*, Nobiliario de los Reinos y Seniorios de Espana, 2. Ausgabe, 6 Bde., Madrid 1857–60; *J. H. Rietstap*, Armorial Général Précédé d'un Dictionnaire des Termes du Blason (zit. als „Rietstap"), 2. Ausg., 2 Bde., Gouda 1887; *idem*, Wapenboek van den Nederlandschen Adel (zit. als „Rietstap Wapenboek"), 2 Bde., Groningen 1883–87; *J. Siebmacher*, Großes und Allgemeines Wappenbuch, Nürnberg 1856–86; *Vorsterman van Oijen*, Stamen Wapenboek van Aanzienlijke Nederlandsche Familien, 3 Bde. Groningen, 1885–90; *E. Walford*, County Families of the United Kingdom, 37. Jahrg., London 1897; *Wurzbach*, Biographisches Lexikon des Kaisertums von Österreich, 59 Bde. 1856; *Semi-Gotha* (Weimarer hist.-genealog. Taschenbuch des gesamten Adels jehudäischen Ursprungs), I, 1912; *Lucien Wolf*, Anglo-Jewish Coats of Arms, Sonderabdruck aus Transact. Jew. Hist. Society Engl. II (1895); *idem*, St. James' Gazette, 27. Juli 1885; *idem*, Jews in Elizabethan England; *M. Gaster*, History of the Ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews, 1901; *L. Belleli*, Glimpses of Jonian Jewries under the Angevine and Venetian Rules, Jew. Chron. 1902, Sept. 19; *M. Grunwald*, Portugiesengräber auf deutscher Erde, Ost und West; *S. Krauß*, Joachim Edler von Popper 1926.

W.

ADEL, Märtyrerin aus Drohobycz (Galizien), lebte um die Wende des 17. und 18. Jhts. Sie war die Tochter des Gemeindeältesten Mose Kikenisch in Lemberg und als Schönheit bekannt. Es wird von ihr folgendes berichtet: Ihre christliche Magd brachte ein totes Kind in ihr Haus und sagte aus, daß sie das Kind auf Befehl A.s zum Blutgebrauche für die ganze Gemeinde geschlachtet habe. Als sämtliche Gemeindemitglieder zur Rechenschaft gezogen werden sollten, soll A. sich aufgeopfert und erklärt haben, daß sie ohne Wissen der Gemeinde die Schlachtung des Kindes angeordnet hätte. A. wurde zum Tode verurteilt. Inzwischen gestand die Magd, daß sie gelogen hatte. Das Gericht wollte jedoch das Urteil nur unter der Bedingung aufheben, daß A. sich würde taufen lassen. Sie weigerte sich aber und erlitt an einem Freitag, dem 27. Elul 5478 (1718), in jugendlichem Alter den Märtyrertod. Sie wurde auf dem alten Lemberger Friedhof beigesetzt. In der Volksüberlieferung verwechselte man A. mit der „Goldenen Rose", der Frau des Gemeindeführers Nachman, aus dem Anfang des 17. Jhts.

J. Caro, Geschichte der Juden in Lemberg 1894, S. 102, 177; *S. Buber,* Ansche Schem, S. 19.

W.

ADEL, TOCHTER DES BESCHT s. Israel Baal Schem Tob.

ADELAIDE, Hauptstadt des Staates Süd-Australien. Die jüdische Gemeinde in A. wurde im J. 1840 begründet, die Synagoge wurde 1848 erbaut. R. Jakob Saphir, der 1863 dort weilte, berichtet, daß damals ca. 300 Juden in A. gewohnt hätten. Sie nahmen stets hervorragenden Anteil sowohl am kommunalen, als auch am politischen Leben der Kolonie. Der Posten des Bürgermeisters wurde dreimal von Juden bekleidet. Im J. 1921 wohnten in A. 500 Juden. Reverend A. J. Boas war über 50 Jahre Rabbiner der Gemeinde. Es gibt in Adelaide 3 jüd. Wohlfahrtsvereine, eine Sabbatschule und eine literarische Gesellschaft.

Jew. Year Book 1922.

W.

ADELKIND (אדילקינט oder אדילקינד), jüdische Familie, die im 15. Jht. aus Deutschland nach Italien einwanderte. Der Stifter dieser Familie war wahrscheinlich Elieser b. David ha-Levi. Er wohnte 1479 in Piacenza, wo er das Manuskript Oxford 708 abschrieb. Im J. 1492 schrieb er das Ms. Oxford 1024 ab. Sohn des Elieser war, wie es scheint, Baruch ha-Levi A., der in Padua wohnte. Dessen Söhne waren Aufseher der hebräischen Druckerei der Familie Bomberg in Venedig in den Jahren 1519–1524. Von 1524 an findet man in dieser Stellung nur einen der Brüder, Israel, genannt Cornelio

E. U. C.

ADELKIND, DANIEL, Buchdrucker und Verleger, lebte um die Mitte des 16. Jhts. Er war Sohn des Israel (Cornelio) b. Baruch, so benannt zu Ehren des Sohnes von Cornelio Bomberg, und arbeitete anfangs unter der Aufsicht seines Vaters in der Druckerei der Familie Bomberg. Er nahm von 1550 an tätigen Anteil an der Herausgabe von Mose Ibn Tibbons Übersetzung der „Millot ha-Higgajon" Maimunis. 1551–52 war er selbstständiger Drucker und Verleger, und veröffentlichte: 1. Hilchot Bedika des Jakob Weil mit Glossar (Ven. 1551), 2. Degel Ahaba, ethisches Werk des Samuel Archivolti (ibid. 1551), 3. Megillat Sefer (ibid. 1552), 4. Praecepta mulierum oder Frauenbüchlein (deutsch, ibid. 1552) mit einem Epilog, in dem er dieses Büchlein seinem Vater widmet.

Cat. Bodl. 3715, 3949, 5631, 6513, 7004, 7766; *JE* I.

E. U. C.

ADELKIND, ISRAEL CORNELIO BEN BARUCH, Drucker und Verleger in Italien im 16. Jht. Er war als Aufseher der hebräischen Druckerei Bomberg in Venedig bis 1524 und nochmals 1546–1548 oder 1549 beschäftigt. A. führte die Aufsicht auch in der Offizin des Giovanni de Farri bei der Herausgabe des Bibelkommentars Bachja b. Aschers und des Josippon (beide Venedig 1544), sowie in der Offizin des Giustiniani bei der Herausgabe des Midrasch zum Pentateuch und zu den fünf Megillot (ibid. 1544) und anderer Werke (1550–1552). Gleichzeitig arbeitete A. in Venedig auch als selbständiger Verleger; vorübergehend war Meir Parenz sein Sozius. 1553–1554 arbeitete A. in Sabbioneta in der Offizin des Tobia Foa. Besonders verdienen seine Bemühungen um die ersten Drucklegungen des Talmuds hervorgehoben zu werden. So ist die erste Herausgabe des Talmuds bei Bomberg 1520–1523 ihm zu verdanken; die Druckanordnung für den Raschi-Kommentar und die Tossafot stammt von ihm und ist mit unbedeutenden Änderungen bis heute beibehalten worden. Er führte auch die Aufsicht über die zweite und dritte Bombergsche Talmudausgabe. Als man an die Neuherausgabe des Talmuds bei Giustiniani ging, sah man sich nach dem Drucke der ersten Bände genötigt, Cornelio zur weiteren Beaufsichtigung hinzuzuziehen. Auch als R. Josua Boas in Sabbioneta in der Offizin des Tobias Foa den Talmud neu zu drucken begann, wurde A. die Aufsicht übertragen. Jedoch mußte

bald infolge des Kirchenerlasses gegen den Talmud 1533 die Arbeit eingestellt werden. A. beaufsichtigte aber dortselbst den Druck des Pentateuchs (Sabbioneta 1553–1555). Aus zwei von ihm an Andreas Masius in italienischer Sprache gerichteten Briefen (Perles, Beiträge zur Gesch. der hebr. und aram. Studien 209–11) ist zu ersehen, daß A. in freundschaftlichen Beziehungen zu dem Grammatiker Elijahu Levita und anderen jüdischen und christlichen Gelehrten gestanden hat. A. hat seinem jüdischen Namen zu Ehren Cornelio Bombergs den Namen Cornelio hinzugefügt. A.s Sohn, der zu Ehren Daniels, des Sohnes des Cornelio Bomberg, Daniel genannt wurde, war Nachfolger seines Vaters in der Bombergschen Offizin 1549–1552. Gleichzeitig war er auch bei Giustiniani tätig.

Neubauer, CB 2834–2835, 7765; *Rabbinovicz*, Maamar al Hadpassat ha-Talmud 1877, p. 30–54.

E. U. C.

ADELSOHN, WOLF, hebr. Schriftsteller und Pädagoge, lebte in Rußland Mitte des 19. Jhts. Er war Schüler des Manasse aus Ilie (s. d.) und Lehrer des Grammatikers Chajim Zebi Lerner. In Litauen geboren, wanderte A. in seiner Jugend nach der Ukraine aus, wo er sich zuerst in Dubno und danach in Odessa niederließ. In beiden Städten scharten sich um ihn die „Maskilim" (Aufklärer) jener Zeit, die ihn wegen seiner philosophischen Anschauungen und Lebensweise „Diogenes" nannten. Er starb in Odessa am 13. August 1866 und hinterließ mehrere handschriftliche Werke literarisch-kritischen und wissenschaftlichen Inhalts.

D. Günzburg in JE I, s. v.; *Gottlober*, ha-Boker Or 1879, Nr. 4; *S. Sachs* in Kanfe Jona, Berlin 1848.

M. E.

ADEN, Stadt an der Südküste Arabiens, 170 km östlich von Bab-el-Mandeb. Im J. 360 erbauten die Christen eine Kirche in A.; möglicherweise lebten damals schon Juden in der Stadt. Daß sie schon vor der Zerstörung des ersten Tempels in A. gewesen sein sollten, ist kaum anzunehmen. A. wurde nacheinander von Äthiopen, Persern und Arabern beherrscht. 1538 eroberten es die Türken durch List und hielten es bis 1630, da es in die Hände unabhängiger arabischer Stämme fiel. Im British Museum befinden sich vier Grabsteine vom alten jüdischen Friedhof aus dem J. 1628 seleuk. Ära, d. h. 1317 (ha-Lebanon 1866, Heft 4). Der Reisende Jakob Saphir, der A. im J. 1860 besucht hat, will dort einige Grabsteine aus dem J. 20 oder 28 seleuz. Ära gefunden haben, doch wird er wohl die Tausende und Hunderte der Jahreszahlen übersehen haben und die Steine werden sämtlich aus den J. 1310 und 1317 stammen. Obadja von Bertinora berichtet 1489 „hierher (nach Jerusalem) sind Juden aus dem Lande Eden gekommen . . . Seine Bewohner sind dunkelbraun. Sie kennen den Talmud nicht, sondern nur R. Alfassi und Maimonides". Anfang des 19. Jhts. stand A. unter der Herrschaft des Sultans von Lahedsch. Im J. 1838 plünderten die arabischen Bewohner der Stadt ein englisches Schiff, das sich in der Nähe des Hafens befand. Die englische Regierung benutzte dies als Vorwand, um A. zu annektieren. A. zählte damals ca. 250 Juden. Der Gemeinderabbiner Madi Menachem Mose stellte ein gutes Verhältnis zu den englischen Militärbehörden her. 1858 wurde in A. eine neue große Synagoge ohne Frauenabteilung erbaut, da die Frauen, wie in Jemen überhaupt, die Synagoge nicht besuchen. Als Jakob Saphir im J. 1860 A. besuchte, fand er dort 250 Familien arabischer Juden und 300 Angehörige der „Beni Israel", d. h. schwarze Juden aus Bombay, vor. Nach seinem Berichte lebten die arabischen Juden zum großen Teil in kümmerlichen Verhältnissen, während die „Beni Israel" in der britischen Armee und Polizei dienten und ihre Familien aus Bombay nachkommen ließen. Anfang des 20. Jhts. wohnten in A. 3059 Juden, 1921: 3747, fast ausschließlich arabische (die Zahl der „Beni Israel" hatte schon gegen Ende des 19. Jhts. beträchtlich abgenommen). Die Juden betätigen sich da als Mattenflechter, Blattbinder, Maurer, Buchbinder, Goldschmiede, Geldwechsler, Marketender und Lastträger. Der Straußenfedernhandel ist ganz in jüdischen Händen. Die Frauen tragen Hose und Hemd, eine Art Perücke, unter dem Namen „Masz" bekannt, und einen Schleier, wie die Mohammedanerinnen. Die Nahrung bilden Gemüse, Fische, Datteln und Wein. Man findet bei den Juden in A. Spuren von Tieropfern. Wenn ein Kind geboren wird, wird eine Ziege geschlachtet und unter das Bett der Mutter gelegt; am ersten Hochzeittage wird eine junge Kuh geschlachtet. Seit den 80er Jahren des 19. Jhts. besitzen die Juden in A. eine eigene Buchdruckerei; einige Druckproben befinden sich in der Sammlung E. N. Adler (jetzt Eigentum der Bibliothek des Jewish Theological Seminary in New York). A. hat vier Synagogen, ein Bet-Hamidrasch, ein Hospital, das vom „Kaffeekönig" Menachem Messa, dem angesehenen jüdischen Notabeln der Stadt gegründet worden ist. Gelegentlich des Besuches des Königs Georg V. in A. im J. 1911 stiftete Messa der Gemeinde eine Schule. In Ehe- und Scheidungsurkunden wird A. als „Ezjon Geber" bezeichnet.

Eben Sappir II, 1874; *Adler*, Von Ghetto zu Ghetto 1907; *JE* I; *Jewish Year Book* 1903–1904

u. 1922; *Obadja Bertinoro*, ha-Massa le-Erez Jisrael mi-Schenat 247–248 (1489); *La Grande Encyclopédie*.

W. S. A. R.

ADENI, ELIJAHU (אליהו העדני), liturgischer Dichter aus dem Jemen in der ersten Hälfte des 17. Jhts. Seine Bittgebete für Schemini Azeret (Asharot) wurden von Levi b. Mose Belilia nach Amsterdam geschickt und dort von Mose Pereira veröffentlicht (Amst. 1688): ס' אזהרות כמנהג אנשי הודו (nach dem Brauch in der Stadt Cochin). U. d. T. „Jad Elijahu" erschienen von ihm auch zwei Gedichte, das eine als „Schir Keter Tora", das zweite als „Reschut le-Asharot" (Amsterdam s. l. e. a.).

Benjacob 33, Nr. 635 b; 213, Nr. 25; *Cat. Bodl.*, Col. 926; *Fürst*, Bibl. Jud. I, 222.

E.

ADENI, SALOMO, Rabbiner in Hebron (Palästina), talmudischer Gelehrter und Schriftsteller, geb. 1567 in Sanaa, der Hauptstadt Jemens (daher sein Name „Adeni", d. h. „der von Aden = von Jemen"). Sein Vater Josua war in dieser Stadt Rabbiner und sein Großvater David dort Lehrer. A. war, wie er selbst berichtet, von sehr armer Herkunft; seine Vorfahren hatten immer Hunger und Not gelitten, und wie A. glaubte, lastete auf ihnen der „Doppelfluch Esras", damit sie, die den Lehrerberuf ausübten, „niemals in Versuchung kämen, sich zu überheben und übermütig zu werden". Um das Jahr 1571 entschloß sich sein Vater, mit Frau und Kindern nach Palästina zu gehen. Es war eine lange und qualvolle Reise, während der Josua seine Frau verlor; er ließ sich dann mit seinen verwaisten Kindern in Safed nieder; aber im Laufe von sieben Jahren starben seine erwachsene Tochter mit ihren Kindern und auch sein jüngster Sohn, so daß ihm nur der kleine Salomo am Leben geblieben ist. Längere Zeit mußten Vater und Sohn hungern und darben. Schließlich nahmen sich gute Menschen ihrer an, und beide übersiedelten nach Jerusalem, wo der kleine Salomo den Unterricht des berühmten Talmud-Gelehrten BezalelAschkenasi und den des Kabbalisten Chajim Vital Calabrese genoß. In seinem 15. Lebensjahre (1582) verlor A. seinen Vater. Ein armer, kränklicher, hilf- und ratloser Waisenknabe, wanderte A. zweiundeinhalb Jahre lang von Ort zu Ort, nährte sich von „Brot und Zwiebeln" und mußte sich oft in den Feldern verborgen halten, aus Scham, sich in der Stadt vor Leuten zu zeigen. Endlich fand er Unterkunft bei dem Gelehrten und Mäzen, Mose b. Jacob Alchami, der von Ägypten nach Jerusalem gezogen war. Fünf Jahre lang lebte A. im Hause seines Gönners der „nicht eher ruhte, als bis er ihn verheiratet hatte". Auch nach der Heirat sorgte Alchami für A. und unterstützte ihn. Später zog A. nach Hebron, wo er lehrend und lernend bis zu seinem Tode, der vor 1632 erfolgte, geweilt hat. Sein ganzes Leben ist eine ununterbrochene Kette von Leiden und Schicksalsschlägen. Armut und Krankheiten machten es ihm unmöglich, seine große Familie zu ernähren. Innerhalb einiger Jahre starben sieben seiner Kinder nacheinander an verschiedenen Krankheiten, und in seinem 33. Lebensjahre wurden seine Frau, seine Tochter und zwei seiner Söhne das Opfer einer Epidemie.

Leben

Trotz aller Leiden widmete A. alle seine Kräfte dem Talmudstudium, hauptsächlich aber betrieb er mit leidenschaftlicher Hingabe und Liebe das Studium der Mischna. Von dem einen seiner Jugendlehrer, dem Kabbalisten Chajim Vital, scheint er nur wenig beeinflußt worden zu sein, wenn man nicht in seiner demütig-fatalistischen Frömmigkeit einen mystischen Einschlag verspüren will. Um so stärker und deutlicher ist der Einfluß seines zweitens Lehrers, Bezalel Aschkenasi, zu erkennen. Der philologisch-kritische Sinn dieses großen Meisters zeichnete in hohem Grade auch seinen Schüler aus. In seinem 22. Lebensjahre begann A. systematisch verschiedene Interpretationen, Lesarten und Korrekturen zu dem Mischna-Text in seinem Handexemplare der Mischna zu notieren, auf dieselbe Weise wie Bezalel den Talmudtext glossiert hatte. Auf Anregung seines greisen Freundes und Gönners, David Amariglio aus Safed, trug A. nachher diese Glossen in ein besonderes Buch ein, dessen Umfang allmählich im Laufe von 30 Jahren auf 300 Bogen anschwoll, und auf dessen Abschrift er fast drei Jahre (1623–1624) verwenden mußte. Er hat dieses Buch „Melechet Schelomo" (Die Arbeit Salomos) benannt und wollte damit, in der ihm eigenen bescheidenen Art andeuten, daß er es nicht als wissenschaftliches Werk (Chochma), sondern nur als kompilative „Arbeit" (Melacha) ansehe. Indessen zeugt dieses Werk von einem echt wissenschaftlichen Geist und stellt auch noch heute eines der wichtigsten Hilfsmittel für das Studium der Mischna dar. A. benutzte für die Erklärung der Mischna nicht nur sämtliche bis zum Jahre 1624 im Drucke erschienenen rabbinischen Werke (Kommentare — darunter auch den des Jom Tob Heller —, Codices und Responsen), sondern auch die ihm zugänglichen palästinensischen Manuskripte, von denen viele bis heute nicht veröffentlicht und zum Teil sogar

Werke

verlorengegangen sind. Auf diese Weise hat A. für die Nachwelt Lesarten des Josef Aschkenasi bewahrt, der nach dem Berichte von Samson Bak noch ein altes Manuskript der Mischna aus dem 8. Jht. besaß (s. Luncz, Jerusalem II, 28), sowie Varianten des Bezalel Aschkenasi aus dessen Talmudhandexemplare. A. gebrauchte auch ein Manuskript des Kommentars des Obadja Bertinoro, mit dessen Hilfe er manche Lücken in den gedruckten Ausgaben des Kommentars ergänzt hat, und benutzte viele Schriften anderer Kommentatoren, so die von Ascher, Suleman Ochna, Salomon Seriglio, Eleasar Askari, Efraim Aschkenasi. Außer dem gedanklichen Inhalt der Mischna berücksichtigt A. überall, im Gegensatz zu anderen Kommentatoren, auch Fragen der Orthographie und Vokalisation und geht auf sie ausführlich ein. Auf Grund der Angaben A.s wurde der Text der von dem Palästinenser Benjamin Galmidi herausgegebenen „Mischnajot" (Amsterdam 1631–1632, bei Manasse b. Israel) gedruckt. In dieser Ausgabe ist die Mischna in 30 Teile (zu je 18 Kapiteln) eingeteilt, damit jeder Jude das ganze Buch im Laufe eines Monats, bei täglicher Lektüre eines Teiles, durchlesen könne (wie es A. empfohlen hat). Im Jahre 1883 hat der Verlag Romm in Wilna das Manuskript des Kommentars „Meléchet Schelomo" von Wolf Jawitz erworben und zwei seiner Teile (die Abteilungen Seraim und Taharot) veröffentlicht (Mischnajot, herausg. von Ch. Eisenstadt, Wilna 1887, Romm). In Auszügen erschien ein Teil des Kommentars zum Traktat Abot (in Bet ha-Bechira, Wien 1854). Nach Azulai soll A. noch ein massoretisches Werk „Dibre Emet" geschrieben haben. Auch erwähnt A. selbst in seiner Vorrede zur sechsten Abteilung des Buches „Melechet Schelomo" ein von ihm verfaßtes Werk „Binjan Schelomo", welches den verbesserten Text des Seder Kodaschim (Babyl. Talmud) darstellt. A. ist auch der Verfasser von Glossen zum Traktat Chullin, die in der Wilnaer Ausgabe des babylonischen Talmud abgedruckt sind („Schita Mekubbezet"; vgl. „Acharit Dabar" am Schlusse dieser Talmudausgabe).

Melechet Schelomo, Vorwort in der Mischna-Ausgabe von Eisenstadt (Wilna, Romm 1887); *Azulai*, ש"ד 57 und ד"ד 7; *Kaufmann*, Monatsschrift 1898, S. 40; *Cat. Bodl.* 6890.

F. J. He.

ADERLASS, im Talmud = הקזה (dazu als Zeitwort הקיז = aderlassen im üblichen Doppelsinn: sich Blut entziehen lassen und dem anderen Blut entziehen), zuweilen auch מיכור und סיבור; ferner einmal (Git. 67b) סכר und סבר = A. an der Schulter (nach Raschi blutige Schröpfung). Nicht selten, besonders da, wo kein Mißverständnis aufkommen kann, wird A. durch עבד מלתא (die Sache tun) umschrieben (Pes. 3a, b).

Fachausdrücke des A. sind ferner: 1. Kussilta oder Kusselta (כוסילתא) = Lanzette, die zum Einschnitt in die Haut dient; diese wird vorher durch einen Schröpfkopf hyperämisch gemacht (d. h. mit Blut angefüllt). Ribda (רבדא) wird die so entstandene Wunde genannt. 2. Masmer (מסמר) = Skalpell, eig. Nagel (Kel. XII, 4). 3. Methode der blutigen Schröpfung. Der Schröpfkopf, im Talmud קרן (Horn) genannt (Mak. 16b), erinnert an die ursprüngliche und auch jetzt im Orient noch übliche Verwendung von Rinderhörnern zur Schröpfung (man entfernte die Spitze des Hornes, saugte an dieser Öffnung, während das stumpfe Ende auf die Haut gesetzt wurde). In der talmudischen Zeit waren aber bereits gläserne Instrumente im Brauch (Sab. 154b). Manche ließen das beim A. abgelassene Blut auf die Erde fließen (B. Bat. 23a), doch gab es auch Gefäße usw. zum Auffangen, wie die כדין (Krüge) der Aderlasser (Lev. r. 10, 5), חספא (Scherbe; Git. 69a); manche benutzten alte Lappen = סמיכתא (B. Bat. 20a).

Instrumentarium

Therapeutische Indikationen werden auffallend wenig im Talmud genannt und erörtert; bei Erstickungsanfällen läßt man selbst am Sabbat zur Ader, da Lebensgefahr besteht (Joma 84a); ferner wird A. bei fieberhaften Erkrankungen, mit dem Optimum am zweiten Tag, empfohlen (Git. 67b) (ähnlich Celsus); während der Akme gilt A. als gefährlich (Ab. Sar. 29a), ebenfalls bei Augenschmerzen (ibid.). Wesentlich zahlreicher sind die Mitteilungen des Talmuds über die hygienische Bedeutung des A.s, der als prophylaktische Behandlung außerordentlich verbreitet war. Im Altertum, aber auch bis weit in die neuere Zeit hinein, war der A. eine unerläßlich erscheinende Maßnahme, die vermutlich deshalb so gut vertragen wurde, weil in jener Zeit Plethora (Blutreichtum) eine ziemlich allgemeine Erscheinung war. — Zu den Unterhaltspflichten, die die Erben der Frau des Erblassers gegenüber zu erfüllen haben, gehört neben der Zahlung der ärztlichen Rechnung in Palästina auch die des A.s (R. Jochanan, Ket. 52b); ein Gelehrter soll nicht in einer Stadt wohnen, in der kein Aderlasser da ist (Sanh. 17b). Da jeder den Schmerz beim A. kannte, konnte man ihn zum Vergleich heranziehen. R. Nachman teilt nach seinem Tode dem Raba im Traum mit, daß der Tod keinen stärkeren Schmerz verursache als der A., R. Chis-

Indikationen

das Tochter wendet denselben Vergleich für die Defloration an (Ket. 39b). Wie selten ein narbenloser Körper im Altertum zu sehen war, geht aus der Deutung hervor, die der Talmud dem Bericht, daß Nebukadnezar Jünglinge ohne Fehl (Dan. 1, 4) auswählte, gibt: nach Sanh. 93b bedeutet dies, daß keine Stiche von Aderlässen an ihnen sichtbar waren.

Häufigkeit und Menge des A.

Nach talmudischer Ansicht ist A. übermäßig angewendet schädlich, sonst aber durchaus förderlich (Git. 70a). Der Amoräer Samuel, der ein angesehener Arzt war, hält den A. in Abständen von dreißig Tagen für zweckdienlich; in höherem Alter (בין הפרקים; nach Raschi vom 40., nach Aruch vom 50. Lebensjahre, an) müsse man größere Pausen eintreten lassen (Sab. 129b); Maimonides untersagt den prophylaktischen A. nach dem 50. Jahre gänzlich (Deot 4, 18). Über den frühesten Termin für den A. finden wir keine talmudischen Angaben. Die maximal zulässige Blutmenge, die durch den A. entzogen wird, ist nicht genau angegeben; da nach Auffassung des Talmuds $^1/_4$ Log (etwa $^1/_8$ Liter) die geringste Menge Blut, die zur Aufrechterhaltung des Lebens notwendig ist, darstellt (Sab. 31b), so soll der A. sich oberhalb dieser Grenze halten (Sab. 129a; man beachte, wie tief unter der nach den heutigen physiologischen Kenntnissen bestehenden Grenze das Blutminimum nach talmudischer Auffassung ist). Große Bedeutung wird der Wahl des richtigen Tages für die Ausführung des A. beigemessen. Dabei spielen mystische und astrologische Vorstellungen sowie allerhand Aberglauben selbst bei Männern wie Samuel eine ungewöhnliche Rolle; freilich ist Babylonien auch die Heimat der Astrologie. Daß hingegen nur bei Tageslicht, an wolkenfreien Tagen und beim Fehlen unfreundlicher Winde (Jeb. 72a) zur Ader gelassen werden soll, ist zu billigen. Montag und Donnerstag soll kein A. gemacht werden, weil Gerichtstag sei und „der Satan die Stunde der Gefahr zur Anklage benutzt"; Dienstag ist der Mars ungünstig, freilich auch Freitag, aber „Gott schützt die Dummen", da man sich an den A. am Freitag gewöhnt hat. Gefährlich ist auch der A. an jedem Mittwoch, der der 4., 14. oder 24. Tag im Monat ist oder vom Ende des Mondes weniger als um vier Tage entfernt ist. Die drei ersten Monatstage sind gleichfalls bedenklich (besonders der dritte), desgleichen die Vortage der Feste, an letzteren ist der A. daher verboten (Sab. 129b); vielleicht fürchtete man, daß nach den Anstrengungen infolge der Vorbereitungen zum Feste der A. eine übermäßige Belastung sein würde. — Die Farbe des A.-Blutes bei Kranken ist gegen Ende des Eingriffs wesentlich anders als zu Beginn desselben (Nid. 20a).

Vorsichtsmaßregeln

Große Vorsicht, besonders in diätetischer Hinsicht, wird beim A. empfohlen. Vor dem A. ist Nüchternheit geboten; gefährlich ist der Genuß von Essig, Kresse und kleinen Fischen (Ab. Sar. 29a). Der A. gehört zu den fünf Verrichtungen, nach denen ein unmittelbares Aufstehen das Leben bedroht (Git. 70a). Nach dem A. muß man sich die Hände waschen (Pes. 112a). Kältegefühl nach erfolgtem A. ist bedenklich und erfordert selbst im Hochsommer Erwärmung (Sab. 129a). Nach dem A. ist Ruhe geboten; trinken darf man sofort, dann soll man etwas essen, letzteres am besten erst nach einer Zeit, wie sie zum Durchschreiten von 1000 Ellen gebraucht wird (Sab. 129b). Fasten nach dem A. gilt als Verbrechen (Der. Er. r. XI; Sab. 129a). Selbst die Schuhe soll man verkaufen, um dafür Speisen für die Mahlzeit nach dem A. einzukaufen. Samuel empfiehlt zur Kräftigung Wein und Milz, Rab Fleisch (s. die drastischen Erzählungen l. c.). Selbst List ist gestattet, um in den Besitz von Wein (der in einer Menge bis zu etwa $^1/_8$ Liter getrunken werden soll) zu gelangen; ein Armer darf unter Vorlegung einer außer Kurs gesetzten Münze in mehreren Läden den Verkäufer anführen und sich von ihm Wein zum Probieren geben lassen. Auch Datteln kommen als Nahrung in Betracht. Geflügel, Fische, Milch, Eier, Käse, Zwiebeln und Kresse sind untauglich (Meila 20b; Ned. 54b). Alle Anstrengungen sollen unterlassen werden (Git. 70a); die aus einer Kohabitation nach A. des Mannes entstandenen Kinder werden kachektisch, die Kinder von Eltern, die beide vor der Zeugung sich zur Ader ließen, mit Raatan (vielleicht Lepra, bzw. ulzerierender Lupus) behaftet.

M. G. O. W.

ADERLASSER (אומן, אומנא; auch גרע = Minutor), galt im Talmud als Handwerker. Er übte auch mitunter das Amt des Beschneiders aus. Der Arzt führte keinen Aderlaß aus. Die Stellung des A. war durchaus untergeordnet; sein blutiges Handwerk stellte ihn in eine Reihe mit dem Metzger (B. Mez. 97a). Im allgemeinen wird er als minderwertig, besonders in sexualethischer Beziehung, geschildert; er gilt auch als diebisch und unehrlich. Da das Leben vieler Menschen in seine Hand gegeben ist, ist er eingebildet; er ist ein Schlemmer (Kid. 82a). Zu den Ausnahmen, die es selbstverständlich gab, gehörte der A. Abba

(Abba Ummana, s. d.), von dessen Sittenreinheit, Mildtätigkeit und Ehrfurcht vor den Gelehrten Taan. 21b berichtet. Der Lohn für den A. wurde von Rab in der Weise geregelt, daß für 100 Schröpfköpfe ein Sus zu zahlen war (Sab. 129b nach LA des R. Chananel).

Preuss, Bibl.-talm. Medizin 36ff., 289ff.

M. G. O. W.

ADERSCHLÄGER, MOSE JAKOB, jidd. Schriftsteller geb. 1881 in Olesko (Galizien). 1899 wanderte er nach Amerika aus. A. verfaßte mehrere Novellen, in denen er das Leben der jüd.-amerik. Massen realistisch schildert. Seit 1905 ist er Mitarbeiter einiger jidd.-amerik. Zeitschriften, wie: „Vorwärts", „Zukunft", „Jiddischer Kämpfer" usw. A. veröffentlichte eine Sammlung Novellen u. d. T. „Weltlech" (1910) und ein jidd. Drama u. d. T. „Ausgegeben Kinder".

Reisen, Lexikon 1926.

I. Sch.

ADHAN, Name einer jüdischen Familie aus dem Nordwesten Afrikas, der ursprünglich „Aldahan" lautete. Im Altarabischen bedeutet der Name „Ölhändler", im modernen marokkanischen Idiom, „Maler" oder „Dekorateur".

ZDMG XLIX, 573; *JQR* X, 130.

E.

ADHAN, JAKOB, liturgischer Dichter aus Marokko, lebte wahrscheinlich Ende des 17. und Anfang des 18. Jhts. Von A. ist ein liturgisches Gedicht in hebräischer und arabischer Sprache erhalten, das aus Tampa, in der Provinz Rio Grande do Sul in Brasilien, nach Europa gebracht wurde.

ZDMG XLIX, 573 und L, 238.

E.

ADHAN, MOSE aus der Familie A. in Nordafrika, Talmudist und liturgischer Dichter aus dem Anfange des 18 Jhts. Ein Responsum aus dem Jahr 1732 und ein Klagelied zum 9. Ab, das das Akrostichon Mose Adhan trägt, wurden veröffentlicht (Livorno). Die Klage beginnt mit den Worten: זרים צרים נכרים עמדו למולי; Kaufmann rühmt ihre Klangfülle und poetische Kraft. Derselben Familie gehören auch Jakob und Salomo A. an.

Responsen des Abraham Alnaqua II, 40 a; *D. Kaufmann*, ZDMG L, 236; Ker. Chem. 402.

E.

ADHAN, SALOMO BEN MASUD, Autor und Übersetzer aus Tafilelt in Marokko in der 1. Hälfte des 18. Jhts. Er machte eine Reise nach Amsterdam, um für die Befreiung seiner Familie und der Synagoge aus den Händen eines Maurenstammes größere Summen zu sammeln. Er übersetzte das Werk „Secher Rab" des Salomo Sasportas, das über die 613 Gebote und Verbote handelt, ins Spanische unter dem Titel „Memoria de los 613 Preceptos" (Amsterdam 1727). Auch schrieb er rabbinische Abhandlungen, Gedichte liturgischen, moralischen und ethischen Inhaltes, eine Biographie Moses und über den Tod Aarons in einem Sammelwerke unter dem Titel „bi-Neot Desche" (Amsterdam 1735; 2. Ausg., ohne die letzten Stücke, in Rußland, s. l. 1819).

Kayserling, Bibl. Esp., S. 8; *Fürst*, Bibl. Jud. I, 18; *Benjacob* 80, Nr. 479.

E.

ADIABENE (Ἀδιαβηνή), חדייב (Kid. 72a A. = Chabor, j. Meg. I, 71b חדיית = Rifat Gen. 10, 3), Landschaft am linken Ufer des oberen Tigris, deren Herrscherhaus den jüdischen Glauben annahm. In persischer Zeit war A. wohl ein Vasallenstaat; Ardaschir (4. Jht. a.) wird, bevor er den persischen Thron bestieg, König von Hadjeb genannt (Nöldeke, Gesch. d. Perser); im 1. Jht. p. war A. ein halbabhängiger Pufferstaat zwischen Rom und Parthien mit der Hauptstadt Arbela. Könige von A. waren: Izates I., sein mit der eigenen Schwester Helena vermählter Sohn Monobazos I., Bazaios, deren Sohn Izates II. und endlich der ältere Bruder Monobazos II.

Etwa 30 p. wurden Helena und ihr Sohn bekehrt; Izates lebte damals am Hofe des Nachbarfürsten von Charakene (Mesene) Abennerigos (Abinerglos), dessen Tochter Samachos (Simacho, שמחה) er heiratete. Ein jüdischer Handelsmann Ananias lehrte die Gemahlin des Izates sowie andere Haremfrauen von Charax-Spasinu, der Hauptstadt von Charakene, und dann Izates selbst, „den Gott so zu verehren, wie es bei den Juden herkömmlich ist". Später erhielt Izates vom Vater das Land „Karron", wohl Gordyane, am oberen Tigris (Weißbach, Pauly-Wissowa X, 2, 1936), zur Verwaltung, ein Gebiet, in dem der jüdische Einfluß sich schon früher bemerkbar machte.

Allgem. Geschichte

Nach dem Tode Monobazos' I. konnte Helena dem Wunsch ihres Mannes folgend und im Einverständnis mit den Vornehmen des Landes das Königtum dem Izates übergeben, obwohl dieser ältere Brüder hatte. Sie wurden gefangengesetzt und sollten, da sie Prätendenten werden konnten, nach orientalischem Brauche beseitigt werden. Izates aber und seine Mutter, die unter dem Eindruck der jüdischen Ethik milder gesinnt waren, verschonten sie und schickten sie nach Rom und Parthien ins Exil. Nur Monobazos II., der nach dem Tode des Vaters zeitweise die Regentschaft geführt hatte, blieb im Lande. — Als eifriger Jude wollte Izates sich beschneiden lassen; doch widersetzte sich Helena dem, aus Furcht, die Einführung fremder Sitten werde die Unzufriedenheit der

Untertanen hervorrufen. Auch Ananias, der als „Lehrer" bei Izates blieb, stimmte mit Helena darin überein und belehrte den Izates dahin, daß man Gott auch ohne Beschneidung verehren könne. Als aber nach einiger Zeit ein Galiläer Eleasar, der als Kenner des Gesetzes galt, an den Hof kam und den König aufforderte, den Ritus zu vollziehen, ließ sich Izates beschneiden. Gen. r. 46, 10 hat die Erinnerung daran in einer Legende erhalten: Monobazos und Basutos, „Kinder des Königs Ptolemaios", lasen zusammen die Genesis; als sie zum Kap. 17 kamen, wandte jeder sein Gesicht beschämt ab und weinte. Dann ließen sich beide, ohne daß einer vom anderen wußte, beschneiden. Als sie nun bald wieder die Bibel lasen und zu dem Abschnitt von der Beschneidung kamen, sprach ein jeder zu dem anderen: „wehe dir, mein Bruder". Und der andere erwiderte: „wehe dir, aber nicht mir". Dann teilten sie einander das Geheimnis mit. — Für eine Vermittlungsaktion zugunsten des parthischen Königs Artaban erhielt Izates Nisibis, das eine starke jüdische Gemeinde hatte. Als dann Izates seinerseits seinen Bruder Monobazos II. sowie andere Verwandte bekehrte, rief sein Verhalten Ärgernis unter dem Adel hervor, und es bildete sich eine Verschwörung gegen den Abtrünnigen. Man wandte sich an den arabischen König Abia, der in Edessa herrschte, mit der Bitte, sich des Landes zu bemächtigen. In der Schlacht verließen die Verschwörer mit ihren Truppen die Reihen ihres Königs. Izates glückte es dennoch, den Feind zu besiegen, was als Zeichen göttlicher Hilfe betrachtet wurde. Die Opposition wandte sich dann an den parthischen König Vologeses I. Der kam mit großem Heere, kehrte aber unverrichteter Sache zurück, weil inzwischen skythische Stämme in Parthien eingefallen waren. Izates erblickte darin wieder den Beistand Gottes. Bald darauf starb er (ca. 60 p.) im 55. Lebensjahre, im 24. Jahre seiner Herrschaft, und hinterließ 24 Söhne und 24 Töchter. — Welchen Eindruck diese Bekehrung des Königshauses auf die jüdische Welt machte, zeigt deutlich die schon Josephus (Ant. XX, 18ff.) bekannte Geburtslegende des Izates: als Helena schwanger war, habe ihr Gemahl Monobazos Stimmen gehört, er solle ihren Leib nicht berühren, da derselbe ein von Gott gesegnetes Kind berge — ein Gegenstück zu den hellenischen Mythen von den Gotterzeugten.

Das Verhältnis der Dynastie zum Judentum war sehr innig. Im Anfange der vierziger Jahre siedelte Helena nach Jerusalem über, wohin Izates seine Kinder zur Erlernung hebräischer Sitten und Sprache geschickt hatte. Sie, Monobazos II. und die Prinzessin Grapte besaßen hier eigene Paläste; auch in Lydda hatte Helena wohl ein Landhaus (vgl. Tossef. Sukka I).

Verhältnis zum Judentum

Während der großen Hungersnot, die um d. J. 45 p. in Palästina wütete, kaufte Helena, von Izates unterstützt, Getreide in Ägypten und Feigen auf Cypern an und verteilte alles unter das Volk. Eine Legende (j. Pea I, 15b; Tossef. Pea IV; B. Bat. 12a) stellt diese Handlung als Verteilung von Schätzen dar und benutzt das Beispiel zur didaktischen Gegenüberstellung des wahren (sittlichen) und des vermeintlichen (irdischen) Reichtums. — Monobazos II. schenkte dem Tempel goldene Griffe für die Geräte des Versöhnungstages (Joma III, 10), Helena — eine goldene Leuchte über der Pforte des Tempels und eine goldene Tafel, auf der das Gesetz über die Strafe bei dem Verdacht des Ehebruchs eingraviert war (ibid.). — Die talmudische Tradition bringt Erzählungen von dem besonderen Religionseifer der Dynastie. Nas. III, 6 wird mitgeteilt, daß Helena, als ihr Sohn in den Krieg zog, gelobte, sieben Jahre Nasiräerin zu sein. Als dann die Hilleliten die Erfüllung des Gelübdes, die außerhalb Palästinas vor sich gegangen war, nicht anerkennen wollten, blieb die Königin in Jerusalem selbst weitere sieben Jahre Nasiräerin. Eine wohl mehr legendäre Version erzählt sogar, daß Helena infolge zufälliger Verunreinigung noch weitere sieben Jahre das Gelübde gehalten hätte. Eine andere Tradition (Men. 32b) erzählt, daß man in der Familie des Monobazos (בית מונבז) auf Reisen die Mesusa an den Türpfosten in der Herberge anzuheften pflegte. — Während des Aufstandes 66–72 p. kämpften Angehörige der Dynastie von Adiabene auf Seiten der Juden; zwei von ihnen, Monobazos und Kenedaios, zeichneten sich in der Schlacht gegen Cestius Gallus aus (Jos., BJ II, 19, 2). Andere wurden bei der Einnahme Jerusalems gefangengenommen und als Geiseln nach Rom gebracht. Nach dem Tode Helenas, die ihren Sohn Izates überlebte, überführte Monobazos II. beide nach Jerusalem, wo sie bestattet wurden. Ihr Mausoleum, obwohl im Kriege unter Hadrianus zerstört, wurde noch jahrhundertelang bewundert (Pausanias, Descr. Graeciae VIII, 16, 5). Seine Reste, nördlich von Jerusalem, werden unter dem Namen „Königsgräber" noch heute gezeigt.

Izates II. und Monobazos II. lavierten unter wechselndem Glück zwischen Rom und Parthien. Izates verhalf dem verjagten Partherkönig Artabanos II. zum Throne, als dessen Sohn Vardanes II. ihn vergeblich zwingen wollte, gegen Rom zu kämpfen. Im J. 49 p. wich Izates dagegen dem Kampfe für den römischen Gegenkönig Mehredates mit dem Parther Gotarzes II. aus, obwohl

er offiziell als Bundesgenosse des ersten galt (Tacitus, Ann. XII, 14). Im J. 63 p. stand Monobazos II. auf Seiten Parthiens gegen Rom und mußte nach dem Siege des römischen Feldherrn Corbulon Geiseln stellen. — Der letzte adiabenische König, von dem wir wissen, Mebarsapes, wurde im J. 116 von Trajan besiegt. Spätere Chronisten und Autoren haben in der Genealogie viel Verwirrung angerichtet. So wird bei Ibn Daud Monobazos II. zu einem Sohn Agrippas II. Nach Zemach Gaon ist er Herodes' Sohn.

Es scheint, daß das Judentum in Adiabene sich mit der Zeit ausbreitete. Jos., BJ I, 1, 2 sagt, seine aramäische Geschichte des Krieges sei unter den „Stammesgenossen von Adiabene" verbreitet, und König Agrippa II. warnt in seiner Rede vom J. 66 p. (Jos., BJ II, 16, 4, § 388) die Juden davor, sich in Hoffnungen auf Hilfe von „Stammesgenossen von Adiabene" zu wiegen. Im letzten Falle ist übrigens wohl nur das Königshaus gemeint, im ersten vielleicht die jüdische Diaspora. Ein Amoräer Jakob aus Adiabene wird B. Bat. 26b erwähnt. Mar Ukba in Arbela — in j. Sota IV, 19d.

Jos., Ant. XX, 2–4; *idem*, BJ IV, 9, 11; V, 6, 1; VI, 6, 3; *Tacitus*, Ann. XII, 13f., XV, 1 und 14; *Dio Cassius* LXII, 20; LXVIII, 22, 26; *Graetz* III, 403ff., 447, 452, Note 23; *Schürer* III, 169ff.; *Pfennigsdorf*, ZDPV 1904, 173–187.

E. E. B.

ADIBE, JAKOB, portugiesischer Jude; er flüchtete, nach der Vertreibung der Juden aus Portugal, nach Azemmour, der Hauptstadt der marokkanischen Provinz Doukkala. Die Portugiesen unter Herzog Jaime von Braganze belagerten die Stadt im August 1513; als der Anführer der Mauren von einer Kugel getroffen wurde, entstand unter den Belagerten eine Panik, und sie zogen in der Nacht ab. A. begab sich vor Morgengrauen zum portugiesischen Lager und überbrachte dem Herzog die Nachricht. Er erbat sich als Belohnung die Schonung der Juden in Azemmour, was der Herzog versprach. Während die portugiesischen Truppen den Einmarsch in Azemmour feierten, zogen die Juden nach Sala und Fez aus.

Kayserling, MGWJ VII, 445-46.

W.

ADIJA s. Samuel b. Adija.

ADINO HA-EZNI (עדינו העצני), einer der Helden Davids (II. Sam. 23, 8). Der Name ist jedoch wohl aus den Worten עורר את חניתו korrumpiert, der richtige Name ist Jaschobam b. Chachmoni (ישבעם בן חכמוני). Der ganze Vers steht in besserer Lesart in I. Chr. 11, 11.

I. Chr. 11, 11.

ואלה מספר הגברים אשר לדויד
ישבעם בן חכמוני ראש השלישים (השלושים)
הוא עורר את חניתו
על שלש מאות חלל בפעם אחת.

II. Sam. 23, 8.

אלה שמות הגברים אשר לדוד
יושב בשבת תחכמני ראש השלשי
הוא עדינו העצני (העצנו)
על שמנה מאות חלל בפעם אחת (אחד)

Gesenius, Hwb. 566; *Nowack*, HK IV, 254.

M. S. M. E. J.

ADITAJIM (עדיתים), Ort in der Niederung (Schefela) Judas (Jos. 15, 36), offenbar unweit des in der Aufzählung folgenden הנדרה (Katra) gelegen. Die von Eusebius (Onomastikon, ed. Klostermann 24, 23) vorgeschlagene Gleichsetzung von A. mit einem Adia, in der Nähe von Gaza, ist wegen der allzu südlichen Lage von A. nicht annehmbar. Völlig haltlos ist seine zweite Annahme, wonach A. mit Aditha bei Lod zu vergleichen sei, da dieses ein hebräisches חדיד (Esra 2, 33) ist.

T. S. Kl.

ADJUD (Adschud, hebr. אדשוד), Stadt in Rumänien (Provinz Moldau, Kreis Putna). Nach dem französischen Rumänienforscher Vaillant ließen sich die Juden in A. zur Zeit der Römerherrschaft, nach der Zerstörung Jerusalems, nieder. Vaillant nimmt an, daß der Name A. ursprünglich Ad-Judaeos (soviel wie Judenort) gelautet habe. Nach Ansicht des rumänischen Gelehrten B. P. Hasden ist A. die rumänische Fassung des ungarischen Egyd oder des lateinischen Aegidius; der vollständige Name des Ortes habe gelautet Movila-lui-Adjud. Nach alten, von dem jüdischen Schriftsteller Psanter gesammelten, Chroniken bestand in A. ununterbrochen eine kleine jüdische Gemeinde. Der Name A. kommt zuerst in einer Urkunde von 1433 vor. Im 18. Jht. schlossen sich die meisten jüdischen Einwohner von A. dem Chassidismus an, und A. wurde Sitz eines chassidischen Zaddiks. 1927 betrug die Zahl der Juden in A. 2000, bei einer Gesamtbevölkerung von 3000. Es besteht eine Synagoge sowie eine Schule für Knaben und Mädchen in A.

Vaillant, La Roumanie, Paris 1845, t. I; *J. Psanter*, Maskeret Zion, 1877; *Marell*, Dictionar Geografio al Romînei I.

W. S. A. R.

ADLER, Familie aus Frankfurt a. M. Seit 400 Jahren ist Frankfurt a. M. die Heimat dieser Familie, die dem Priesterstamme angehörig ist, und deren Vorfahren von der Insel Kreta nach Europa gekommen sein sollen. Einer der hervor-

ragendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, Rabbi Simeon ha-Darschan (der Prediger), der Verfasser des „Jalkut", der zu Anfang des 13. Jahrhunderts vermutlich längere Zeit in Frankfurt lebte, soll der Ahn der Familie A. sein. — Im Jahre 1505 kamen R. Nathan Kayn, ein Nachkomme des R. Simon ha-Darschan, dessen Familie während der Verfolgung des Jahres 1241 aus Frankfurt geflohen war, Kayns Sohn Calman und seine Frau Schönlin aus Nürnberg nach Frankfurt. Sie wurden in das Stättigkeitsregister als „Nichthandeltreibende" eingetragen und gehörten wohl zu den Begüterten. Ihre ganze Zeit widmeten sie dem Talmudstudium. Sie wohnten in Nr. 152 der Judengasse, in dem Haus „Zum Kessel". 1515 wurde Frau Schönlin nach dem Tode ihres Mannes Besitzerin des Hauses Nr. 1, eines Eckhauses am Eingang des Ghetto, „an der Pfort" genannt (gebaut im Jahre 1472). Dort wohnte sie mit ihrem Sohne Meir. Als die Familie größer wurde, zog Meirs Sohn Uri Feibesch Wedel im Jahre 1570 in das anstoßende Haus Nr. 3 „Zum Wedel". Ein anderer Zweig der Familie übersiedelte im Jahre 1600 in das Haus Nr. 26, das das Zeichen eines Schiffes trug, und dieser Zweig der Familie ist seit der Zeit unter dem Namen „Schiff" bekannt. — Einer Familienüberlieferung zufolge soll, als die Frankfurter Juden nach der Hinrichtung Fettmilchs (28. Febr. 1616) die Erlaubnis zur Rückkehr erhielten, an der Spitze der Zurückkehrenden ein Angehöriger dieser Familie marschiert sein, der die Kaiserfahne mit dem Reichsadler trug. Daher soll der Familie A., die bis dahin mit dem Namen Kahn oder auch Kayn benannt wurde, der Name „Adler" damals beigelegt worden sein.

Im Hause Nr. 4 der Judengasse, „Zur goldenen Zange" oder kurz „Zur Zange" genannt, lebte Salman, der Sohn von Uri Feibesch Wedel, und nach seinem Tode (1648) zog Salmans Sohn in das Haus Nr. 27, das „Schwarz-Adler" genannt wurde. Er trug den Namen Mose Uri Feibesch A. Sein Name begegnet uns in den Gemeindeakten, als er kurz vor oder nach seiner Hochzeit einen Frauenplatz in der Synagoge kaufte (1646). Von seinen drei Söhnen wird noch einer, Nathan, in den Urkunden der Gemeinde erwähnt. Nathans ältester Sohn Salman war nach Pinczow in Polen gezogen, um sich dort ganz dem Talmudstudium hinzugeben. Von Pinczow aus forderte Salman seinen jüngsten Bruder Meir auf, ebenfalls nach Polen zu kommen, aber der Vater scheint ihm nicht die Erlaubnis gegeben zu haben; bestimmte er doch, daß auch sein in Polen weilender Sohn Salman enterbt werden sollte, wenn er nicht nach Deutschland zurückkehrte.

Nathans dritter Sohn Leser hatte fünf Kinder. Einer seiner Söhne, Mordechai, war der Vater von Baer Adler, der eine Schwester von David Tebele Schiff, dem Oberrabbiner in London, heiratete. Tebele Schiff, der selbst eine Angehörige der Familie A. geheiratet hatte, war in Frankfurt geboren und tätig. Er wohnte im Hause 148 der Judengasse, das „Grünschild" genannt wurde und später in den Besitz von Mayer Amschel Rothschild übergegangen ist. Einer seiner begabtesten Schüler war der Kabbalist Nathan A. (s. d.), ein Vetter des oben erwähnten Baer A. (gest. 1767). Mordechai A., der älteste Sohn Baers, war mit Rebekka, der Tochter des Hanauer Oberrabbiners Fränkel verheiratet. Fränkel gehörte zur Familie Katzenellenbogen und war ein Abkömmling von Saul Wahl, dem Eintagskönig von Polen. — Mordechai A., der zuerst als Dajjan in Frankfurt und dann 25 Jahre in Hannover amtierte, wo er 1843 gestorben ist, hinterließ sechs Kinder. Zwei seiner Söhne, Baer und Nathan Marcus, heirateten zwei Schwestern, Henriette und Esther, die Töchter von Hirsch Mose Worms, der mit Mayer Amschel Rothschild verschwägert war.

Baer A. war Geschäftsmann und zugleich sehr gelehrt; eine seiner Töchter heiratete Moritz Budge aus einer alten Frankfurter Familie. Die aus dieser Ehe hervorgegangenen Söhne gründeten in New York die Firma: Budge, Schiff u. Co., deren Haupt lange Zeit Jacob H. Schiff war. Nathan Marcus A. (s. d.) erlangte Bedeutung als Oberrabbiner der britischen Judenheit. Er hinterließ drei Söhne: Marcus Nathan A. (s. d.), Mathematiker und wissenschaftlicher Schriftsteller, Hermann A. (s. d.), ebenfalls Oberrabbiner der britischen Judenheit, und Elkan Nathan A. (s. d.). Marcus Nathans Sohn Herbert A. (s. d.) ist Rechtsgelehrter und jüdischer Pädagoge. Eine Tochter Hermann A.s, Nettie A. (s. d.), ist als Kommunalpolitikerin tätig.

M. N. Adler, The Adler Family, Address delivered at the Jewish Institute on June 6th 1909 (Sonderabdruck der Jew. Chron. 1909), London 1909; *Jew. Yearbook* 1899; *A. Diez*, Stammbuch der Frankfurter Juden, S. 11 ff.

E. P. L.

ADLER, Familie aus Worms. Isaak (Eisik) A. wurde 1810 Rabbiner in Worms und starb am 23. Dez. 1823. Die Inschrift seines Grabsteines und auch das Memorbuch von Worms rühmen seine Gottesfurcht und Bescheidenheit sowie sein Bestreben, Torakenntnisse zu verbreiten und den Armen zu helfen. Er hinterließ zwei Söhne: Samuel A., Rabbiner in New York, und Abraham Isaak A., der ein Vertreter der Reform war. Samuel A. hatte zwei Söhne, Felix A., den

Begründer der „Ethischen Kultur", und Isaak A., Arzt in New York.

Rothschild, Beamte d. Wormser jüd. Gemeinde 1920.

E. P. L.

ADLER, ABRAHAM (1850–1922), Nationalökonom, geb. am 10. Juni 1850 zu Schwebheim i. Bayern. Er war einer der ersten Volkswirte in Deutschland, die die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Bildung für den Kaufmannsstand erkannten, und widmete sich der Organisation der handelswissenschaftlichen Fortbildung. Seiner Anregung ist die Errichtung der ersten Handelshochschule in Leipzig (1898) zu verdanken. Er wurde daselbst Professor und stellvertretender Rektor. 1910 wurde A. von der sächsischen Regierung beauftragt, das gesamte Fortbildungsschulwesen für Kaufleute in Sachsen zu organisieren. A. schrieb „Ricardo und Carey in ihren Ansichten über die Grundrente", ferner einen in vielen Auflagen erschienenen „Leitfaden der Volkswirtschaftslehre", eine große Anzahl handelswissenschaftlicher Werke und eine Reihe von Beiträgen für das „Handwörterbuch der Staatswissenschaften". A. war Präsident der Bne-Briss Loge Leipzig sowie Mitglied der Verwaltung und zuletzt Präsident der Israelitischen Gemeinde in Leipzig.

E. L. D.

ADLER, ABRAHAM ISAAK (KOPPEL), Rabbiner und Schriftsteller, geboren 1813 in Worms als Sohn des Isaak A. und Bruder von Samuel A. Nach Beendigung des Studiums an den Universitäten in Bonn und Gießen war er Lehrer an der Buchholz-Schule in Frankfurt a. M. und später in Gr. Kanizsa (Ungarn). 1842 wurde er Rabbiner in Worms, mußte aber 1850 wegen Beteiligung an den politischen Wirren des Jahres 1848 und infolge von Zwistigkeiten innerhalb der Gemeinde sein Amt niederlegen. Er nahm an den Rabbinerversammlungen in Braunschweig und Frankfurt (1844–45) als Vertreter der extremen Reform teil. A. schrieb: „Geschichte der Juden in Frankfurt a. M."; „Die Reform des Judentums" (1846); „Die siebenundsiebzig sogenannten Rabbiner und die Rabbinerversammlungen" (Mannheim 1845).

S. Rothschild, Beamte der Wormser jüd. Gemeinde 1920; *Archives Israélites*, Paris 1856, p. 131.

E. P. L.

ADLER, ALFRED, Psychoneurologe, geb. in Wien am 7. Febr. 1870. A. schloß sich früh der Freudschen Schule an, für deren Lehren er in Vorträgen und Aufsätzen eintrat. 1910 begründete er eine eigene Theorie „Individualpsychologie", die von Anfang an über das Gebiet der Neurosentherapie hinausstrebte und, insbesondere seit Kriegsende, in steigendem Maße, vor allem in pädagogischen und fürsorgerischen Kreisen, Anhänger findet. Das Wachstum des „Internationalen Vereins für Individualpsychologie" förderte A. durch Ausgestaltung seiner Lehre zu einer allumfassenden Lebensphilosophie mit beträchtlichem pädagogischen, sozialen und therapeutischen Einschlag. A.s Lebensphilosophie fordert von ihren Anhängern Überwindung des Machttriebes, des Egoismus, der Mutlosigkeit und der Protesthaltung durch Pflege des Gemeinschaftsgefühls und Vertiefung des Verantwortungsbewußtseins gegenüber dem Mitmenschen. Eine erkenntnistheoretische, weltphilosophische und metaphysische Fundierung hat A. seiner Lehre bisher nicht gegeben. In diese Lehre baute A. seine von Freud und Nietzsche nachhaltig beeinflußten psychologischen Anschauungen ein. Er sieht das Wesen der menschlichen Persönlichkeit im Streben nach Geltung, das die Leitlinie der Gesamtpersönlichkeit ausmacht, und dessen Macht eingeschränkt wird durch das angeborene Gemeinschaftsgefühl. Der Ausgleich zwischen diesen beiden Kräften findet in der Charakterbildung seinen dauernden Niederschlag. Ausführlicher als die Psychologie behandelt A. die Psychopathologie. Er sieht in Kinderfehlern, Charakterfehlern, Neurosen, Nervosität, Psychosen, Perversitäten, Kriminalität und Verwahrlosung Fehlentwicklungen des Persönlichkeitsideals und der Leitlinien. In allen diesen Erscheinungen ist das entscheidende ätiologische Moment ein in früher Kindheit verstärktes Minderwertigkeitsgefühl, das zu Sicherungen des Persönlichkeitsideals, zu seiner Überkompensation durch verstärktes Macht- und Geltungsstreben und zur Schwächung des Gemeinschaftsgefühls führt. Das Minderwertigkeitsgefühl schafft als kompensatorischen Überbau psychische Mehrleistung, die als Begabung oder als Fehlentwicklung in Erscheinung treten kann. Eine besondere Forschungsmethode hat A. nicht entwickelt, jedoch betont er den Gesichtspunkt der Fiktion (Vaihinger), der Finalität und der Gesamtbetrachtung in der Psychologie. A.s Therapie, aus Elementen der Psychoanalyse und der Persuasion entwickelt, zielt darauf ab, dem Kranken das Feige, Unzweckmäßige und Unsoziale seines Verhaltens (fiktive Kompensation des Minderwertigkeitsgefühls) deutlich werden zu lassen. A.s Pädagogik tritt ein für autoritätslose Beeinflussung des Kindes, für Gewinnung seines Vertrauens und seine Ermutigung. Werke: Studie über Minderwertigkeit von Organen 1907; Über den nervösen Charakter 1923; Praxis und Theorie der Individualpsychologie 1920; Heilen und Bilden 1924; Menschenkenntnis 1927.

Manes Sperber, Alfred Adler 1926; *Alice Rühle-Gerstel*, Freud und Adler; *Sozialist. Erziehung* IV.

F. K. S. B.

ADLER, CYRUS, Archäologe, Orientalist und jüdischer Politiker in Amerika, geb. 13. September 1863 in Van Buren, Arkansas. Nach Beendigung seines Studiums war er Instruktor für semitische Sprachen an der Johns Hopkins Universität in Baltimore, dann Bibliothekar am Smithsonschen Institut 1892–1905 und stellvertretender Sekretär desselben 1905–1908. Von 1888 bis 1909 war er Leiter der Abteilung für die Archäologie des Orients und Religionsgeschichte am amerikanischen Nationalmuseum in Washington. Als Vertreter der Vereinigten Staaten auf der Londoner Konferenz zur Ausarbeitung eines internationalen Kataloges der wissenschaftlichen Literatur wurde A. Mitglied des hier geschaffenen Internationalen Rates. A. ist Ehrendoktor der hebräischen Literatur des Hebrew Union College in Cincinnati, Mitglied der amerikanischen philosophischen Gesellschaft und der Washingtoner Akademie der Wissenschaften. Nach dem Orient entsandt, sammelte er dort Ausstellungsobjekte für die Columbische Ausstellung in Chicago (1893) und verfaßte mit Dr. F. M. Casanowicz einen illustrierten Katalog der in Atlanta 1895 ausgestellten biblischen Altertümer (veröffentlicht in den „Reports of the United States National Museum for 1896"). A. ist Gründer der „American Jewish Historical Society" und wurde ihr erster Sekretär und Präsident. Er ist Vorsitzender des Publikationsausschusses der „Jewish Publication Society of America" und der Kommission für kulturelle Fragen des „American Joint Distribution Committee", ferner Rektor des Jüdisch-Theologischen Seminars in New York (als Nachfolger G. Schechters) und des „Dropsie College" in Philadelphia, sowie Präsident der „Free Library" in Philadelphia. 1923 war er Vorsitzender der „American Oriental Society". Er war Redakteur der Abteilung: „Geschichte der Juden in Amerika" in der „Jewish Encyclopaedia" und Herausgeber des „American Jewish Year Book" von 1900–1906. Seit 1909 gibt er die „Jewish Quarterly Review" heraus. A. ist Verfasser zahlreicher Beiträge über orientalische Archäologie (The Cotton Grotto, an ancient quarry in Jerusalem, in „Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut"; The Shofar, its use and origin, in „Proceedings of the U. St. National Museum", vol. XVI; Progress of Oriental Science in America during 1888, u. a. m.), über philologische Fragen und die Geschichte der Juden in Amerika. Nach dem Pogrom von Kischinew veröffentlichte er Meetingsberichte und Zeitungsstimmen unter dem Titel: „The Voice of America on Kishineff" (Jewish Publication Society 1904) und gab am Vorabend der Konferenz von Versailles eine Sammlung von Dokumenten: „Jews in the Diplomatic Correspondence of the United States" heraus (1906). Mit Allan Ramsay veröffentlichte er „Told in the Coffee House" (New York 1898), eine Sammlung von Volkssagen. A. hat einen wesentlichen Anteil an der Förderung der jüdischen Wissenschaft in Amerika.

Who's who 1927; *Who's who in America* 1926–27; *Appletons Cyclopaedia of American Biography* VII.

G.-J. W.

ADLER, DANKMAR (1844–1900), deutsch-amerikanischer Architekt, geb. am 3. Juli 1844 in Lengsfeld (Sachsen-Weimar); er wanderte 1854 mit seinem Vater, dem Rabbiner Liebmann A., nach Amerika aus, wurde in Detroit erzogen und studierte in Michigan und Chicago. A. war auch Sekretär des „American Institute of Architects". Nach seinen Entwürfen wurden viele öffentliche Gebäude, vor allem in Chicago (The Central Music Hall, die Börse), der Bahnhof in New Orleans und mehrere Synagogen errichtet; er war einer der Miterbauer der „Carnegie Music Hall" in New York. 1873–77 war er Sekretär der „United Hebrew Charities" in Chicago. Er starb am 15. April 1900 in Chicago.

Thieme-Becker, Allg. Lexikon d. bild. Künstler I.

G.-J.

ADLER, ELKAN NATHAN, Schriftsteller und Sammler hebräischer Manuskripte, geb. 1861 als dritter Sohn des Chief-Rabbi Nathan Marcus A. (s. d.). A. erhielt seine Ausbildung in der „City of London School" und im „University College" in London; er ist von Beruf Anwalt. A. besuchte wiederholt Ägypten, Palästina, Marokko, Algerien, Tunis, Tripolis, Persien, Buchara und Samarkand, Aleppo, Konstantinopel, die Balkanländer, Spanien und Portugal, Südamerika, Westindien, Indien und Aden, die Vereinigten Staaten und Rußland. Sein Werk „Jews in Many Lands" (deutsch: Von Ghetto zu Ghetto, 1909) enthält Skizzen und Aufzeichnungen von seinen Reisen. Über seine Sammlertätigkeit unterrichten: „About Hebrew Manuscripts" (1905), „A Gazeteer of Hebrew Printing" (1917) und, vor allem, die Beschreibung seiner Sammlung von über 4200 Handschriften in dem von ihm verfaßten „Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of E. N. Adler" (Cambridge 1921). Seine Sammlung verkaufte er 1923 dem Jüdischen Theologischen Seminar in New York (s. Bericht des „Jewish Theological Seminary of America", Register 1923–24, p. 30–35). A. veröffentlichte: „Ginse Mizraim" (Fragment einer Einleitung zur

Bibel von R. Jehuda b. Barsillai, Oxford 1897), „Documents sur les Marranes" und (zusammen mit M. Seligsohn) „Une nouvelle chronique Samaritaine" (Paris 1903). Sein Buch „Auto da Fé and Jew" (1908) bringt zum großen Teile bereits vorher in der „Jewish Quarterly Review" erschienene Aufsätze. A. ist Mitarbeiter vieler wissenschaftlicher Zeitschriften und Sammelwerke; Mitglied der „Royal Historical Society", der „Royal Asiatic Society" und anderer wissenschaftlicher Gesellschaften, ferner korrespondierendes Mitglied der königlich spanischen Akademie für Geschichtswissenschaft. Er war Vorsitzender der Jüdischen Historischen Gesellschaft in England und betätigt sich auch im jüdischen öffentlichen Leben in England und anderen Ländern. Er nahm als Vizepräsident an den internationalen jüdischen Konferenzen in den Jahren 1891 und 1903 in Berlin teil. 1913 bereiste er im Auftrage der Brüsseler Konferenz mit Paul Nathan und Bernhard Kahn die Kriegszone auf dem Balkan. A. ist einer der Gründer der „Choveve Zion Society" und Mitglied des „Conjoint Committee for Foreign Affairs" sowie anderer führender englisch-jüdischer Körperschaften.

W

ADLER, EMANUEL, Jurist, Universitätsprofessor in Wien, geb. am 29. September 1873 zu Proßnitz, Mähren. Er schrieb: „Über die Lage des Handwerks in Österreich" (1898); „Der Arbeitervertrag im Entwurfe einer Novelle zum Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch" (1908); „Die unehelichen Kinder im Entwurfe einer Novelle zum A. B. G. B." (1909); „Die Namen im deutschen und österreichischen Recht" (1921).

Wininger, Große jüdische Nationalbiographie, s. v.; *Meyers Lexikon* 1924, s. v.

G.-J.

ADLER, FELIX, Professor und Schriftsteller, geb. 1851 in Alzey, als Sohn des Rabbiners Samuel A. (s. d.), mit dem er 1857 nach Amerika kam. Er studierte zuerst dort und nachher in Berlin und Heidelberg. Von Deutschland nach New York zurückgekehrt, hielt A. das Amt des Rabbiners mit seinen religiösen Überzeugungen nicht für vereinbar. Dank der Fürsorge einiger Freunde wurde für ihn eine Professur für Hebräisch und orientalische Literatur an der Cornell Universität geschaffen, die er 1874–1876 innehatte. 1876 gründete A. die „Gesellschaft für Ethische Kultur", der eine Reihe ähnlicher Gesellschaften in den Vereinigten Staaten und in anderen Ländern folgten. Diese Gesellschaft bezweckt die Verwirklichung der moralischen Prinzipien in der konkreten Lebensführung ihrer Mitglieder, unabhängig von dem religiösen Bekenntnis des Einzelnen. A. veröffentlichte folgende Schriften: „Creed and Deed" (1873); „The Moral Instruction of Children" (1892) (deutsche Ausgabe: Der Moralunterricht der Kinder (1894)); „Life and Destiny" (1903); „Marriage and Divorce" (1905); „The Religion of Duty" (1905); „The World Crisis and its Meaning" (1915); „An Ethical Philosophy of Life presented in its Main Outlines" (1923; im ersten Teil dieser Schrift schildert A. die verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwicklung); „A Reconstruction of the Spiritual Idea" (1924). In jüngeren Jahren bekundete A. Interesse für jüdische Fragen. Er schrieb Artikel über jüdische Geschichte und Literatur in Johnson's „Universal Cyclopaedia" (1876) und veröffentlichte zwei Vorträge, die er in der Gesellschaft für Ethische Kultur gehalten hatte: „The Recent Persecution of the Jews" (1879) und „Reformed Judaism" (1885). 1902 wurde A. auf eine neugeschaffene Lehrkanzel für soziale und politische Ethik an der philosophischen Fakultät der Columbia-Universität berufen. Im Wintersemester 1908–09 hielt A. als amerikanischer Austauschprofessor Vorträge in Berlin und 1923 als „Hibbert lecturer" in Oxford. Er ist einer der Herausgeber des „International Journal of Ethics". A. betätigte sich in der praktischen sozialen Arbeit durch Errichtung von Kindergärten, durch Schaffung einer Bewegung zur Verbesserung der Wohnungsverhältnisse der Armen u. a. m.

Who's who 1925; *The Americana.*

G.-J. W.

ADLER, FRIEDRICH, Lyriker, Dramaturg und Übersetzer, geb. 13. Februar 1857 in Amschelberg in Böhmen. Er studierte Jura und eröffnete 1891 eine Advokaturskanzlei zu Prag. Durch handelspolitische Veröffentlichungen in verschiedenen Zeitschriften lenkte er die Aufmerksamkeit auf sich, so daß er 1896 zum Sekretär des Prager Handelsgremiums gewählt wurde und seine Anwaltspraxis aufgeben konnte. In dieser Stellung fand er auch Zeit zu dichterischer Betätigung. Er gab mehrere Bände Gedichte heraus; seine bekanntesten Bühnenwerke sind: „Sport" 1899, „Zwei Eisen im Feuer" 1899, „Freiheit" 1904, „Der gläserne Magister". Als Übersetzer von Arnoldo, Fusinato, Tirso de Molina, Calderon, Breton, Iriarte, ferner der älteren und modernen tschechischen Lyriker, wie Vrchlicky usw. leistete er Wertvolles. Seine Gedichte bekunden mehrfach seine Anhänglichkeit an das Judentum. Er war Mitbegründer der „Gesellschaft zur Förderung der deutschen Wissenschaft, Kunst und

Literatur in Böhmen". Er lebt in Prag. Nebenamtlich versieht er an der deutschen Universität einen Lehrauftrag für romanische Philologie.

A. v. Hanstein, Das jüngste Deutschland, Leipzig 1904.

G.-J. L. D.

ADLER, FRIEDRICH, Bildhauer und Kunstgewerbler, geb. 29. April 1878 in Laupheim in Württemberg; 1898–1901 in der Kunstgewerbeschule und 1902–1904 in den Lehr- und Versuchsateliers von Obrist und Debschitz in München ausgebildet und dort 1904–07 als Lehrer tätig, wurde A. an die staatl. Kunstgewerbeschule nach Hamburg berufen, an der er jetzt als Professor wirkt. Seit 1910 leitet er alljährlich den von der bayer. Landesgewerbeanstalt Nürnberg veranstalteten Meisterkurs für Kunsthandwerker. Neben größeren Architekturwerken (Friedhofshalle des israel. Friedhofes in Nürnberg, Synagoge auf der Deutschen Werkbundausstellung in Köln 1914) hat A. auch Werke der Architekturplastik (Vorraum der Württemberger Landesgruppe auf der Turiner Ausstellung 1902), Grabmalplastik (Grabdenkmäler auf dem jüd. Friedhof zu Laupheim) geschaffen. In zahlreichen Metallarbeiten gab er den Geräten für den jüdischen Kultus moderne Formen (bes. Habdalagerät). Für die hauptsächlich in Java weit ausgebildete Druckbatik (Indirektdruck) hat A. 1925 ein neues Verfahren erfunden, das dem künstlerischen Handdruck neue Möglichkeiten eröffnet, und durch das sowohl indanthrenfarbige Baumwollstoffe sowie auch Seidenstoffe, Velvets und Samte hergestellt werden können. Die Stoffe sind als „Ateha-Stoffe" bekannt.

Deutsche Kunst u. Dekoration VII, 130; XI, 47, 60; XII, 561; XVI, 431; *Kunst u. Kunsthandwerk* 1899; *Kunstgewerbeblatt* 1910, 141; *Ost u. West* 1914, 502; 1917, 78; *Die Form* 1926, 126; *Thieme-Becker,* Allgem. Lexikon d. bild. Künstler I, 85.

O.-S. S.

ADLER, FRIEDRICH, sozialistischer Politiker und Schriftsteller, Sohn Victor A.s. (s. d.), geb. 1879 in Wien, studierte Naturwissenschaften in Zürich, wurde darauf Assistent und Privatdozent für Physik in Zürich, später Sekretär der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei in Österreich und Redakteur der sozialdemokratischen Monatsschrift „Der Kampf". Am 21. Oktober 1916 erschoß A. den österreichischen Premierminister Graf Stürgkh, um damit gegen den Weltkrieg zu demonstrieren; er wurde am 19. Mai 1917 vom Ausnahmegericht in Wien zum Tode verurteilt; die Todesstrafe wurde in 10 Jahre schweren Kerkers verwandelt. Nach dem Ausbruch der Revolution in Österreich wurde A. in Freiheit gesetzt und bekleidet seither die Stellung eines Generalsekretärs der Exekutive der sozialistischen Arbeiterinternationale (zweite Internationale), zuerst in London, seit 1925 in Zürich, jetzt in Amsterdam. A. verfaßte mehrere philosophische und politische Bücher; u. a.: „Die Erneuerung der Internationale" (1917); Ernst Machs „Überwindung des mechan. Materialismus" (1918).

G.-J. I. O. L.

ADLER, GEORG (1863–1908), Nationalökonom, geb. am 28. Mai 1863 in Posen, studierte in Berlin und Freiburg Staatswissenschaften, war Privatdozent in Freiburg, außerordentl. Professor in Basel und Kiel. Die akademische Laufbahn wurde ihm als Juden vielfach erschwert. Sein Hauptwerk ist die „Geschichte des Sozialismus und Kommunismus" (1900, nur der erste Teil ist erschienen), in dem auch die sozialen Ideen der Bibel, der Essäer und Urchristen behandelt werden. In dieser Hinsicht ist auch „Die Sozialreform im Altertum" (1898) beachtenswert. Er schrieb noch folgende Abhandlungen: „Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegungen in Deutschland" 1885; „Grundlage der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft" 1886; „Aufgabe des Staates angesichts der Arbeitslosigkeit" 1894; „Über die Epochen der deutschen Handwerkerpolitik" 1903; zahlreiche Aufsätze in der „Zeitschrift für Sozialwissenschaft", in den „Annalen des deutschen Reichs", in der „Wagner- und Lexis-Festschrift", im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" und im „Wörterbuch der Volkswirtschaft". Er war Herausgeber einer Sammlung von zum Teil weniger bekannten Hauptwerken des Sozialismus und der sozialen Politik, insgesamt neun Hefte nebst Einleitungen. A. war Sozialreformer; er sah das Ziel der sozialen Entwicklung in „einer Art von sozialem Konstitutionalismus". Als einer der ersten forderte A. eine obligatorische Versicherung gegen Arbeitslosigkeit; ein von ihm mitentworfenes diesbezügliches Gesetz unterbreitete der Kanton Basel der Volksabstimmung, jedoch ohne Erfolg. A. starb am 11. Juni 1908 in Berlin.

Kürschner 1898; *Hwb. der Staatswissenschaften* I³, S. 44.

G.-J. F. M.

ADLER, GOTTLIEB (1860–1893), Physiker, geb. 7. März 1860 in Steeken, Böhmen. 1893 wurde A. außerordentl. Prof. für mathematische Physik an der Universität Wien als Nachfolger von Prof. Stefan Meyer. Bekannt sind insbesondere seine Forschungen auf dem Gebiete der Mechanik und seine neue Berechnungsmethode, die er zur Bestimmung der Magne-

tisierung einführte. A. starb am 15. Dez. 1893 in Wien.

Poggendorf, Biogr. = lit. Hwb.

F. K. H. R.

ADLER, GUIDO, österreichischer Musikforscher, geb. 1. November 1855 zu Eibenschütz (Mähren), Schüler von Bruckner und Dessoff, habilitierte sich 1881 mit der Studie „Zur Geschichte der Harmonie" für Musikwissenschaft an der Wiener Universität, wurde 1885 außerordentl. Prof. der Musik in Prag, 1898–1927 ordentl. Prof. in Wien als Nachfolger Hanslicks. A. begründete das Musikhistorische Institut in Wien und rief (1884) zusammen mit anderen die „Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft" ins Leben. Er gab 1892–93 eine Auswahl der musikalischen Werke der Kaiser Ferdinand III., Leopold I. und Josef I. heraus und leitete seit 1894 die Herausgabe der „Denkmäler der Tonkunst in Österreich". Seine Werke: „Richard Wagner" 1904 (2. Aufl. 1922); „Der Stil in der Musik" 1912; „Gustav Mahler" 1916; „Methode der Musikgeschichte" 1919; im Verein mit Fachgenossen „Handbuch der Musikgeschichte" 1924. Außerdem veröffentlichte er eine große Reihe von beachtenswerten Beiträgen in verschiedenen Zeitschriften und den von ihm herausgegebenen „Studien zur Musikwissenschaft".

Riemann, Musik-Lexikon; *A. Einstein*, Das neue Musiklexikon 1926.

A. E.-N.

ADLER, HERBERT MARCUS, Jurist, geb. 1876 in London, Sohn des Markus Nathan Adler; er besuchte das St. Johns College in Cambridge, wo er klassische Literatur und nachher jüdisches und internationales Recht studierte. Von 1901 bis 1915 war er am Gericht tätig. A. veröffentlichte: „The Law of Corporations" (1903), „Covenants in Restraint of Trades" (2. Aufl. 1907) und Aufsätze über aktuelle Fragen des internationalen Rechts. Mit Arthur Davis gab er „The Service of the Synagogue" (1904), eine neue Bearbeitung von Festgebeten, heraus; die Prosateile wurden von ihm und Arthur Davis übersetzt, die Verse von Israel Zangwill, Mrs. Redcliffe Salamon (Nina Davis) und anderen übertragen. A. wurde im J. 1911 Nachfolger seines Vaters als Direktor der „Stepney Jewish School". Er war einer der ersten, die sich für die Koordinierung und Gleichberechtigung des jüdischen religiösen Unterrichts in London einsetzten. 1922 wurde er Direktor des jüdischen Erziehungswesens im Rahmen der Pläne des Jewish War Memorial.

W. E. A.

ADLER, HERMANN (1839–1911), Oberrabbiner der britischen Juden, geb. 30. Mai 1839, als zweiter Sohn des Oberrabbiners Nathan Markus Adler in Hannover. Er studierte am University College in London. Im Talmud und hebräischen Schrifttum wurde er von seinem Vater, von Barnett Abrahams, Dr. David Ascher und Markus Kalisch unterrichtet. 1860 ging A. nach Prag, wo er von den Rabbinern Rapoport und Freund und den Professoren Wessely und Kämpf unterrichtet wurde. Das Rabbinerdiplom erhielt er im J. 1862. Er kam auch in nahe Berührung mit Michael Sachs. Später ging er nach Leipzig, wo er den Doktortitel für seine Arbeit über die Druiden erhielt. Seine erste Predigt hielt A. bei der Einweihung der Synagoge in Swansea, im J. 1859. Sein Amt als Rabbiner an der neuerbauten „Bayswater-Synagogue" in London trat er im J. 1864 an. 1862–1864 wirkte er zeitweilig als Rektor des Jews' College, wo er auch später Vorlesungen hielt. 1879 wurde A. einstimmig zum Vertreter seines Vaters gewählt, und 1891 wurde er sein Nachfolger als Oberrabbiner. A. erfreute sich allgemeiner Anerkennung unter den Juden in allen Teilen der Welt. Er trat oft für die in Rußland verfolgten Juden ein. Als Vertreter des „Russo-Jewish Committee" nahm er an Konferenzen über die Lage der russischen Juden in Berlin (1889) und Paris (1890) teil. A. sympathisierte mit der Chibbat-Zion-Bewegung. Im Jahre 1885 unternahm er eine Reise nach Palästina, um den notleidenden jüdischen Kolonisten Hilfe zu bringen. Er war der Begründer der Gesellschaft für jüd. Geschichte in England und eine Zeitlang deren Vorsitzender. Er hielt dort eine Reihe von Vorträgen über Themen der jüd. Geschichte: „Manasseh ben Israel"; „The Chief Rabbis of England"; „R. Falk, the Baal Shem"; „The Wit and Wisdom of the Talmud". Seine Antwort auf einen Angriff von Prof. Goldwin Smith über jüdisches Bürgerrecht, die unter dem Namen: „Can Jews be Patriots?" in der Zeitschrift „Nineteenth Century" (April 1878) erschien, machte einen großen Eindruck.

1891 bekämpfte A. Prof. Goldwin Smith in der Novembernummer der „North American Review", im Artikel: „Russian Barbarities and their Apologists". 1865 veröffentlichte er: „A Jewish Reply to Bishop Colenso's Criticism of the old Testament", 1869 einen Band: „Sermons on the passages adduced by Christian Theologians in support of the dogmas of their Faith". Durch die Erwiderung auf Professor Max Müllers Artikel über den Verfall des Judentums, betitelt: „Is Judaism a Missionary Faith?", trat A. nochmals als Verteidiger der jüdischen Ideale auf. A. veröffentlichte ferner: „Ibn Gabirol and his relation to scholastic Philosophy" in den Abhandlungen

Werke

der Londoner Universität (1864). Anläßlich seines 50 jährigen Rabbinerjubiläums im J. 1909 gab A. eine Auswahl seiner Reden u. d. T. „Anglo-Jewish Memories" heraus. A. wurde in den „Athenaeum-Klub" gewählt; die Universität von St. Andrews verlieh ihm den Titel L. L. D. (Dr. jur.); die Universität in Oxford den Titel des D. C. L. (Dr. für bürgerliches Recht); der König von England ernannte ihn zum C. V. O. (Commandeur des Victoria Ordens). A. starb in London, am 18. Juli 1911. Sein einziger Sohn Alfred, Rabbiner an der „Hammersmith Synagogue", starb vor ihm im J. 1910. A. hinterließ zwei Töchter, von denen Nettie als eine der ersten Frauen in den Londoner Grafschaftsrat (London Country Council) gewählt wurde.

Drujanow, Ketabim le-Toledot Chibbat Zijon etc. 1919, I, 463; *Zitron*, Lexikon 1.

W. E. A.

ADLER, JAKOB (1855–1926), jiddischer Schauspieler, geboren 1855 in Odessa. 1878 kam er zur jiddischen Bühne und debütierte in der Truppe von Goldfaden (s. d.). Im J. 1883, als die russische Regierung das jidd. Theater verbot, ging A. nach London und von dort 1888 nach Amerika, wo er bald einer der „Stars" des jidd. Theaters wurde. A. zeichnete sich besonders in tragischen Rollen aus. Im Gegensatz zu vielen anderen berühmten Kollegen pflegte er das bessere literarische Repertoire. Die europäischen, insbesondere die russischen Dramatiker fanden in ihm einen wirkungsvollen Interpreten. A. starb 1926 in New York.

B. Gorin, Geschichte vun jidd. Theater (New York 1923), Bd. I; *Leon Kobrin*, Erinnerungen vun a jidd. Dramaturg (New York 1925), Bd. II; *Seiffert*, Die jidd. Bühne, New York 1897.

I. Sch. M. W-t.

ADLER, JAKOB, jidd. Dichter und Humorist, geb. 1877 in Dynów (Galizien). 1894 wanderte er nach Amerika aus und arbeitete dort einige Zeit in den Schneider-shops. 1897 debütierte er in der jidd.-amerik. Zeitung „Vorwärts" mit Liedern, in welchen er das idyllische Leben im jüdisch-polnischen Städtchen schildert. Später war er Mitarbeiter einer Reihe jidd.-amerik. Zeitschriften, in denen er auch Humoresken und Komödien veröffentlichte. In Buchform gab A. eine Sammlung von Liedern (1907) u. zwei Bände Humoresken („Freiliche Minuten" 1919) heraus. Manche Lustspiele von A. wurden mit Erfolg auf jidd.-amerik. Bühnen aufgeführt.

Reisen, Lexikon 1926. I. Sch.

ADLER, JAKOB (JANKEL), Maler, geb. 1895 in Lodz. In seiner frühen Jugend lernte er die Gravierkunst, wandte sich später der Malerei zu und studierte bei Professor Wiethütter in Barmen. Seit 1911 lebt er in Deutschland, zuletzt in Düsseldorf. Seine Kunst steht unter dem Eindruck seiner Erlebnisse im jüd. Osten. In seinen realistischen Darstellungen, die jedoch den mystisch-traumhaften Zug des Chassidismus verraten, versucht A., einen Ausdruck für die Leiden des Ostjudentums zu finden. 1918 gründete er mit dem Dichter Broderson aus Lodz die erste moderne jüdische Kunstzeitschrift „Jung Jiddisch". Bilder von A. befinden sich im Walraff-Richartz-Museum in Köln, im städtischen Museum Düsseldorf und im Museum in Barmen.

O.-S. S.

ADLER, JULES, Maler, geb. in Luxeuil (Haute Saône) am 8. Juli 1865. Seine bekanntesten Gemälde sind realistische Darstellungen der arbeitenden Bevölkerung von Paris, der Hüttenarbeiter von Creusot, sowie der Fischer und Bauern der Bretagne. 1895 erhielt er ein Reisestipendium für sein Gemälde „Marché du faubourg Saint-Denis". Eine große Anzahl seiner Gemälde, wie: „Les Las" (1897), „Joies populaires" (1898), „La grève de Creusot" (1900), „Matin de Paris" (1905), „Haleurs" (1903), „Devant la cuisine des pauvres" (1906), wurden von öffentlichen Museen und von Sammlern erworben. A., der sich auch politisch betätigt und Mitglied der französischen sozialistischen Partei ist, ist seit Millet einer der bedeutendsten Maler der Arbeit. Seine impressionistischen Gemälde wirken in ihrer formalen Eigenart monumental.

Nouveau Larousse mensuel 1907, Nr. 4; *Thieme-Becker*, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler I; *Coulin*, Die sozialistische Weltanschauung in der französischen Malerei; *Bolschaja Sowjetskaja Enziklopedija* I, s. v.; *Ost und West* VI, 1906, Heft 12; *Zeitschrift für bildende Kunst*, NF XI, S. 243; *La Revue des Revues* 1903; *L'art décoratif* 1906.

W. M. Gi.

ADLER, JULIUS (Pseudonym von Judl Artsiches), jidd. Schauspieler und Theaterdirektor, geb. 1879 in Bialystok. 1895 begann er seine Schauspielerlaufbahn in einem russischen Wandertheater und bald darauf in einer jidd. Wandertruppe (Direktion Schwarzbard). Von 1900–1904 spielte er in der jidd. Truppe unter der Direktion von Kaminski. Nach einem vierjährigen Aufenthalt in Amerika wanderte er 1908–1916 durch Rußland und Polen mit einer eigenen Truppe und kehrte dann nach Amerika zurück. 1926 kam er wieder nach Polen, wo er eine eigene Truppe organisierte. Zur Zeit (1927) ist er Theaterdirektor in Buenos-Aires.

Literarische Bleter (jidd. Wochenschrift) 1926, Nr. 120.

I. Sch.

ADLER, LAZARUS LEVI (1810–1886), Rabbiner und Autor, geb. 10. Nov. 1810 in Unsleben (Bayern); lernte in früher Jugend bei R. Hirsch Kunreuter in Gelnhausen und bei R. Abraham Bing in Würzburg, promovierte 1833 zum Dr. phil.; war seit 1840 Distriktsrabbiner in Kissingen, von 1852 bis 1885 Landrabbiner von Kurhessen mit dem Sitz in Kassel. A. schrieb: „Die bürgerliche Stellung der Juden in Bayern" (München 1846); „Emanzipation und Religion der Juden — oder das Judentum und seine Gegner" (Fürth 1850); „Offener Brief an die Landtagsabgeordneten Ruland, Sepp, Allioli" (1851); „Zur Abwehr, eine Widerlegung der wider die Juden erhobenen Beschuldigungen in der Hess. Ersten Kammer" (Kassel 1853). A. war Anhänger der gemäßigten Reform; er präsidierte auf der Kasseler Rabbinerversammlung (1868) und war Mitglied der Synoden in Leipzig und Augsburg (1869, 1871). Er redigierte die Zeitschrift „Die Synagoge" (1. und 2. Jahrgang, Würzburg 1837, München 1839) und gab außer seinen Predigten das Buch „Talmudische Welt- und Lebensweisheit oder Pirke Abot" 1. Bd. (Kassel 1853), sowie ein „Deutsches Lesebuch für isr. Schulen" (Kassel 1864) heraus. Viele Beiträge von A. sind in der „Allgem. Zeitung des Judentums", „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" und „Ben Chananja" veröffentlicht. A. starb am 5. Jan. 1886 in Wiesbaden.

Kayserling, Bibliothek jüdischer Kanzelredner II, 222.

E. P. L.

ADLER, LIEBMANN (1812–1892), Rabbiner, geb. 9. Jan. 1812 in Lengsfeld bei Eisenach. Er studierte in der Talmudschule in Frankfurt a. M. und besuchte das Lehrerseminar in Weimar. 1854 wanderte er nach den Vereinigten Staaten aus. Dort war A. zuerst Lehrer und Prediger in Detroit und von 1861 an Rabbiner in Chicago bei der „Gemeinde des Westens". A. führte einige gemäßigte Reformen in der Liturgie seiner Gemeinde ein. Er verfaßte: „Betrachtungen über Texte aus den fünf Büchern Moses" (2 Bde), „Siebenundfünfzig Vorträge über Texte aus den nachmosaischen biblischen Büchern", „Sabbath Hours" (1893, eine Auswahl seiner Predigten). Er starb 29. Jan. 1892 in Chicago.

Felsenthal, Liebmann Adler, eine Gedenkrede 1892.

W.

ADLER, MARCUS NATHAN (1837–1911), Mathematiker und Literarhistoriker, geb. 1837 in Hannover, als ältester Sohn von Nathan Markus Adler (s. d.). A. war Mitglied der Londoner Universität und einer der Begründer der englischen Mathematischen Gesellschaft; auch bekleidete er das Amt des Vizepräsidenten des „Institute of Actuaries" und war beinahe fünfzig Jahre Aktuar der „Alliance Assurance Company". Mehrere Jahre war er Privatsekretär des Sir Mose Montefiore. Er nahm Anteil an sozialer Arbeit und war einer der Begründer und erster Vorsitzender der „Stepney Jewish School". Unter seiner Leitung war diese Schule eine der ersten Volksschulen in London, die den Unterricht in Metallarbeiten in ihren Stundenplan aufnahm. A. war auch auf jüdisch-wissenschaftlichem Gebiete tätig. Außer kleineren Aufsätzen und Vorträgen besitzen wir von ihm eine kritische Ausgabe der Reisen Benjamins von Tudela mit einer englischen Übersetzung (Oxford University Press 1907). Ferner schrieb er „The Chinese Jews" (Oxford 1900) und „The Adler family" (1909). Er starb 1911 in London.

W. E. A.

ADLER, MAX, Sozialpolitiker, geboren am 15. Januar 1873 in Wien. Er war zusammen mit Rudolf Hilferding Begründer der „Freien Vereinigung sozialistischer Studenten" und Herausgeber der „Marxstudien", worin seine erste größere Schrift: „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft" erschien. Die Verbindung Kantschen und Marxschen Denkens sollte einer erkenntniskritischen Begründung der marxistischen Lehre dienen. Seit 1920 ist er an der Wiener Universität mit dem Titel eines außerordentlichen Professors für Soziologie und Geschichte des Sozialismus habilitiert. 1902–1923 war A. sozialdemokratischer Abgeordneter eines Wiener Bezirks im Landtag. Er ist im Bildungsverein der Arbeiter und Volkshochschulen sowie in der jungsozialistischen Bewegung aktiv, wo er als Rechtsanwalt tätig ist. Von seinen Schriften sind noch besonders zu erwähnen: 1908: „Marx als Denker" (3. vermehrte Auflage 1925); 1913: „Wegweiser", Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus (4. Auflage 1923); 1914: „Marxistische Probleme" (5. Aufl. 1922); 1911: „Der Sozialismus und die Intellektuellen" (3. Aufl. 1922); 1918: „Politik und Moral"; 1919: „Klassenkampf gegen Völkerkampf" und „Demokratie und Rätesystem"; 1920: „Engels als Denker" (2. Aufl. 1924); 1921: „Einleitung zur Neuausgabe des kommunistischen Manifest"; 1924: „Neue Menschen" (2. Aufl. 1926).

Kürschner, Deutscher Gelehrtenkalender 1926; *Blum*, Adlers Neugestaltung des Marxismus (Arch. f. Gesch. des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung VIII, 1919).

G.-J. G. Sa.

ADLER, MICHAEL, Rabbiner und Schriftsteller, geb. 1868, studierte an der Londoner Universität und

im „Jews'College", seit 1903 Rabbiner der „Central Synagogue" in London. Während des Weltkrieges war er oberster Feldrabbiner der englischen Armee. A. schrieb Lehrbücher über hebräische Grammatik: „First Steps in Hebrew" (1903), „Elements of Hebrew Grammar with Exercises" (1897) und „Students Hebrew Grammar with Exercises and Vocabularies" (1903), ferner Beiträge zur Geschichte der Juden in England: „History of the Jews of Canterbury in 12th and 13th Centuries" (in Transactions of the Jewish Historical Society of England, Vol. VII) und „History of Domus Conversorum". 1914 gab A. das „Prayer-Book for Jewish Sailors and Soldiers" heraus und veröffentlichte später folgende Kriegsschriften: „The Jews of the Empire and the Great War", „Experiences of a Jewish Chaplain on the Western Front", „British Jewry Book of Honour".

Who's who 1927; *Jewish Year-Book* 1903–04, 1922.

W.

ADLER, MORITZ (1826–1902), Maler, geb. in Altofen. Er begann seine Studien bei Gsellhofer und Kuppelwieser in Wien, studierte dann bei Schnorr in München und 1846–1848 bei Horace Vernet und Delaroche in Paris. 1848 ließ er sich in Budapest nieder, wo er 1852 mit seinem „Memento mori" Aufsehen erregte. Sein großes Gemälde „Die Apotheose des Barons Joseph Eötvös" wurde vom ungarischen Nationalmuseum erworben. Er betätigte sich hauptsächlich als Porträtmaler und zeichnete sich durch eine minutiöse und saubere Pinselführung aus. Hervorzuheben ist das Porträt seiner Mutter. Er starb in Budapest 1902.

Művészet 1902, 424; *Thieme-Becker*, Lexikon d. bild. Künstler I, 86.

O.-S. S.

ADLER, NATHAN MARCUS (1803–1890), Oberrabbiner der Londoner Gemeinde und des britischen Judentums, Forscher und Schriftsteller. Er wurde am 15. Januar 1803 in Hannover geboren. A. stammte aus einer alten Rabbinerfamilie. Sein Vater Markus Baer war Landesrabbiner in Hannover, sein Großonkel war der Londoner Oberrabbiner David Tebele Schiff. Im J. 1822 ernannte ihn R. Abraham Bing zum Rabbiner in Würzburg. Im J. 1829 wurde A. Oberrabbiner des Großherzogtums Oldenburg und 1830 Landesrabbiner im Königreich Hannover. Zunz in seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen" (S. 471) nennt A. als den ersten Rabbiner der Neuzeit, der den Titel des Doktors der Philosophie trug und als einen der ersten, die in deutscher Sprache predigten. 1845 kam A. als Oberrabbiner nach London. Er hatte dort mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen wegen der Spaltung innerhalb der Gemeinde. Diese Spaltung erreichte ihren Höhepunkt in den letzten Tagen seines Vorgängers Salomo Herschell, da sie zu einem Abfall führender Londoner Juden von der orthodoxen Gemeinde, sowie zur Gründung einer reformierten Synagoge in Burton Street führte. Fast ein halbes Jahrhundert wirkte A. als Haupt der englischen Rabbiner und erlebte den beispiellosen Aufstieg seiner Gemeinde. A. war ein eifriger Vertreter der Orthodoxie. Im J. 1844 unterschrieb er den Protest gegen das Reformprogramm der Braunschweiger Rabbinerkonferenz. A. war auch im öffentlichen Leben Englands tätig. Im J. 1859 wurde seine Antwort an „Education Commission" als „Blaues Buch" gedruckt. Das britische Schulgesetz von 1870 berücksichtigte manchen seiner Ratschläge, was eine Umwälzung im englischen System des öffentlichen Unterrichts hervorrief. Er beteiligte sich an der Bewegung, die die Aufhebung von Ausnahmebestimmungen für Juden anstrebte; dabei war es seine Aufgabe, mit den Bischöfen, die viel konservativer als die weltlichen Vertreter waren, zu unterhandeln. A. gründete in London die jüdische Hochschule „Jews' College" und war einer der eifrigsten Vorkämpfer für die Schaffung der „United Synagogue", die noch jetzt die wichtigste jüdische Körperschaft in London ist. Viele seiner Predigten wurden in deutscher und englischer Sprache gedruckt. Er übersetzte den Kusari des Jehuda ha-Levi ins Deutsche und Englische. Von grundlegender wissenschaftlicher Bedeutung ist sein hebräischer Kommentar zum Targum von Onkelos („Netina la-Ger"), herausgegeben von Romm in Wilna in der Ausgabe des Pentateuchs (1875), die ca. 30 Auflagen erlebte. Ein Kommentar zum Targum Jonathan über die Propheten („Ahabat Jonathan") beschäftigte ihn in den letzten Jahren, wurde aber nicht zu Ende geführt. A. verfaßte außerdem talmudische Novellen, unter anderem auch einen Superkommentar zu dem dem Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar zu Teharot (Berlin 1856). Er starb am 26. Jan. 1890 in Brighton und hinterließ drei Söhne: Marcus, Hermann und Elkan A. (s. d.).

JQR II, 381–384; *Drujanow*, Ketabim le-Toledot Chibbat Zijon etc. 1919, I, 386; *Zitron*, Lexikon 6.

W. E. A.

ADLER, NATHAN BEN SIMEON HA-KOHEN (in seiner Heimat R. Nathan Adler zur Windmühl genannt, 1741–1800), Talmudgelehrter und Kabbalist, geb. am 16. Dez. 1741 in Frankfurt a. M., gest. ebenda 17. Sept. 1800. A. gehörte einer vornehmen, alteingesessenen Frankfurter Familie an, die ihren

Stammbaum auf R. Simeon ha-Darschan, den Autor des „Jalkut Schimeoni", zurückführte, der im 13. Jht. in Frankfurt a. M. gelebt haben soll.

Bereits als sechsjähriges Kind fiel A. durch erstaunliche Kenntnisse und Geistesgaben, sowie durch ungewöhnlichen religiösen Ernst auf, und 1752 erregte der zehnjährige Wunderknabe die besondere Aufmerksamkeit des damals vorübergehend in Frankfurt weilenden Ch. J. D. Azulai. Schon zwei Jahre vorher soll A. die Talmudvorlesungen des Frankfurter Rabbiners R. Jakob Josua, Verfassers der talmudischen Novellen „Pene Jehoschua", besucht haben. Als dieser 1750 Frankfurt verlassen mußte, setzte A. seine Studien u. a. bei dem Frankfurter Rabbinatsverweser (Rosch Bet-Din) R. Mose Rapp fort. Als seinen eigentlichen Lehrer betrachtete er jedoch R. David Tebele Schiff, den nachmaligen Londoner Oberrabbiner. — Im Alter von 20 Jahren gehörte A. bereits zu den bedeutendsten Talmudgelehrten seiner Vaterstadt. Er eröffnete um 1762 selbst eine Jeschiba, die von zahlreichen Frankfurter und auswärtigen lernbeflissenen Jünglingen besucht wurde. Eine Anzahl hervorragender Talmudgelehrter ging aus A.s Lehrhaus hervor. So zählten zu seinen Schülern: Abraham Bing, der spätere Würzburger Rabbiner, Menachem Mendel Kargau, Verfasser der Schrift „Giddule Tohora", Abraham Auerbach, nachmals Rabbiner in Bonn, Chajim Deutschmann, später Rabbiner in Trebitsch und Kolin, und Mose Sofer, der berühmte Verfasser der Responsensammlung „Chatam Sofer".

Studiengang und Lehrtätigkeit

A. ging in manchen Beziehungen seine eigenen Wege. Er pflegte auch Wissensgebiete, die von den meisten der zeitgenössischen Talmudgelehrten im allgemeinen gemieden wurden. So trieb er in jüngeren Jahren naturwissenschaftliche Studien und vertiefte sich in die hebräische und aramäische Grammatik. Ganz besonders fühlte er sich aber zur Kabbala hingezogen und eignete sich frühzeitig umfassende Kenntnisse auf diesem Gebiete an. Ohne irgendwelche Verbindung mit den Führern der neuentstandenen chassidischen Bewegung in Osteuropa, wahrscheinlich ohne diese überhaupt zu kennen, schlug A. eine Richtung ein, die mit den Lehren des Bescht und seiner Jünger in vielen Punkten auffällig übereinstimmte. Wohl lehnte es A. nach dem Zeugnisse seines Lieblingsschülers R. Mose Sofer (Responsen Chatam Sofer, Orach Chajim 197) genau so wie der gleichfalls chassidisch gesinnte damalige Frankfurter Rabbiner Pinechas Horowitz (Verfasser der talmudischen Novellen „Haflaa") entschieden ab, für seine mystisch-asketischen Anschauungen irgendwelche Propaganda zu machen, er vermied es sogar ängstlich, in seinen Vorträgen den Sohar und andere kabbalistische Schriften zu erwähnen; es konnte aber doch nicht ausbleiben, daß ein Mann wie A. auch in der Eigenart seiner religiösen Lebensführung, seines „individuellen Chassidismus", gegen seinen Willen Schule machte. Bald scharte sich um A. ein Kreis von Frommen, die den öffentlichen Gemeindesynagogen fernblieben und sich täglich im Hause A.s zum gemeinsamen Gebete versammelten. In diesem „Minjan" A.s fungierte dieser selbst als Vorbeter und trug die Gebete aus dem „Siddur ha-Ari" (einem die kabbalistische Gebetordnung Isaak Lurias enthaltenden Gebetbuche) nach sefardischem Ritus und in sefardischer Aussprache vor. (Diese hatte ihm ein in seinem Hause lebender spaniolischer Gelehrter aus Palästina in jahrelangen Übungen beigebracht). Wohl achtete A., ebenso wie der Gemeinderabbiner Pinechas Horowitz, der in seinem privaten Minjan gleichfalls nach sefardischem Ritus betete, streng darauf, daß die anderen Teilnehmer des Gottesdienstes sich an den herkömmlichen deutschen Ritus hielten (Chatam Sofer, Orach Chajim 15); immerhin rief insbesondere die in jener Zeit ganz unerhörte Neuerung der „fränkischen" Aussprache großes Befremden und heftige Gegnerschaft hervor. Einige Jahrzehnte später beriefen sich die Gründer des Hamburger Tempels, die 1818 in dieser ersten Reformsynagoge neben anderen Neuerungen auch die portugiesische Aussprache des Hebräischen einführten, auf das Beispiel A.s. A. sprach als Kohen in seiner Privatsynagoge entgegen dem in den abendländischen Gemeinden rezipierten Brauche täglich den Priestersegen und ging auch in manchen anderen Einzelheiten (Gebetzeiten usw.) von den allgemeinen Gepflogenheiten ab.

A.s Chassidismus

Es lag A. fern, nach Art der östlichen Chassidim eine besondere Gemeinschaft stiften zu wollen; er konnte aber nicht verhindern, daß der Kreis seiner Anhänger durch asketische Lebensführung, religiösen Übereifer und manche Absonderlichkeiten Ärgernis hervorrief. A.s Schüler Mose Höllischau und Löb Emmerich ängstigten viele Leute durch die Erzählung böser Träume. Der Erstgenannte soll durch seine „Traumgesichte" einen jungen reichen Mann namens Eleasar Speier derart gequält haben, daß der furchtsame Mann frühzeitig starb. Einen anderen jungen Mann sollen die An-

Konflikte mit der Gemeindeleitung

hänger A.s, ohne hierzu befugt gewesen zu sein, mit dem Bann belegt haben. Alle diese Vorgänge führten zu fortgesetzten Reibungen mit dem Vorstande und dem Rabbinat der Gemeinde, bis schließlich 1779 die Gemeindeleitung A. unter Androhung des Bannes verbot, weiterhin in seinem Hause Gottesdienst abzuhalten. Als A. sich um die Verfügung des Vorstandes nicht kümmerte, wurde den Gemeindemitgliedern verboten, A. zu irgendeiner Familienfeier einzuladen, ihn mit irgendwelchen religiösen Ehrenverrichtungen zu betrauen und seinen religiösen Entscheidungen zu folgen. Ortsfremden, die A.s Minjan besuchen würden, sollte in Frankfurt kein Nachtlager gewährt werden.

Die Frankfurter Chassidim

Über die Art der chassidäischen Besonderheiten des Kreises um A. gewährt eine Streitschrift Aufschluß, die um 1789 in Frankfurt a. M. unter dem Titel „Maasse Tatuim" anonym erschienen ist. (Auf dem Titelblatt ist als Druckort שוסטיכאוו (!) angegeben). Der Verfasser des Schriftchens war nach Abraham Geiger „ein aufgeklärter, an dem Geiste der Measseſim genährter junger Mann, Löb Wetzlar", den Geiger als Greis noch gekannt hatte. In der gehässigen, übrigens in gutem hebräischen Stil abgefaßten Broschüre wird den Chassidim A.scher Observanz u. a. vorgeworfen, daß sie neue Erschwerungen in bezug auf die Reinheitsvorschriften für Priester eingeführt hätten, daß sie gleichzeitig zwei Tefillin auf dem Kopfe trügen, das Gebetritual änderten und ihr Gebet mit großem Lärm verrichteten; daß sie hinsichtlich der Fixierung des Ein- und Ausganges der Fest- und Fasttage vom allgemeinen Brauch und den anerkannten rabbinischen Entscheidungen abwichen; daß sie an den Kleidern ihrer Frauen Schaufäden anbrächten, die Schlachtvorschriften und Speisegesetze mit besonderer Rigorosität handhabten, so daß sie bei anderen Juden weder Speise noch Trank genießen wollten, und daß sie in ihrem Kreise ein neues Beschneidungsverfahren anwendeten, das das Leben der Kinder gefährde.

A. als Rabbiner in Boskowitz

Trotz der Konflikte mit den Führern der Gemeinde genoß A. auch bei den Gegnern seiner Richtung als eine durch ungewöhnliche Gelehrsamkeit und lauterste Frömmigkeit ausgezeichnete Persönlichkeit allgemeine Wertschätzung. Seine Schüler hingen mit schwärmerischer Verehrung an ihm. R. Pinechas Horowitz, der sich nur mit Widerstreben den Maßnahmen des Vorstandes gegen A. anschloß, war diesem in Freundschaft verbunden und zog ihn in allen schwierigen Fragen zu Rate. A.s Ruf drang auch in entfernte Gemeinden, und als 1782 die angesehene mährische Gemeinde Boskowitz A. zu ihrem Rabbiner wählte, war dieser, der sonst jedes öffentliche Amt beharrlich gemieden hatte, froh, durch Annahme der Berufung den unerquicklichen Streitigkeiten in Frankfurt zu entgehen. Sein Schüler Mose Sofer lief, wie er selbst erzählt, heimlich viele Meilen hinter der Kutsche A.s einher und folgte seinem Lehrer nach Boskowitz. Auf der Durchreise hielt sich A. in Prag auf und wurde von dem Oberrabbiner Ezechiel Landau in außerordentlicher Weise geehrt (vgl. Resp. Chatam Sofer, Jore Dea 338). In Boskowitz war A. mit R. Samuel ha-Levi Kolin, dem Verfasser des Subkommentars „Machazit ha-Schekel" zum „Magen Abraham" und Leiter einer großen Jeschiba, befreundet. Der größte Teil der Gemeinde hatte jedoch für seinen religiösen Rigorismus und seine mystisch geartete Frömmigkeit kein Verständnis. Der Pächter der Koscherfleisch-Steuer, der sich durch die erschwerenden rituellen Entscheidungen A.s geschädigt glaubte, denunzierte den Rabbiner bei den Behörden, und so mußte dieser Ende 1785 Boskowitz wieder verlassen und kehrte nach Frankfurt zurück.

Rückkehr nach Frankfurt. Neue Konflikte

Mose Sofer begleitete seinen Lehrer bis nach Fürth und reiste dann auf Wunsch A.s nach Mähren zurück, wo er sich verheiratete. In einem Schreiben, datiert aus Prossnitz, 28. Ijar 5547 (1787), beglückwünschte Mose Sofer seinen Lehrer zur glücklichen Niederlassung in ihrer gemeinsamen Heimat Frankfurt, „der heiligen Gemeinde, die innerhalb der jüdischen Nation einzig dasteht und nirgendwo ihresgleichen hat." (Bekanntlich legte Mose Sofer auch in späteren Jahren stets Wert darauf, hinter seine Unterschrift die Worte „aus Frankfurt a. M." zu setzen.) In Frankfurt eröffnete A. wieder seine Jeschiba und — zunächst unter stillschweigender Duldung des Gemeindevorstandes — seine alte Privatsynagoge. Nach einigen Jahren lebten die früheren Konflikte jedoch wieder auf, und 1789 sah sich der Gemeindevorstand veranlaßt, einen der Schüler A.s, den schon genannten „Träumer" Mose Höllischau, aus Frankfurt auszuweisen, dessen Genossen Löb Emmerich in den Bann zu tun, A. und seinem Parteigänger, dem Dajjan R. Leser Wallau (dieser war der Großvater Abraham Geigers; er starb 1821 als Rosch Bet-Din in Frankfurt), die Abhaltung von Privatandachten strengstens zu verbieten und die zehn Jahre vorher über A. verhängten Strafmaßnahmen zu erneuern.

Erst kurz vor A.s Tode, Anfang Elul 5560 (1800), wiederriefen Rabbinat und Vorstand

feierlich die gegen A. seinerzeit erlassenen Strafbestimmungen und ließen seinen lauteren Absichten Gerechtigkeit widerfahren.

A.s Tod A. starb in Frankfurt a. M. am 17. Sept. 1800, von der ganzen Gemeinde tief betrauert. R. Pinechas Horowitz hielt ihm den Nachruf. A.s Grabschrift und das Memorbuch der Frankfurter Gemeinde feiern seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Bescheidenheit, Hilfsbereitschaft, Freigebigkeit und seine sonstigen Tugenden. A.s Gattin Reichle, Tochter des Feis Kohen aus Gießen, starb in Frankfurt 1805; der einzige Sohn A.s starb unvermählt; seine einzige Tochter, deren Tugenden wie die ihrer Mutter R. Mose Sofer in einem Briefe preist, starb zwölfjährig während A.s Boskowitzer Amtszeit.

A.s Mischna-Erklärungen A. hinterließ keinerlei geschriebene Werke mit Ausnahme von ganz kurzen Glossen und Hinweisen zur Mischna, die er zur Unterstützung seines Gedächtnisses an den Rand seines Mischnaexemplars geschrieben hatte, und die in ihrer abrupten Fassung schwer verständlich sind. Einen Teil dieser Scholien (zur Ordnung Seraim) gab Rabbiner B. H. Auerbach (später in Halberstadt) mit ausführlichen Erklärungen unter dem Titel „Mischnat Rabbi Nathan" heraus (Frankfurt a. M. 1862). Wie M. Horowitz nachweist, enthalten A.s Glossen zur Mischna teilweise Erklärungen, die A. von seinem Lehrer Tebele Schiff gehört hatte, und die mit den in Schiffs gedrucktem Mischnakommentar „Leschon Sahab" (Offenbach 1822) vorliegenden Erläuterungen inhaltlich übereinstimmen.

A. und sein Schüler Mose Sofer Zahlreiche halachische und agadische Ausführungen A.s sind in Mose Sofers Responsen „Chatam Sofer" und in dessen homiletischem Werke „Torat Mosche" (2. Auflage Wien 1906) enthalten. Die letzgenannte Schrift enthält auch (im Wochenabschnitt Schemini) die Trauerrede, die Sofer (damals Rabbiner in Mattersdorf, Ungarn) an dem Tage hielt, als ihn die Kunde vom Hinscheiden seines Lehrers erreichte. Zur Illustration seines unbegrenzten Gottvertrauens führt Sofer an, wie A. 1774 während der Feuersbrunst im Frankfurter Ghetto, als die Flammen die Nachbarhäuser rechts und links und gegenüber ergriffen hatten, unbekümmert in seinem Lehrhause saß und mit Tallit und Tefillin bekleidet sein Gebet verrichtete. Sein Haus blieb unversehrt. Als Frankfurt 1792 von den Franzosen belagert wurde und der größte Teil der Judengasse von neuem in Flammen aufging, verhielt sich A. in gleicher Weise. Mose Sofer hielt bis an sein Lebensende alljährlich am 27. Elul, dem Todestage A.s, eine Gedenkrede seinem Lehrer zu Ehren. Er nannte diesen stets den „heiligen, göttlichen Mann", den „Frommen der Priesterschaft". Wie in A.s Grabschrift erwähnt ist, hielt A. seine Wohnung Tag und Nacht offen und erklärte all sein Eigentum als herrenloses Gut, über das jeder Bedürftige frei verfügen durfte. Mose Sofer wurde, wie aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht, von A. auch in die Geheimlehre eingeweiht. In seinen Responsen (Orach Chajim 197) bezeugt er auf Grund eigener Wahrnehmung, daß A. sich der „praktischen Kabbala" bedient habe.

Mose Sofer, Responsen Chatam Sofer, Orach Chajim 15, 197, 208, Jore Dea 167, 294, 338 usw.; *idem*, Torat Mosche, passim; *B. H. Auerbach*, Mischnat Rabbi Natan, Frankfurt a. M. 1862, Vorrede; *A. Löwenstamm*, Zeror ha-Chajim, Amsterdam 1820; *Salomo Sofer*, Chut ha-Meschullasch, Drohobycz 1908, passim; *A. Geiger*, Nathan Adler und sein Dajjan Leser, HB V (1862), Nr. 27, S. 77ff.; *L. Löw*, Vergangenheit und Gegenwart der Chassidäer, Gesammelte Schriften II, 91ff.; *Kaufmann-Freudenthal*, Die Familie Gomperz (1907) 256, 271; *Löb Wetzlar*, Maasse Tatuim, Neudruck Budapest 1922; *M. Horovitz*, Frankfurter Rabbinen IV, 38ff.; *idem*, Abne Sikkaron LIII, ibid. 537, Nr. 4478, 587, Nr. 4408, 608, Nr. 5063.

F. M. Z.

ADLER, NETTIE, Kommunalpolitikerin und Pädagogin, geb. 1. Dez. 1868 als Tochter des Oberrabbiners Dr. Hermann Adler. A. schrieb während und nach dem Weltkriege mehrere Abhandlungen über Kinder- und Frauenarbeit, über Gewerbeschulen, Kindergerichtshöfe und sonstige Erziehungsfragen. Sie ist Mitglied mehrerer jüdischer Komitees für Erziehungswesen, war von 1905–1910 Mitglied des Londoner Komitees für Erziehungswesen und vertrat als eine der ersten Frauen den Bezirk Central Hackney im Londoner Grafschaftsrat von 1910–1925.

Who's who 1927; *Jewish Year-Book* 1922.

W.

ADLER, PAUL, deutscher Schriftsteller, geb. 1878 in Rom. Seine drei Bücher „Elohim", „Nämlich" und die „Zauberflöte" sind eigenartige Beispiele losgelöster, rein dichterischer Prosa. Die Unabhängigkeit seiner Erfindungsgabe drückt sich sprachlich weniger im Wortmaterial, als in dem traumhaften Charakter aus, den er den vollkommen phantastischen Geschehnissen seiner Erzählungen zu geben weiß; dies gilt nicht nur von dem in eine Vergangenheit hinein verlegten Erzählungen (Elohim), sondern auch von den die Gegenwart behandelnden, realen Darstellungen (Zauberflöte). Er lebt in Hellerau bei Dresden.

G.-J. A. Z.

ADLER, SALO (1857–1919), Pädagoge. A. wurde am 26. Sept. 1857 in Ratibor geboren.

Nach seiner Promotion veröffentlichte er einige Arbeiten, vorzugsweise über die älteste Geschichte des Welfenstammes. Zuerst als Lehrer an der Samsonschule in Wolfenbüttel und dann am Gymnasium zu Schneidemühl tätig, wurde er 1890 als Nachfolger Steinschneiders zum Rektor der Mädchenschule der israelitischen Gemeinde in Berlin berufen; von 1900 bis zu seinem Tode leitete er die Realschule der israelitischen Gemeinde (Philantropin) zu Frankfurt a. M. A. war Mitbegründer des „Verbandes der jüdischen Lehrervereine im Deutschen Reiche", dessen Ehrenvorsitzender er bis zu seinem Tode war. Er veröffentlichte: „Die Geschichte des Philantropins von 1868–1904", verschiedene Abhandlungen in der „Deutschen Schulzeitung", der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" und in der Zeitschrift „Im neuen Reiche". Er kämpfte für die öffentliche jüdische Volksschule und die Gleichberechtigung der jüdischen Lehrer, besonders in seiner Schrift: „Das Schulunterhaltungsgesetz und die preußischen Bürger jüdischen Glaubens", welches in mehreren Auflagen erschienen ist, zuletzt mit einem Anhang: „Der neue Schulgesetzentwurf und die jüdische Schule" (1906); ferner in: „Für und wider die jüdische Volksschule in Preußen" (1913). A. starb in Frankfurt a. M. am 26. Februar 1919.

G.-J. S. W.

ADLER, SAMUEL (1804–1891), Rabbiner, geb. in Worms. 1836–1842 Rabbiner in Worms, 1842–1857 Kreisrabbiner in Alzey (Rheinhessen). A. gehörte zu den Reform-Rabbinern, schaffte im Wormser Tempel die Trennungsgitter für die Frauenabteilung ab und beteiligte sich an den Versammlungen der Rabbiner in Braunschweig 1844, Frankfurt a. M. 1845 und Breslau 1846. Die Berufung an die Lemberger Reformgemeinde (1854) lehnte er ab. 1857 übersiedelte er nach Amerika, wo er bis zu seinem Tode Rabbiner der Gemeinde „Emanuel" in New York (von 1874 ab emeritiert) blieb und die Reformbewegung förderte. In Deutschland nahm er eifrigen Anteil an den Bemühungen, den Eid more judaico abzuschaffen. Ihm gelang in Worms die Einführung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen. A. veröffentlichte einige Abhandlungen in englischer Sprache über jüdische Literatur, welche 1886 in Buchform mit dem hebräischen Titel „Kobez al Jad" erschienen sind. A. starb 1891 in New York. Einer seiner Söhne ist Felix Adler (s. d.).

W.

ADLER, SAMUEL (1852–1926), jiddischer Schauspieler, trat in den 90er Jahren des 19. Jhts. in Amerika auf. 1900 kam A. nach Odessa und wanderte mit der jiddischen Truppe der Direktoren Spiwakowski-Fischsohn durch die russisch-jüdische Provinz. A. vermittelte dem jiddischen Theater in Rußland das Gordin-Repertoire, das gegen Ende des 19. Jhts. einen Wendepunkt in der Entwicklung des jidd. Theaterwesens in Amerika bedeutete. Er starb 1926 in Wien.

B. Gorin, Gesch. vun jidd. Theater II, 192.

I. Sch.

ADLER, SIGMUND (1853–1920), Jurist, geb. am 26. November 1853 in Prag. Seine Hauptschriften sind: „Die Organisation der Zentralverwaltung unter Kaiser Maximilian I." (1886); „Der Augsburger Religionsfriede und der Protestantismus in Österreich" (in der Festschrift für H. Brunner, Weimar 1910); „Die politische Gesetzgebung in ihren geschichtlichen Beziehungen zum Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch" (in der Festschrift zur Jahrhundertfeier des A.B.G.B., Wien 1911).

Wininger, Große jüd. Nationalbiographie, s. v.; *Meyers Lexikon* 1924, s. v.

G.-J.

ADLER, VICTOR (1852–1918), Führer der sozialdemokratischen Partei in Österreich, geb. 24. Juni 1852 in einer jüdischen Familie in Prag. 1855 kam er mit seinen Eltern nach Wien, wo sein Vater Anfang der 80er Jahre zum Katholizismus übertrat, studierte Medizin und spezialisierte sich für Psychiatrie. Seine ärztliche Praxis unter den ärmeren Schichten der Bevölkerung als „Armeleutedoktor" veranlaßte ihn, sich mit der sozialen Frage zu beschäftigen. Zuerst versuchte er, sich in den Reihen der bürgerlichen Demokratie zu betätigen, indem er 1880 zusammen mit Pernerstorfer u. a. eine demokratische Gruppe gründete und sich an der Ausarbeitung des Linzer Programms der in nationaler Hinsicht radikalen deutschen Partei beteiligte, die die Ausscheidung von Galizien, Bukowina und Dalmatien aus Österreich verlangte, um diesem Staat einen überwiegend deutschen Charakter zu verleihen. Dieser Versuch, eine bürgerlich-demokratische soziale Bewegung zu schaffen, blieb erfolglos, und A. ging zum Marxismus über. 1883 begab sich A. nach England, um die soziale Frage zu studieren, und befreundete sich dort mit Fr. Engels. Nach seiner Rückkehr trug er sehr viel dazu bei, die radikale und die gemäßigte Richtung in der österreichischen Arbeiterbewegung 1887 zu vereinigen, und auf seine Initiative hin trat in Hainfeld (30. Dez. 1888 bis 1. Jan. 1889) der erste Parteitag der sozialdemokratischen Partei in Österreich zusammen. A. wurde Führer der Partei, erwies sich als außerordentlich begabter Organisator und

politischer Schriftsteller und gewann bald den Ruf eines hervorragenden politischen Redners. In den J. 1886-1889 gab A. die sozialdemokratische Wochenschrift „Gleichheit" in Wien heraus, und seit 1894 war er Hauptleiter der Wiener „Arbeiterzeitung". Seit Anfang des 20. Jhts. näherte er sich der revisionistischen Richtung. 1901 wurde A. in den Niederösterreichischen Landtag gewählt; 1905 kam er in den Reichsrat, dem er bis zu seinem Tode angehört hat. Im Kampf um das allgemeine Wahlrecht in Österreich war A. einer der Führer. A. sträubte sich lange gegen die Spaltung der ursprünglich einheitlichen sozialdemokratischen Partei Österreichs in getrennte nationale Gruppen, die nach dem Brünner Parteitag von 1899 durchgeführt wurde. — Dem Judentum gegenüber nahm A., der zum Christentum übertrat, die Stellung eines Unbeteiligten ein. Den Antisemitismus faßte er als Nebenerscheinung der bürgerlich-klerikalen Reaktion auf und war davon überzeugt, daß er am wirksamsten als solche bekämpft werden könne. Auf dem Brüsseler internationalen sozialistischen Kongreß vom August 1891 erklärte A. eine Behandlung der Judenfrage (die ein Vertreter der jüdischen Arbeiter in New York vorgeschlagen hatte), für inopportun, und der Kongreß faßte eine Resolution, wonach sowohl „antisemitische als philosemitische Hetzereien verurteilt werden und der Antisemitismus als ein Manöver der Kapitalistenklasse und der politischen Reaktion zum Zweck, die Arbeiter zu spalten", erklärt wurde. Ähnliche Gedanken entwickelte A. ausführlich auf dem Parteitag der österreichischen Sozialdemokratie zu Wien 1897, als er sich gegen die Vorwürfe eines jüdischen Sozialdemokraten Brod, er bekämpfe den Antisemitismus nicht entschieden genug, verteidigte. Als sich beim Zusammenbruch Österreichs nach dem Weltkrieg die erste republikanische Regierung Deutsch-Österreichs am 31. Oktober 1918 bildete, wurde A. Staatssekretär für Auswärtiges, starb jedoch wenige Tage darauf, am 11. November 1918 infolge eines Herzleidens.

V. Adler, Aufsätze, Reden und Briefe, herausgegeben vom Parteivorstand der Arbeiterpartei Deutsch-Österreichs 1922/23, 2 Bände; *R. Seidel*, Grütlikalender 1925.

G.-J. I. O. L.

ADLIGE JUDEN s. Adel.

ADMA (אדמה), eine der Gen. 10, 19; 14, 2. 8, Deut. 29, 22f. aufgezählten Nachbarstädte Sodoms und Gomorras, nach der letzteren Stelle (vgl. auch Gen. 19, 25) mit diesen zusammen zerstört; dies scheint auch Hos. 11, 8 vorauszusetzen, wo neben A. nur Zebojim genannt ist.

T. S. Kl.

ADMON BEN GADDAI ([בן גדאי] אדמון), einer der Richter in Jerusalem, die als „Richter von Geserot" oder „Richter von Geselot" (דייני גזרות, גזלות) bezeichnet sind (j. Ket. XIII, 1) und die noch zur Zeit des Bestandes des Tempels wirkten (vgl. Ket. 105a). Die Zeit, in der A. lebte, ist nicht näher festgestellt. Von A. sind folgende sieben zivilrechtliche und zivilprozessuale Entscheidungen erhalten geblieben, bei denen die Gelehrten ihm nicht beipflichteten: 1. der Anspruch der unverheirateten Töchter des Erblassers auf Unterhalt aus dem Nachlasse kann nicht gegen seine Söhne als Erben geltend gemacht werden, wenn der Nachlaß nicht auch für den Unterhalt dieser Söhne ausreicht (entgegen der Ansicht, daß der Unterhalt der Töchter eine absolute Verpflichtung des Erblassers darstellt). A.s Formulierung dieser Entscheidung mit den Worten: „Sollte ich deshalb, weil ich männlichen Geschlechtes bin, im Nachteil sein?" ist zum geflügelten Wort geworden. 2. Bei Erhebung eines Anspruchs auf eine Sache und auf den für ihre Aufbewahrung üblichen Behälter, bilden Sache und Behälter ein einheitliches Streitobjekt, so daß eine Anerkenntnis in bezug auf den Behälter als Teilanerkenntnis eines einheitlichen Gesamtanspruchs gilt. 3. Die Ansprüche der Braut dem Bräutigam gegenüber auf Heimführung oder Aushändigung eines Scheidungsbriefes werden nicht davon berührt, daß ihr Vater eine Verpflichtung zur Leistung einer Mitgift nicht erfüllt. 4. Die Mitwirkung als Zeuge bei der Veräußerung einer unbeweglichen Sache schließt eine spätere Geltendmachung des eigenen Eigentumsrechtes an dieser Sache seitens des Mitwirkenden nicht aus. 5. Der Eigentümer eines unkenntlich gewordenen und daher nicht mehr zu bezeichnenden Weges, der sich im Grundstück seines Nachbarn befand, hat gegen den Nachbarn einen Anspruch auf Überlassung eines neuen Wegs. 6. Die Beweiskraft eines Schuldscheines besteht nicht, wenn der Schuldner nachweist, daß (nach dem Zahlungstermin) zwischen ihm als Käufer und dem Gläubiger ein Kaufvertrag über ein Grundstück zustande gekommen ist. 7. Ein Schuldschein hat keine Beweiskraft, wenn der Schuldner seinerseits gegen den Gläubiger einen später datierten Schuldschein vorzeigt. In den Entscheidungen 1–3 teilt auch R. Gamliel II. die Ansicht A.s (Ket. XIII, 3–9).

Juchassin, 17, 56; *Heilprin*, SD II, 24; *Frankel*, Mischna, Warschau 1923, S. 63f.; *Hyman*, Toledot 106.

M. G. D. J. B.

ADOLESCENTOLI, DEGLI (DEI FONCIULLI) s. Nearim (Familie).

ADOLPHUS, englisch-jüdische Familie. Der erste nachweisbare Vertreter der Familie, Simon A., war in London geboren und studierte

Simon A. Ende der 20er Jahre des 18. Jhts. in Halle Medizin. Seine Doktordissertation behandelt zehn Thesen aus dem Gebiete der Anatomie und Heilkunde (Simon Adolphus, Anglo-Londinensis, Gente Judaeus, Thesae inaugurales Anatomicomedicae miscellaneae, Halae Magdeb. 1730, Christ. Hilliger, zitiert bei Wolf, Bibliotheca IV, 898). A. verwertete auch die einschlägige Literatur in englischer und hebräischer Sprache. Er führt als seinen Lehrer Hofmann, der eine Kapazität auf dem Gebiete der Medizin war, an. König Friedrich Wilhelm ließ Simon A. zur Promotion unter der Bedingung zu, daß er nicht in Preußen praktizieren werde. — Ein Bruder Simons, Mose, der mit Abigail, der Tochter Benjamin Levys, des Gründers der aschkenasischen Gemeinde in London, vermählt war, ging mit 55 Jahren nach Leiden, wo er sich am 9. Mai 1735 immatrikulieren ließ und Philosophie und Literatur studierte. Sein 21jähriger Sohn, Simcha (Joy) genannt, stu-

Simcha A. dierte gleichzeitig in Leiden Medizin; 1739 reichte er bei der Fakultät seine Dissertation „De Dolore" ein. A. übte in den Jahren 1748–56 die ärztliche Praxis in Kleve aus; 1753 wurde er in den Gemeindevorstand gewählt. A. schrieb nach einer Mitteilung einer Urenkelin mehrere Bücher, darunter: „Histoire des Diables Modernes" (eine Reihe satirischer Betrachtungen über die politischen und gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit); das Buch erschien in drei Auflagen; die erste 1763 in London (par Mr. A., Au Dépens de la Société Grégorienne), die zweite in Kleve 1770 und die dritte ebenda 1771 (par le feu Mr. Adolphus, Juif Anglois) mit einem Widmungsschreiben an Friedrich II. Daß A., wie behauptet wurde, Leibarzt dieses Königs war, ist aktenmäßig nicht belegt. Er starb 1764 im Alter von 50 Jahren, nach Lucien Wolf — 1760. Von seinen fünf Brüdern: Michael (gest. 1785), Reuben (gest. 1759), Isaak, Benjamin und Samuel hatten es die zwei ersten zu Wohlstand gebracht. Simcha A. hinterließ einen Sohn Jakob, der von seinem

Jakob A. Onkel Michael adoptiert wurde, aber die Gunst desselben verlor, als er sich mit einer Christin (Mary Hughes) verheiratete. Eine Tochter Simchas, Jakobit, heiratete Salomo Lipschütz, einen Sohn des Klever Rabbiners Israel Lipschütz. Michael A.

John A. (Sohn von Simon) adoptierte einen Sohn Jakobs, Sir John (1768–1845), der als Rechtsanwalt, Politiker und englischer Geschichtsschreiber bekannt wurde. Von seinen Arbeiten wurde das Werk „History of England from the Accession of George III. to the Conclusion of Peace in 1783" (1802) von der Kritik wegen der Fülle des Stoffes und der unparteiischen Darstellung gerühmt. Dieser literarische Erfolg lenkte auf A. die Aufmerksamkeit des Premierministers Addison, der ihn mit politischen Aufgaben betraute. A. wandte sich jedoch bald wieder der Advokatur zu und wurde einer der hervorragendsten Barrister seiner Zeit. In späteren Jahren nahm er seine literarische Tätigkeit wieder auf. Sein Hauptwerk hatte die 4. Auflage erlebt, als A. 1840 an die Fortsetzung desselben ging. 1845 waren 7 Bände erschienen; vor der Vollendung des 8. Bandes starb A. 1845. Sein Sohn, Sir John Leycester A., als Kritiker und Freund Sir Walter Scotts bekannt, vollendete das Werk des Vaters.

Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz; *Lucien Wolf,* Notes on Benjamin Levy, Jewish Chronicle, 7. August 1903; *Fr. Baer,* Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve 1922, S. 63, 122; *Emily Henderson,* Recollections of the public career and private life of the late Sir John Adolphus, London 1871; *Dictionary of National Biography* I.

W.

ADON OLAM (אדון עולם), liturgisches Gedicht, das frühmorgens zu Beginn des Gottesdienstes rezitiert wird. An Sabbaten und Feiertagen wird es in den meisten deutschen Gemeinden nach dem Abendgebet gesagt, bzw. gesungen. Das Gedicht ist von philosophischem Geist erfüllt und behandelt die Einheit und Vorsehung Gottes. Es gehört zu den wenigen streng metrischen liturgischen Dichtungen. Von A. gibt es zwei Fassungen. Die geläufigste besteht aus zehn Versen und findet sich in allen Gebetbüchern des aschkenasischen Ritus, außer in ed. Augsburg. Die zweite findet sich in den sefardischen mit Hinzufügungen; in einigen sefardischen Gebetbüchern finden sich noch weitere Ergänzungen, wobei sich nicht entscheiden läßt, ob sie ursprünglich sind oder später hinzugefügt wurden. In manchen sefardischen Gebetbüchern finden sich noch zwei Schlußverse, die von der Ankunft des Messias und dem Wiederaufbau des Tempels handeln. Anscheinend sind sie kein ursprünglicher Bestandteil des Gedichts. Der Schluß von A. läßt vermuten, daß es von vornherein für den Abend vor dem Schlafengehen bestimmt war, wie man ja auch noch heute das Gebet vor dem Schlafengehen mit A. zu schließen pflegt. In den synagogalen Gottesdienst wurde es erst später aufgenommen. In den handschriftlichen Gebetbüchern finden wir A. zuerst in der Zeit kurz vor dem Buchdruck. Der Verfasser ist unbekannt. Manche schreiben A. Salomo Ibn Gabirol zu,

manche Scherira Gaon, andere halten es für noch älter.

Ozar ha-Tefillot 104–106 in „Tikkun Tefilla"; *Zunz*, SP 216; *Davidson*, Ozar I, Nr. 575; *Elbogen*, Gottesd. 88–89, 526.

E. M. E. J.

Adon Olam (Melodie). A. wird an Sabbaten und Festen am Schluß des Abendgebetes, meist von der ganzen Gemeinde oder abwechselnd von Kantor und Gemeinde, bzw. Chor, gesungen. In Noten mitgeteilt sind mehr als dreißig Melodien, doch sind darunter viele wertlose Notationen vorhanden. So weisen z. B. die zwölf mitgeteilten Adon Olam-Weisen der Liturgischen Blätter von Ehrlich 1854 kaum eine Melodie von traditionellem Wert auf. Sehr populär scheint die von uns unter Nr. 1 wiedergegebene Hymne für die Hohen Feiertage gewesen zu sein. Sie ist auch die am frühesten mitgeteilte, nämlich in den Münchener Terzett- und Chorgesängen von 1839. Die im dritten Teil, Heft II der „Liturgischen Blätter" notierten Versionen stimmen trotz kleinerer Abweichungen mit unserer Weise überein. Aus demselben Heft ist ersichtlich, daß die Melodie auch für „Jigdal" benutzt worden ist, wie überhaupt beide Stücke sehr oft mit derselben Melodie gesungen wurden. Aus den erwähnten Versionen der „Liturgischen Blätter" ist zu entnehmen, daß unsere erste Melodie mit der traditionellen Melodie von Schema Jisrael für die Hohen Feiertage identisch ist. Eine besondere Notiz verdient Baer. Zunächst bringt er eine einfache Fassung für den Wochentag (Nr. 2), die sich dadurch auszeichnet, daß sie nichts mit den späteren Versmelodien zu schaffen hat, sondern schlicht rezitiert und nicht, wie so oft, den Text vergewaltigt. Nr. 241 hat Baer offenbar den Ehrlichschen Heften entnommen. Sie ist ebenfalls rezitativisch und für die Selichot-Tage charakteristisch, weshalb wir sie (neu ediert) wiedergeben. Nr. 434 ist unsere Melodie Nr. 1, dort für den Sabbat bestimmt, was auch dafür spricht, daß die Weisen sich erst nach und nach gefestigt haben. Katz und Waldbott notieren noch eine Moll-Weise für die Wallfahrtsfeste, die auch hier (Nr. 4) neu ediert angeführt wird; Nr. 994–96 drei Schacharit-Melodien für Neujahr; Nr. 994 eine besonders schöne Fassung (siehe Noten Nr. 5, neu ediert); Nr. 995 — unsere erste Melodie; Nr. 996 eine Version der vorangehenden; auch Nr. 991 (Jigdal), die ersten beiden Verse sehr deutlich die Schema Jisrael-Weise wiedergebend. — Die Idelsohnschen Bände enthalten manchen A., so der jemenitische Band eine marschartige Melodie für Sabbat (Nr. 30), der persische eine rezitativische Weise (Nr. 49, siehe Note 6) und der Band der orientalischen Sefardim fünf Nummern für den Sabbat (55–59). Besonders Nummer 58 hat hymnischen Charakter. Von Consolo sei ein A. für Sabbat erwähnt (Nr. 63).

A. E.-N. N.

ADONAI s. Gottesnamen.

ADONAI ADONAI EL RACHUM WECHANNUN, Beginn des Satzes von den „dreizehn Eigenschaften" (Middot), in denen Mose das Wesen Gottes erkennt (Ex. 34, 6 f.), der in der Liturgie das Hauptstück der Gebete um Sündenvergebung geworden ist (s. Selichot). Diese Worte dienen ferner als Einleitung und Refrain eines Pismon in den Selichot des fünften Bußtages und im Minchagebet des Versöhnungstages (in manchen Riten statt dessen im Neilagebet) u. ö. A. enthält fünf Strophen und das Akrostichon Amittai. Auch sonst wird dieser Satz der Bibel für Anfänge liturgischer Dichtungen verwendet.

Landshuth, Ammude I, 46; *Davidson*, Ozar I, 623 ff., 2275; *Elbogen*, Gottesd. 222.

E. M. E. J.

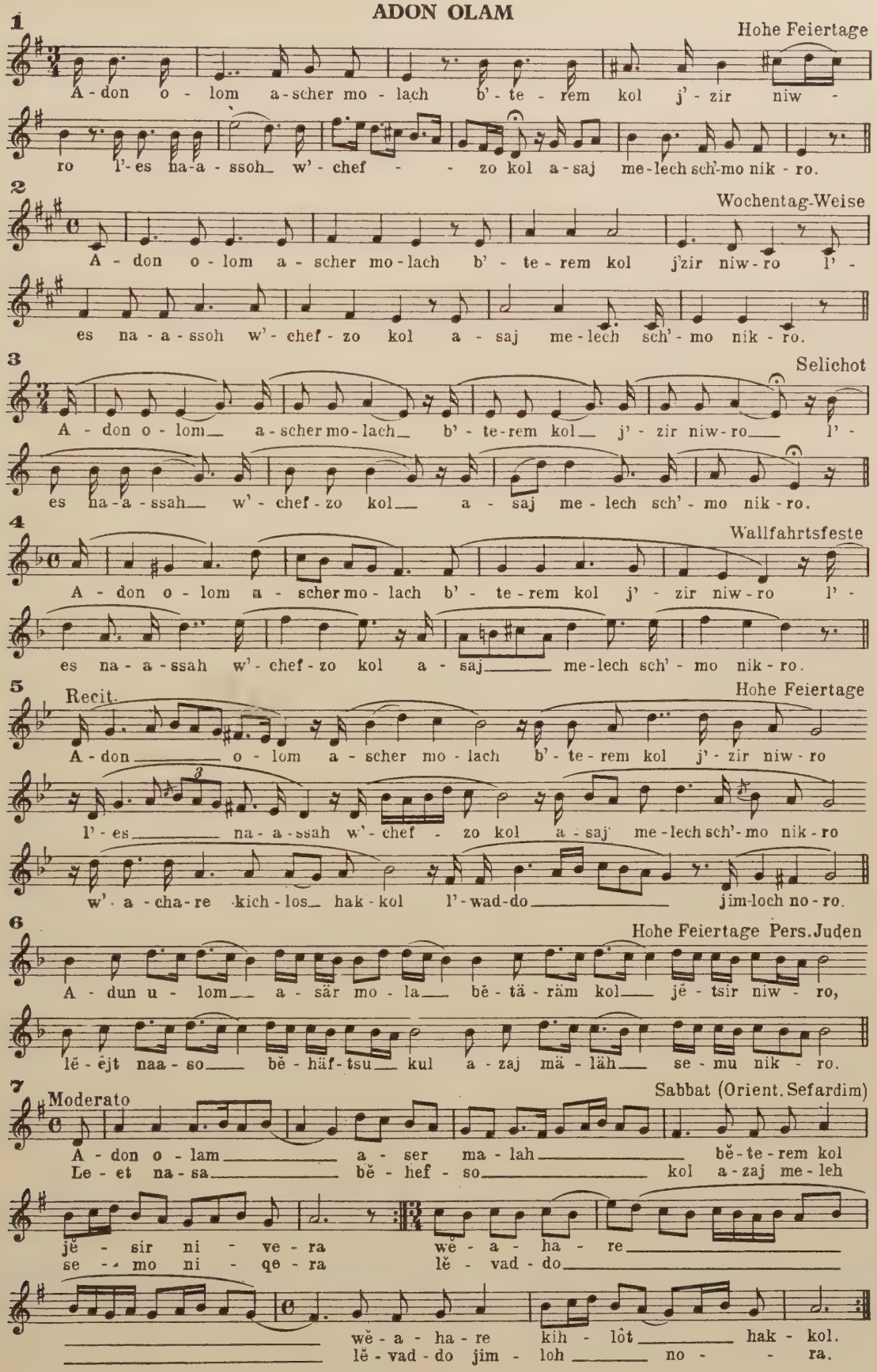
ADONAI BE-KOL SCHOFAR, bei den sefardischen Juden vor dem Schofarblasen am Neujahrsfest gebräuchliche Dichtung messianischen Inhalts. Sie besteht aus vier Strophen, von denen jede mit יי בקול שופר beginnt und mit עלה אלהים בתרועה יי בקול שופר (Ps. 47, 6) schließt. Ihr Verfasser ist, wie sich aus der im jemenitischen Ritus erhaltenen Überschrift ergibt, ein gewisser Jakob.

Davidson, Ozar I, 782.

E. M. E. J.

ADONAI MELECH, ein aus mehreren Bibelstellen (Ps. 10, 16; 93, 1; Ex. 15, 18) zusammengesetzter Satz, der wahrscheinlich von frühen Mystikern als Hymnus in das Gebet eingefügt wurde und im sefardischen Gebetbuch die Semirot des täglichen Gottesdienstes einleitet. Der Satz wurde dann als Refrain für liturgische Poesien des Neujahrsfestes benutzt, in denen dargestellt wird, wie die Engel Gott huldigen. So in Kalirs אדירי איומה in der Keroba für den ersten Tag des Neujahrsfestes (dreifach alphabetisch angeordnet, nämlich in den ersten drei Worten jeder Zeile), sowie in dem liturgischen Gedicht כל שנאני שחק (Keroba für den zweiten Tag des Neujahrsfestes), mit dem Akrostichon Simeon b. Isaak Chasak. Die sefardischen Gebetbücher haben den gleichen Refrain im alphabetischen Pijut אדירי ישורון, verfaßt von Isaak b. Jehuda Ghirondi (Landshuth schreibt ihn Jehuda ha-Levi zu). Ferner findet er sich in dem Lied אז עד לא נשמי עליה, das alphabetisch (bis Jod) angeordnet ist, und

ADON OLAM


1
Hohe Feiertage
A - don o - lom a - scher mo - lach b' - te - rem kol j' - zir niw -
ro l' - es na - a - ssoh_ w' - chef - - zo kol a - saj me - lech sch'-mo nik - ro.
2
Wochentag-Weise
A - don o - lom a - scher mo - lach b' - te - rem kol j'zir niw - ro l' -
es na - a - ssoh w' - chef - zo kol a - saj me - lech sch' - mo nik - ro.
3
Selichot
A - don o - lom_ a - scher mo - lach_ b' - te - rem kol_ j' - zir niw - ro_ l' -
es na - a - ssah_ w' - chef - zo kol_ a - saj me - lech sch' - mo nik - ro.
4
Wallfahrtsfeste
A - don o - lom a - scher mo - lach b' - te - rem kol j' - zir niw - ro l' -
es na - a - ssah w' - chef - zo kol a - saj_ me - lech sch' - mo nik - ro.
5
Recit.
Hohe Feiertage
A - don_ o - lom a - scher mo - lach b' - te - rem kol j' - zir niw - ro
l' - es_ na - a - ssah w' - chef - zo kol a - saj me - lech sch' - mo nik - ro
w' - a - cha - re kich - los_ hak - kol l' - wad - do_ jim - loch no - ro.
6
Hohe Feiertage Pers. Juden
A - dun u - lom_ a - sär mo - la_ bĕ - tä - räm kol_ jĕ - tsir niw - ro,
lĕ - ĕjt naa - so_ bĕ - häf - tsu_ kul a - zaj mä - läh_ se - mu nik - ro.
7
Moderato
Sabbat (Orient. Sefardim)
A - don o - lam_ a - ser ma - lah_ bĕ - te - rem kol
Le - et na - sa_ bĕ - hef - so_ kol a - zaj me - leh
jĕ - sir ni - ve - ra wĕ - a - ha - re_
se - mo ni - qe - ra lĕ - vad - do_
wĕ - a - ha - re kih - lôt_ hak - kol.
lĕ - vad - do jim - loh_ no - ra.

קדם פעל וקנה יקרה מפז mit dem Akrostichon Perachja Katan.

Sifte Renanot 118a, 137b; *Zunz*, LG 53, 587; *Landshuth*, Ammude I, 71; *Davidson*, Ozar I, 1132, 1134, 2168.

E. M. E. J.

ADONI BESEK, kanaanäischer König zur Zeit der Eroberung Palästinas durch die israelitischen Stämme. A. trat dem Stamme Juda bei seinem Vordringen entgegen, wurde aber bei Besek geschlagen und gefangen genommen. Man schlug ihm die Daumen und die großen Zehen ab (Richt. 1, 5f.). Dies war besonders zu einer Zeit, wo man die Gefangenen noch nicht zu Sklaven machte, bei den orientalischen Völkern üblich, um die Sklaven kriegsuntauglich zu machen und freilassen zu können. A. wurde nach Jerusalem gebracht, wo er starb. In der Bibel ist allerdings nicht ausdrücklich gesagt, ob A. von Angehörigen des Stammes Juda oder seinen Dienern nach Jerusalem gebracht wurde; doch können dies nur Kanaanäer gewesen sein, da Jerusalem damals nicht im Besitz des Stammes Juda war (vgl. Jos. 15, 63 und II. Sam. 5, 6). A.s Herrschaftsbereich steht nicht genau fest; nach einigen war Besek seine Residenz, worauf auch die Tatsache hinweist, daß dort die Schlacht zwischen ihm und dem Stamme Juda stattfand; nach anderen war es Jerusalem, weil es sonst unverständlich wäre, weshalb man ihn dorthin brachte. Nach der zweiten Ansicht ist sein Name in Wirklichkeit Adoni-Zedek und er ist mit dem gleichnamigen Herrscher von Jerusalem (Jos. 10, 1) identisch (vgl. auch Malki-Zedek, König von Salem Gen. 14, 18). Sein Name wäre in diesem Falle durch den des Ortes seiner Niederlage (Besek) korrumpiert worden.

M. S. A. Me.

ADONI ZEDEK, Name eines Königs von Jerusalem zur Zeit der Eroberung Palästinas durch die Israeliten (erwähnt Jos. 10, 1, 3ff.). LXX lesen an dieser Stelle den Namen Adoni Besek, der sich auch im massoretischen Text Richt. 1, 5ff. findet. Nach Budde haben LXX an der Stelle Jos. 10, 1, 3ff. den ursprünglichen Text. Danach wäre an dieser Stelle im massoretischen Text unter dem Einfluß von Malki-Zedek (Gen. 14, 18; Ps. 110, 4) aus Adoni Besek Adoni-Zedek geworden. Haupt nimmt umgekehrt an, daß in Richt. 1, 5 ursprünglich Adoni-Zedek gestanden habe; ebenso Nowack (z. St.). Für die Richtigkeit der LA A. soll nach Baudissin u. a. der (in phönizischen Inschriften belegte) Gottesname „Zedek" sprechen; es wird aber von anderen eingewendet, daß Besek auch sonst (Richt. 1, 4) in der Bibel als Ortsname vorkommt, und daher in Richt. 1, 5 doch der zutreffende Name sei. Es kann somit nicht mit Sicherheit behauptet werden, daß die Berichte Jos. 10, 1, 3ff. und Richt. 1, 5ff. dieselbe Person und dasselbe Ereignis behandeln. A. wurde nach dem Bericht in Jos. l. c. von Josua bei Gibeon geschlagen, als er versucht hatte, sich den von Ai und Jericho heranziehenden siegreichen Israeliten entgegenzustellen. Seine Verbündeten in diesem Kampf waren die Könige des südlichen und südwestlichen Palästina (Hebron, Jarmut [?], Lachisch und Eglon), die in der Bibel als die fünf Könige der Amoriter bezeichnet werden. Nach der Niederlage bei Gibeon floh A. mit seinen Bundesgenossen in Richtung auf Bet Choron, wo ein Steinhagel die Truppen dezimierte. Er selbst und seine Verbündeten verbargen sich in einer Höhle bei Makeda, wo sie aufgegriffen wurden. Josua ließ sie hinrichten.

Procksch, Die Elohimquelle 389; *Budde*, Die Bücher Richter und Samuel 63ff.

M. S. J. L-n.

ADONIJA (אדוניהו, אדניה), Sohn des Königs David von seiner Frau Chaggit (II. Sam. 3, 4). Während der letzten Lebenstage des Königs gingen am Hofe die Meinungen über die Nachfolge auseinander. Die eine Partei mit dem Feldherrn Joab und dem Priester Ebjatar an der Spitze stand auf Seiten A.s, die zweite mit dem Feldherrn Benajahu, dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan, war für Salomo (I. Kön. 1, 7–8). Es war dies wohl kein Palastkonflikt, sondern es handelte sich um politische und religiöse Meinungsverschiedenheiten. In der Tat erklärte Salomo nach seinem Regierungsantritte Ebjatar seines Priesteramtes für verlustig und setzte statt seiner Zadok ein, dessen Geschlecht bis zur Zeit der Oniaden im Priesteramte verblieb. Während des Parteienkampfes versuchte A. die Königswürde an sich zu reißen und ließ außerhalb Jerusalems ein Opfermahl veranstalten, um dadurch seine Mißachtung des Tempels und der Residenz zu bekunden (I. Kön. 1, 9). Der Versuch mißlang, und David ernannte noch bei Lebzeiten seinen Sohn Salomo zum Nachfolger. A. flüchtete zum Altar und entging so dem Tode. Nach dem Ableben Davids wollte er die Pflegerin seines Vaters, die Sunamitin Abischag heiraten; Salomo erblickte jedoch hierin einen Versuch, den Thron zu erlangen, und gab Befehl, ihn hinzurichten.

Diesmal gelang A. die Flucht nicht, und er wurde getötet (I. Kön. 2, 13–25).

S. Feigin, Salomo und Adonija, ha-Schiloach XLV, 248ff.

M. S. B. K.

ADONIM HA-LEVI s. Dunasch b. Labrat.

ADONIM IBN TAMIM HA-BABLI s. Dunasch b. Tamim.

ADONIRAM (Adoram, Hadoram; אדניראם, הדורם, אדורם), königlicher Beamter in den letzten Regierungsjahren Davids (II. Sam. 20, 24), während der Regierung Salomos (I. Kön. 4, 6) und am Anfange der Regierung Rechabeams (ibid. 12, 18). Er war Aufseher der öffentlichen Arbeiten, die das Volk zu leisten hatte. Unter Salomo ließ er durch mehrere tausend Israeliten im Libanon Holz fällen (ibid. 5, 28), sowie Städte, Paläste und Tempel bauen (s. Salomo), was eine der Ursachen der späteren Reichsspaltung wurde (ibid. 12, 4). Nach dem Tode Salomos gehörte A. wohl zu jenen Ältesten, die Rechabeam rieten, durch Verringerung der Arbeiten das Volk zu beschwichtigen (ibid. 6–7). Rechabeam schickte ihn danach in das efraimitische Gebiet, um es für Judäa und den König wieder zu gewinnen. Die Israeliten trauten jedoch dem alten Hofbeamten nicht und steinigten ihn zu Tode (ibid. 18). In den Berichten aus dem Anfange und dem Ende seiner Dienstzeit heißt er Adoram, in denen aus der Mitte seiner Laufbahn dagegen Adoniram; die Chronik schließlich (II. Chr. 10, 18) nennt ihn Hadoram. Es unterliegt keinem Zweifel, daß alle drei Namen eine und dieselbe Persönlichkeit bezeichnen; die LXX nennen ihn überall Adoniram.

A. Ehrlich, Mikra ki-Feschuto II, 276; *Kittel*, Gesch. II^6 (1925), 220.

M. S. B. K.

ADONIS s. Tammus.

ADORAJIM (אדורים), Stadt in Juda, wird unter den von Rechabeam befestigten Städten aufgezählt (II. Chr. 11, 9). Wie der unmittelbar vorher genannte Ort Sif (ibid., 5, 8) zeigt, lag es im Bergland, in der Nähe von Hebron. Das westlich davon auf einem Berge gelegene große Dorf Dura hat bis heute den alten Namen bewahrt. Es ist wohl mit dem in den Amarnatafeln 256, 24 genannten Aduri identisch. In der Makkabäerzeit erscheint es als Adora (I. Mak. 13, 20). Johann Hyrkan eroberte es auf seinem idumäischen Feldzug (Jos., Ant. XIII, 9, 1); später wurde es von Gabinius neu aufgebaut (XIV, 5, 3). An einer anderen Stelle bei Josephus (Ap. II, 9) erscheint A. in der Namensform Δῶρα in Idumäa (darum nicht mit Dora an der Küste nördlich von Cäsarea zu verwechseln), wie auch heute der Name lautet.

Buhl, Geogr. 165; *Guthe*, Wb. 12; *Nestle*, ZDPV XXXIV, 77; *Thomsen*, Loca Sancta 16; *Büchler*, Magyar Zsidó Szemle XVII, 233; *Schürer* II^4, 7, Anm. 9, III, 531 f.; *Schlatter*, Die hebr. Namen bei Josephus 10, s. v. אדורים; *Horowitz*, EJ, s. v.

T S. Kl.

ADORAM s. Adoniram.

ADRACHTA (אדרכתא), nach talmudischem Recht — Pfändungstitel, der dem Gläubiger zwecks Befriedigung seines Anspruchs aus den Gütern des Schuldners ausgestellt wird. Weigert sich der Schuldner, den Gläubiger nach vorhergehender Mahnung zu befriedigen, so wird sofort eine A. über seine Güter ausgefertigt. Beantragt er Vertagung zwecks Beibringung von Beweisen, so wird ihm eine angemessene Frist bewilligt. Erscheint er nach Ablauf der Frist an einem der drei nächsten Gerichtstage (Montag, Donnerstag, Montag) nicht, so wird gegen ihn eine Peticha, d. h. eine Zwangsvorladung mit einer Frist von 90 Tagen erlassen. Wenn er innerhalb dieser Zeit nicht vor Gericht erscheint, so wird eine A. ausgestellt (B. Kam. 112b). Nach der Meinung des Isaak b. Abba Mari im „Ittur" und des R. Hai Gaon (Mikkach u-Mimkar) gilt die neunzigtägige Frist nur für unbewegliches Vermögen, das nicht im Voraus mit der Schuld besonders belastet wurde, hingegen wird dem Beklagten für belastetes unbewegliches Vermögen lediglich eine dreißigtägige Frist bewilligt. Alles dies gilt aber nur für Ansprüche auf Zahlungen von Schulden, bei solchen auf Herausgabe von Hinterlegungen aber wird die A. sofort nach Ablauf der ersten drei Gerichtstage ausgestellt (B. Kam. 112b; Chosch. Misch. 98, 6). Die neunzigtägige Frist gilt nur für den Fall, daß der Beklagte erklärt, er werde innerhalb dieser Zeit Beweise erbringen; erklärt er aber, nicht vor Gericht erscheinen zu wollen, wird die A. sofort ausgestellt, und zwar sowohl über das unbewegliche, als über das bewegliche Gut (ibid.). In anderen Fällen wird keine A. über bewegliches Gut ausgestellt; vielmehr wird das bewegliche Gut des Schuldners bei einem Dritten hinterlegt, dem Schuldner eine Frist zur Befriedigung des Gläubigers oder zur Erbringung von Beweisen gegeben und nach ergebnislosem Ablauf der Frist das Gut dem Gläubiger ausgehändigt (ibid. 7). Nach Maimonides kann die Frist für die Erbringung von Beweisen bei der Pfändung von beweglichen Gegenständen auch über die neunzig Tage hinaus verlängert werden (Malwe we-Lowe XXII, 4). —

Das Gericht macht dem Beklagten von der Ausstellung der A. an den Kläger Mitteilung, wenn sein Wohnort am Gerichtsorte, oder nicht mehr als eine Tagesreise von diesem entfernt ist; andernfalls unterbleibt die Mitteilung. Ist der Gläubiger ein gewalttätiger Mensch, so daß der Schuldner nicht imstande sein würde, sein Grundstück nach erfolgter Zwangsvollstreckung wieder in Besitz zu nehmen, so macht man ihm von der geplanten Ausstellung der A. an den Gläubiger auch dann Mitteilung, wenn eine Karawane zwölf Monate brauchte, um an seinen Wohnort hin- und von dort zurückzureisen (B. Kam. 112b; Chosch. Mischp. 98, 8). Eine Zwangsvollstreckung auf Grund einer A., deren Erlassung dem Schuldner nicht mitgeteilt wurde, ist wirkungslos (Chosch. Mischp., 98, 3).

Gerichtsverfahren bei der A.

Der Gläubiger legt dem Gericht den Schuldschein vor, dieser wird bestätigt und der Schuldner zur Zahlung verurteilt. Zahlt der Schuldner nicht, wird der Schuldschein vernichtet und dem Gläubiger eine A. auf das freie Gut des Schuldners ausgestellt; die Ausstellung der A. wird öffentlich bekanntgegeben, worauf die Güter des Schuldners abgeschätzt und dem Gläubiger zugewiesen werden. Ist kein freies Gut vorhanden, wird dem Gläubiger zunächst eine Tirfa, d. h. eine Vindikationsurkunde ausgestellt; nach erfolgter Vindikation wird die Tirfa vernichtet und eine A. auf das betreffende Gut ausgehändigt; sodann wird die A. vernichtet und eine Schätzungsurkunde über das Grundstück ausgefertigt, worauf dieses dem Gläubiger zugewiesen wird. Nach Maimonides (Malwe we-Lowe XXII, 7–10) ist das Verfahren in solchen Fällen anders: zunächst wird eine A. ausgestellt, dann nötigenfalls eine Tirfa, wobei die A.-Urkunde vernichtet wird, und darauf folgt unmittelbar die Schätzungsurkunde; dem Mamonides hat offenbar eine andere Version des Talmuds B. Bat 169b vorgelegen. Die A.-Urkunde hat die Wirkung einer Kaufurkunde; der Gläubiger erwirbt die Güter ipso jure, wobei an Stelle des Übertragungswillens des Verkäufers der Übertragungswille des Gerichts tritt, denn der Verzicht des Schuldners auf seine Güter zugunsten des Gläubigers für den Fall der Nichtbegleichung der Schuld liegt in der Natur des Schuldverhältnisses selbst als gesetzliche Bedingung.

Wortlaut der A.

Die Formeln der A. sind folgende: a) Im Falle der Pfändung eines Gutes, das sich im Besitze des Schuldners befindet: „X wurde durch das Gericht verurteilt, dem Y soundsoviel zu zahlen; da er nicht von selbst gezahlt hat, haben wir diesem eine A. über das Grundstück N ausgestellt und den Schuldschein vernichtet." b) im Falle der Pfändung eines haftbaren, aber bereits an einen Dritten veräußerten Gutes: „X wurde verurteilt, Y auf Grund des in seinem Besitze befindlichen Schuldscheins soundsoviel zu zahlen; da er seine Verpflichtung nicht erfüllt hat und wir kein freies Gut bei ihm vorfanden, den Schuldschein aber bereits vernichtet haben, erteilen wir Y das Recht, nach erfolgter Ermittlung von sämtlichen Gütern des X und von allen Grundstücken, die er in der Zeit vom soundsovielten ab veräußert hat, seine Schuld einzutreiben." Eine A., in der die Worte „und haben den Schuldschein vernichtet" fehlen, ist ungültig. c) In einer A., die gegen Erben ausgestellt wird, werden die Worte hinzugefügt: „Und wir haben erkannt, daß das Grundstück dem verstorbenen X gehörte." Fehlt dieser Zusatz, ist die A. ungültig (Chosch. Mischp. 98, 9–10; 109, 2).

Guttmann, Mafteach, s. v. Adrachta; *Gulak*, Jessode ha-Mischpat ha-Ibri I 158, IV 185.

M. G. S. E.

ADRAMMELECH, Sohn des assyrischen Königs Sancherib, tötete nach den Angaben des AT zusammen mit seinem Bruder Sarezer seinen Vater im Nissrochtempel in Ninive (II. Kön. 19, 37; Jes. 37, 38). Nach der Babyl. Chronik fand dieser Vorfall am 20. Tebet des Jahres 680 a. statt (III. 34ff; vgl. z. B. die Ausgabe der Babyl. Chronik von F. Delitzsch in den Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Königl. Sächs. Gesell. d. Wiss. XXV, Nr. 1). Sowohl diese Chronik als auch Nabonid (Langdon I, 272, 39) berichten zwar über einen Sohn Sancheribs, der einen Vatermord beging; wir wissen aber durch Assarchaddon selbst (Prisma I, 45–52), daß der Mord an Sancherib nur ein Glied in einer Kette von Aktionen war, die zum Ziel hatten, Sancheribs Bestimmungen über die Ernennung Assarchaddons zum König an Stelle seines ältesten Bruders umzustoßen, und an denen außer den Prinzen auch die Großen und ein bedeutender Teil der Armee beteiligt waren. Assarchaddon nennt die Namen seiner Brüder nicht, die sich gegen ihn erhoben. Aus anderen Quellen wissen wir, daß Sancheribs ältester Sohn Aschurnadin-Schum 700–694 a. Statthalter von Babylon war und als Thronfolger betrachtet wurde. Nachdem er 694 von den Elamiten gefangen genommen und in der Gefangenschaft gestorben war, wurde Arad-Ninlil zum „ältesten Sohn" und Thronfolger ernannt. Dieser Arad galt wahrscheinlich noch bis Nissan 682–81 a. als Thronfolger. Damals begann Sancherib die Über-

tragung der Thronfolge an seinen jüngeren Sohn Assarchaddon zu erwägen. Er befragte längere Zeit die Götter, aber die Seher waren uneinig; ein Teil von ihnen sprach Weissagungen zugunsten des ältesten Sohnes, ein anderer zugunsten Assarchaddons. Im Jahre 682–81a entschied Sancherib sich schließlich für Assarchaddon, entkleidete Neujahr (Nissan) desselben Jahres A. seiner Rechte und ließ vor den Bewohnern von Ninive seine Söhne „bei Aschur, Sin, Schamasch, Nabu und Marduk" dem Assarchaddon Treue schwören. Danach wurde Assarchaddon zum Statthalter von Babylon ernannt. Nach kurzer Zeit wurde Sancherib von den Legitimisten, die anscheinend von seinem Sohne A. geführt wurden, ermordet. Vom 20. Tebet bis 2. Adar 681–80a. herrschte A. über Assyrien, wurde dann aber von Assarchaddon besiegt und mußte nach dem Norden seines Reiches und schließlich nach Ararat fliehen.

Fr. Schmidtke, Assarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung (Altorientalische Texte und Untersuchungen I, 2, hsg. v. B. Meißner); *Olmstead*, History of Assyria (Ende des Kapitels über Sanheribs Regierung); *AOTB* I, 354ff.; *A. Jirku*, Altorientalischer Kommentar z. AT 180ff.

M. S. J. Gu.

ADRAMMELECH UND ANAMMELECH (אדרמלך וענמלך), nach II. Kön. 17, 31 Gottheiten der eher syrischen als babylonischen Stadt Sefarwajim (s. d.), deren Kult die von Sargon nach der Zerstörung Samariens (722) dort angesiedelten späteren Samaritaner nach Palästina verpflanzten. Gegen die Annahme babylonischer Herkunft dieser Gottheiten spricht lautlich auch das ע in Anammelech, das auf akkadischem (s. Akkad) Sprachgebiet zu א hatte werden müssen. Im Gegensatz zu den in V. 30 genannten babylonischen Gottheiten Sakkut und Nergal findet sich im babylonisch-assyrischen Pantheon weder ein Adrammelech und Anammelech entsprechender Name, noch sind auch sonst ähnlich zusammengesetzte Götternamen üblich. Darum ist auch in אדר kein babylonischer Gottesname zu suchen und die versuchte Verbesserung in Adad (der babylonische Wettergott Adad, Addu entspricht hebr.-aram. Hadad; einen Gott Adar gibt es nicht) abzulehnen. Ist dagegen, wie vermutet worden ist, Anammelech aus „Anat" (ענת), der Bezeichnung weiblicher syrisch-aramäischer Gottheiten, und „Melech" zusammengesetzt, so mag man für A. am ehesten vielleicht an ein männliches Adon-Adonis-Melech denken. Zu beachten ist wohl, daß in den Urkunden der Judenkolonie in Elephantine, die ja auch sonst starke Beziehungen zu den Samaritanern zeigen, neben der a. a. O. V. 30 erwähnten syrisch-samaritanischen Gottheit Aschima ähnliche synkretistische Götternamen wie ענתיהו, ענתביתאל, אשמביתאל (Anat-Jahu) vorkommen. Danach wären Adrammelech und Anammelech vielleicht als Adonis (der)-Melech (ist) und Anat-Melech zu verstehen.

F. Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients, München 1926, 89 A. 3; 161 A. 1; *Baudissin*, P. Real. Enz.³ I, 186f.; *Jirku*, Altor. Komm. zum AT 1923, 180ff.; *Gressmann*, RGG² I 90.

T.

ADRET, in Katalonien weit verbreiteter jüdischer Familienname, den u. a. der bekannte Talmudkommentator und Dezisor Salomo b. Abraham A. (s. d.) trug. Der Name lautet in spanischen Urkunden stets Adret und dem entspricht die Schreibung שלמה בן אַדֶרֶת in Ms. Bodl., Nr. 2218 (Pococke p. 280b). In einem das Studium der Philosophie befürwortenden Gedicht aus dem 16. Jht. ist der Name אַדְרַת vokalisiert (H. Hirschfeld, JQR XII, 141). Die Aussprache Aderet ist jedenfalls unrichtig.

W.

ADRET, MOSE (IBN), Talmudgelehrter des 18. Jhts., lebte und starb in Smyrna. Als sein Todesjahr dürfte 1772 anzunehmen sein, da die Feuersbrunst, die damals in Smyrna sämtliche Synagogen zerstörte, wohl dieselbe ist, von der Azulai berichtet, daß sie einige Tage nach A.s Tod ausbrach. A. wird von Azulai als „ha-Rab he-Chassid" (der Fromme) bezeichnet und als ein Gelehrter von ungewöhnlicher Gedächtniskraft, von ausgedehnter Kenntnis des gesamten talmudischen und rabbinischen Wissensstoffes und großem Scharfsinn geschildert. In seinen Schriften polemisierte er vielfach ohne Scheu auch gegen ältere rabbinische Autoritäten. A. verfaßte Novellen zum ganzen Talmud (außer zur Ordnung Kodaschim), sowie Glossen zu Maimonides, zum Kompendium Ascher b. Jechiels, zu den Turim und zu sämtlichen Mischnatraktaten, ferner eine Sammlung von Responsen und Bibelkommentare. Nach Azulai belief sich die Zahl seiner Werke auf zwölf. Gedruckt wurde nur ein einziges Werk: „Berach Mosche", das Novellen zu Pessachim, Nedarim, Nasir, Sukka, Moed Katan, Jebamot und Beza enthält (Saloniki 1802). Elijahu b. Josef Chasan erwähnt in der Einleitung dazu noch ein in Livorno gedrucktes (den Bibliographen unbekanntes) Werk A.s: „Torat Mosche" (Glossen zur Mischna). Ein Responsum A.s ist in der Responsensammlung „En Mischpat" des R. Esra Malki (Konstantinopel 1770), Jor. D., Nr. 10, angeführt.

Wiener, KM 1663; *Azulai*, s. v.; *Benjacob* 86, Nr. 619.

M.

ADRET, SALOMO BEN ABRAHAM, etwa 1235–1310 (abgekürzt רשב"א, „Raschba", nicht zu verwechseln mit dem Tossafisten Raschba), einer der älteren Dezisoren (Rischonim), geb. um 1235 in Barcelona. Er studierte hauptsächlich bei Jona Gerondi, aber auch bei Nachmanides und Isaak b. Abraham aus Gerona. Um 1280 wurde A. zum offiziellen Rabbiner von Barcelona gewählt und wurde „El Rab d'España" genannt. Seine Autorität erstreckte sich nicht nur auf Spanien, sondern auch auf alle Länder der Diaspora, wie seine Zeitgenossen bezeugen (z. B. Jakob Bedersi in seinem Vorwort zur Übersetzung des Maimonideskommentars zur Ordnung „Naschim"; Abba Mari b. Mose aus Lunel in „Minchat Kenaot", Nr. 40; Responsen des A. I, 418). In seinen Responsen I, 548 wird sogar erwähnt, daß ein falscher Prophet jener Zeit sich für einen Gesandten des A. ausgegeben habe, um seinen Worten Glaubwürdigkeit zu verleihen. A. beteiligte sich, ebenso wie vor ihm sein Lehrer Nachmanides, an den apologetischen Kämpfen seiner Zeit; als der Dominikanermönch Raymund Martini 1278 seine Kampfschrift „Pugio fidei adversus mauros et judaeos" (gegen Mohammedaner und Juden) veröffentlichte, worin er die von Pablo Christiani zur Zeit des Nachmanides vorgebrachten Argumente wiederholte, so vor allem den Vorwurf bewußter Fälschung der auf Christus bezüglichen Bibelstellen seitens der Juden, mißverstandene Zitate aus dem Talmud bez. der Abschaffung der Gebote im Zeitalter des Messias u. dgl., antwortete ihm A. in einer wertvollen Schrift (aus ihr geht hervor, daß er auch in einem öffentlichen Disput auftrat), in der er feststellte, daß der Bibeltext in keiner Weise entstellt worden und das Entfernen von Buchstaben durch die Soferim (עטור סופרים) lediglich zum Zwecke der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes erfolgt sei (diese Erklärung wird übrigens auch im Namen des Hai Gaon von Harkavy in „Sichron la-Rischonim" zitiert). A. verfaßte ferner eine apologetische Schrift „Maamar al Jischmael", die gegen den Mohammedaner Achmed ibn Hasm gerichtet ist, den Verfasser des „Kitab al-Milal wa-al-Nichal" (über Religionen und Sekten), worin dieser die Offenbarung am Sinai leugnet; den Einwürfen des letzteren begegnet A. sehr wirkungsvoll.

In die Zeit des A. fällt der zweite Kampf gegen die Schriften des Maimonides und die Philosophie überhaupt. In seiner Eigenschaft als anerkannter Führer der Judenheit sah sich A. genötigt, die Philosophie zu verdammen, obwohl er persönlich nach seinen eigenen Worten hohe Achtung vor Maimonides empfand und mit dessen Familie eng befreundet war („Minchat Kenaot", Nr. 40); so wurde auf seine Veranlassung der Maimonides-Kommentar zur Mischna ins Hebräische übersetzt; und als sich der Enkel des Maimonides, David, in bedrängter Lage an A. wandte, ließ dieser einen für damalige Begriffe bedeutenden Betrag für ihn sammeln (ibid., Nr. 67). A. schätzte die Philosophie sehr hoch und befaßte sich auch selbst mit ihr, so daß ihm die ihm zugewiesene Aufgabe sehr schwer fiel; anfangs weigerte er sich, an dem Streite teilzunehmen, und war der Ansicht, daß dieser in Montpellier entschieden werden sollte, wo er entstanden war. Nachdem aber der dahingehende Versuch des Führers der Eiferer, Abba Mari b. Mose, gescheitert war und dieser sich abermals an A. wandte, änderte A. seine Auffassung. A. vertrat nunmehr die Ansicht, daß die Philosophie durch ihre destruktiven Tendenzen eine starke Gefahr für die Religion bilde (Minchat Kenaot, Nr. 7) und zu bekämpfen sei; auch erkannte er, wie tiefe Wurzeln der religiöse Fanatismus der Völker hatte, in deren Mitte die Juden lebten, und befürchtete den Zorn der nichtjüdischen Umwelt gegen die jüdische Bevölkerung, wenn in deren Mitte philosophische Skepsis überhandnähme, die jede naive Religiosität untergrabe (ibid.). Nach vielen Warnungen entschloß sich A. zu der einzig wirksamen Waffe, dem Bannfluch; doch milderte er den Bann dadurch, daß er das Studium der Philosophie nur für die Dauer von 25 Jahren untersagte, und nur für Männer unter 25 Jahren, die sich noch nicht gründlich mit dem Studium der Tora befaßt haben konnten. Es ergingen drei Erlasse A.s in dieser Sache; der erste war der Bannfluch vom Sabbat „Debarim" 1305 vor der versammelten Gemeinde von Barcelona, unterschrieben von A. selbst sowie von 37 Mitgliedern seines Gerichtshofes und seiner Jeschiba; der zweite befaßte sich mit der verderblichen Wirkung der Philosophie und forderte die Gemeinden auf, den Geist der Ketzerei zu vernichten und die in ihrem Geiste verfaßten Schriften selbst am Sabbat zu verbrennen; der dritte war der Bannfluch gegen alle ketzerischen Bücher und alle, die „unsrer alten Weisen spotten und Unglauben und Ketzerei verbreiten" — nur wenn sie ehrlich bereuten, würde Gott sich ihrer erbarmen. Dieser Bannfluch, der unter anderen Unterschriften auch die der beiden Söhne A.s, Isaak und Jehuda, trägt (Resp. des A. I, 415, 416, 417), verursachte unter den Anhängern der Aufklärung und der Philosophie große Bestürzung, denn alle sahen in A. die höchste Autorität (vgl. Apologie des Jedaja Bedersi). Auch Ascher b. Jechiel billigte den Bann, freilich ohne mit seiner zeitlichen Begrenzung einverstanden zu sein. — A. hielt sich mit peinlicher Genauigkeit

an die talmudische und geonäische Tradition, von der er nicht um Haaresbreite abwich. Obwohl er als Schüler des Nachmanides der Kabbala Achtung und Interesse entgegenbrachte (Resp. des A. I, 59), lehnte er doch die neue kabbalistische Richtung Abraham Abulafias vollkommen ab.

A. war von Natur freundlich und gefällig, seinen Freunden von ganzem Herzen ergeben. Als Jakob b. Machir ihm einmal einen sehr herausfordernden und verletzenden Brief schrieb, antwortete A. ihm in bewundernswerter Bescheidenheit und Selbstverleugnung als seinem alten Freunde, ohne ihm wegen seines unehrerbietigen und beleidigenden Tones gram zu sein (Minchat Kenaot, Nr. 40). Er beurteilte alle Menschen von der günstigen Seite (ibid., Nr. 16), jedoch folgte er oft im Bewußtsein seiner Verantwortung als Führer seiner Zeit nicht seinem Herzen, sondern seinem Verstand; so konnte er unbarmherzig gegen Menschen vorgehen, die er persönlich hoch achtete, so namentlich gegen den Allegoristen Levi b. Abraham (ibid.) und den Träger der neuen kabbalistischen Richtung, Abraham Abulafia. — Als Gelehrter vereinigte A. den klaren, logischen Verstand der spanischen Schule (wie Josef Ibn Migasch, Meir ha-Levi Abulafia u. a.) mit dem scharfen, kritischen Geist der französischen Schule. Diese unbeirrbare Kritik, die mit staunenswertem Spürsinn die leiseste gedankliche Schwäche und Unstimmigkeit einer logischen Konstruktion oder Argumentation herausfindet, kleidet sich in die Form einer Frage oder „Verwunderung" (תימה), ist aber ihrem Wesen nach eben Kritik in schärfster Ausprägung. In der Annäherung an die französische Methode ging A. über seine Lehrer Nachmanides und R. Jona hinaus. Die synthetische Begabung der Spanier und die analytische der Franzosen waren bei A. gleichmäßig entwickelt. Besonders in den Novellen und den Responsen A.s tritt der Einfluß der Tossafisten zutage. A. hält sich stets von übermäßiger Dialektik fern; seine Ausführungen sind knapp und übersichtlich. — A. war einer der ersten nach R. Chananel, die den jer. Talmud vielfach heranzogen; die Erkenntnis, daß dessen Text viele Fehler aufwies (Responsen, fälschlich dem Nachmanides zugeschrieben, § 96), ließ ihn eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen machen. — A.s Jeschiba fand auch außerhalb Spaniens eine so allgemeine Anerkennung, daß selbst Ascher b. Jechiel seinen Sohn aus Deutschland nach Barcelona zum Studium sandte. Zu den hervorragendsten Schülern A.s gehören: Abraham b. Ismael (Lehrer des R. Jerucham), Jom Tob b. Abraham Ischbili, Schem Tob Gaon (Verfasser des „Migdal Os"), Isaak aus Akko, Bachja b. Ascher, Chajim b. Samuel aus Tudela u. a. Noch größer war die Zahl derer, die brieflich bei A. Belehrung suchten. Es sind etwa 3000 Responsen A.s gedruckt worden, und David Conforte bezeugt, daß ein Gelehrter in einer Handschrift ein Responsum A.s hatte, daß die Nummer 6000 trug (Kore ha-Dorot 22, 1). A.s Responsen erstrecken sich auf das gesamte Gebiet des jüdischen, sowohl biblischen wie talmudischen Wissens, nicht nur allein auf die eigentliche religiöse Praxis, und zeichnen sich durch besondere Klarheit aus. Obwohl er manchmal eine abweichende Auffassung vertritt, beugt er sich vor der Autorität der Älteren (ibid., § 20). Neuen Anordnungen, die keine Begründung im Talmud hatten, neigte er wenig zu, so fand auch die Verordnung (Takkana) des R. Gerschom, die die Polygamie verbot, nicht seinen Beifall (ibid., § 446). Doch erkennt er den großen Autoritäten das Recht zu, wo es nötig ist, neue Bestimmungen zu erlassen (Resp. VI, 254); auch wendet sich A. gegen die wörtliche Auslegung des talmudischen Satzes „Das Recht der nichtjüdischen Obrigkeit ist religionsgesetzlich gültiges Recht" (דינא דמלכותא דינא), die einer vollkommenen Aufhebung des jüdischen Rechtes gleichkäme, und meint, daß es sich hierbei nur um die Verbindlichkeit des öffentlichen, den Bestand des Staates sichernden Rechtes für die jüdischen Angehörigen des betreffenden Staates handle (ibid.). — A.s Entscheidungen blieben maßgebende Normen für die religiöse Praxis späterer Zeiten; dies war auch, nach dem Zeugnis von Samuel di Medina, die Auffassung seines Lehrers Josef Taitazak, der in konkreten Fällen die Entscheidung A.s fast so hoch bewertete wie die aller anderen Dezisoren zusammen (Resp. des Samuel di Medina, Jore Dea, §§ 38 u. 207).

A.s Entscheidungen sind nicht nur in der Form von Responsen, sondern auch in selbständigen Werken niedergelegt, die von den Speise-, Sabbat-, Festtags-, Challa- und Quellbadgesetzen handeln. Die Speisegesetze behandelt seine „Torat ha-Bajit ha-aroch weha-kazar", die erstgenannte Rezension des Werkes (aroch) ist in dialektischer Form gehalten und unter Zugrundelegung der talmudischen Diskussionen, damit man die quellenmäßige Begründung der Entscheidungen fände (vgl. die Einführung zum betr. Werke); die kürzere Rezension (kazar) bringt die bloßen Entscheidungen und Vorschriften für die religiöse Praxis. Als Kritik dieses Werkes erschien das „Bedek ha-Bajit" von Aaron ha-Levi, einem Studienkollegen A.s. Die Antikritik A.s heißt „Mischmeret ha-Bajit"; sie trägt zwar nicht seinen Namen (das Buch ist in einer Form abgefaßt, als hätte es ein Anhänger A.s geschrieben), doch

bekennt A. sich zur Autorschaft an einer anderen Stelle (Resp. I, 261). Ferner verfaßte A. das Werk „Abodat ha-Kodesch" über Festtags-, Sabbat- und Erubgesetze; auch dieses Werk schrieb A. in zwei Rezensionen, von denen jedoch nur die zweite, kürzere (in zwei Teilen) erhalten ist. Von den Challa-Gesetzen handelt „Piske Challa", von den Bestimmungen über Tauchbäder „Schaar ha-Majim".

Werke

Übersicht über die Werke A.s: Novellen zu sieben, fünf und drei Talmudtraktaten, oft gedruckt, zuletzt alle zusammen (ט"ו שיטות) Warschau, 1902, zu den Traktaten Ber., Sab., Erub., R. H., Meg., Chul., Nid., Jeb. Ket., Kid., Ned., B. Kam., Git., Schebu. und Beza; Novellen zu „Erubin", Warschau 1895. „Torat ha-Bajit ha-aroch", „Torat ha-Bajit ha-kazar", „Mischmeret ha-Bajit", „Schaar ha-Majim", „Piske Challa", sämtlich Konstantinopel 1515; Responsen, die unter dem Namen des Nachmanides gedruckt sind, aber von A. stammen, Konstantinopel 1519; Responsen A.s, T. I, Bologna 1539, T. II (auch Toledot Adam genannt), Livorno 1657; T. III, Livorno 1778; T. IV, Saloniki 1808; T. V, Livorno 1825; T. VI u. VII, Warschau 1868; Novellen zu Menachot, Saloniki 1825 (ob sie von A. stammen ist zweifelhaft; dem Stil nach könnten sie eher zu den Tossafot von Jesaja di Trani gehören; vgl. Baruch in Kenesset ha-Gedola, T. IV); Kommentar zu den talmudischen Agadot, den bereits Jakob b. Chabib in seinen Noten zu dem von ihm herausgegebenen Agada-Kompendium „En Jaakob" benutzt, und der zusammen mit dem „Maamar al Jischmael" als Anhang zu Perles' Biographie gedruckt ist. Verloren gegangen sind: die Novellen zu Sota (vgl. „Schaar ha-Melech" zu Maimonides' Gesetzeskodex, Ischut I, 2), zu Baba Mezia (Resp. A.s I, § 605), zu Baba Batra (Novellen A.s zu Kidduschin f. 43); Responsen zu Sanhedrin („Schaar ha-Melech" Kap. V, 1), zu Makkot (Resp. Simeon b. Scheschet, 82), zu Aboda Sara (Resp. A.s I, 633) und zu Pessachim (Josef Karo in „Kessef Mischne", Chamez u-Mazza. I, 6). Es sind zwar in Jerusalem dem A. zugeschriebene Novellen zu Pessachim zusammen mit den Novellen zu Erubin erschienen, doch scheinen beide nicht von A., sondern von dem Tossafisten Simson aus Sens zu stammen.

Tiferet Seba (Festschr. Zunz, 1884), 127 ü. d. Aussprache des Namens „Adret"; *Abba Mari b. Mose*, Minchat Kenaot; *Zacuto*, Juchassin ha-Schalem; *Azulai*, s. v.; *Cat. Bodl* col. 2268ff.; *Or ha-Chajim*, Nr. 1189; *Perles*, R. Salomo b. . . . b. Aderet, 1863; *Weiß*, Dor V, Kap. 3, 4 u. 5.

F. S. Bi.

ADRIANOPEL (im Altertum Ἀδριανόπολις, hebr. אדריאנופולי, türk. Edirne, bulg. Odrin), Stadt in der europäischen Türkei, wurde im Altertum von den Griechen begründet, die sie Uskadama, Uskudama oder Uskodama nannten; später wurde sie von Kaiser Hadrian (117 bis 138) befestigt und umbenannt. Bei A. vereinigen sich die drei Flüsse: Tundscha, Maritza und Arda, die alle zusammen von den Juden durch die Abkürzung טמ"א bezeichnet werden. Die Juden ließen sich in A. nach der Ausweisung aus Palästina unter Hadrian nieder; ihre Lage in A., wie in ganz Thrazien, war im allgemeinen gut bis zur Abtrennung des oströmischen Reiches unter Arkadius (395), als A. zur Provinz Romanien (später Rumelien) kam. Von jener Zeit an wurden die Juden von den byzantinischen Herrschern unterdrückt, besonders unter Theodosius II. (438) und Justinian I. (527–565); so wurde ihnen u. a. verboten, das Pessachfest vor dem christlichen Osterfest zu feiern und aus der Tora am Sabbat und an den Festtagen vorzutragen. Aus dieser schweren Zeit stammt folgende alte Sage: nach orientalischem Brauch pflegten die Juden in A. den Habdala-Wein in der heiligen Lade aufzubewahren; ein Christ (nach einer Version war es der Statthalter selbst, nach einer anderen der Küster der benachbarten Kirche) vertauschte heimlich den Wein mit dem Blute eines Lammes, um die Juden des Ritualmords zu beschuldigen; in derselben Nacht hatte der Synagogendiener einen Traum, in dem ihm befohlen wurde, den Wein von dem heiligen Orte zu entfernen, was er auch sofort tat, so daß die Christen am folgenden Morgen ein leeres Gefäß vorfanden. — 1361 wurde A. von Murad I. erobert und zu seiner Hauptstadt gemacht, was eine Besserung der Lage der jüdischen Bevölkerung in A. mit sich brachte. Die aus den übrigen Teilen der Türkei hinzugewanderten Juden klärten die Alteingesessenen über den Charakter der neuen Herrscher auf, so daß sie in den Türken die Befreier und die Anhänger einer der ihrigen verwandten Religion schätzen lernten; dieses gute Verhältnis wurde auch von den türkischen Herrschern erwidert, die in den Juden besonders dort, wo diese eine Mehrheit bildeten, ihre Bundesgenossen sahen; die Juden wurden damals „Romanioten" und ihre Synagoge „Romania" genannt. Nach der Ausweisung der Juden aus Ungarn unter Ludwig I. (1376) zogen viele Flüchtlinge in die Donaustädte Nikopol, Widdin, Sofia u. a.; einige kamen auch nach A., wo sie die Gemeinde „Budun" (nach der ungarischen Hauptstadt Buda benannt) gründeten. 1394 unter Karl I. erfolgte die Ausweisung der Juden aus Frankreich, die Flüchtlinge

Verfolgungen

zogen nach Spanien, nach Deutschland und in die Türkei; von den letzteren wurde in A. die aschkenasische Gemeinde gegründet, an deren Spitze Isaak Zarfati stand; er und seine Nachkommen wurden von der Regierung zu Oberrabbinern ernannt. Ungefähr um diese Zeit kam aus Kastilien R. Chanoch Sasportas, der bemüht war, in der Türkei wissenschaftliche Bildung und Philosophie zu verbreiten; er ließ sich zunächst in Konstantinopel, dann in A. nieder. Auch aus Italien kamen Juden nach A.; sie gründeten dort drei Synagogen, die „Italia", „Apulia" und „Sicilia" hießen. Außerdem zogen auch Karäer aus Konstantinopel nach A.; ihr Oberhaupt Menachem Baschjazi und seine Söhne standen in nahen Beziehungen zu den Rabbaniten, unter deren Einfluß sie verschiedene Reformen in ihrer Gemeinde einführten. So gestatteten sie z. B. am Freitag vor Einbruch der Dunkelheit Lichter anzuzünden, die den Sabbat über brennen konnten (Die Karäer blieben in A., bis auch Konstantinopel von den Türken erobert und zur neuen Hauptstadt gemacht wurde; dann zogen die meisten dorthin, so daß es seitdem in A. fast keine Karäer gibt. Unter den letzten Karäern in A. war Mose Jeruschalmi, der 1703 starb und dessen Grabstein sich noch heute auf dem Friedhofe von A. befindet. — Um 1428 flohen zwei Juden aus Deutschland, R. Kalman und R. David, nach der Türkei; als sie nach A. kamen und sich von der günstigen Lage der Juden dort überzeugten, bewogen sie den Rabbiner Isaak Zarfati, einen Aufruf an die deutschen Juden zu erlassen, worin diese aufgefordert wurden, nach der Türkei auszuwandern. Als 1451 Mehmed II. zur Herrschaft kam, wurde er von den Juden in A. freudig begrüßt; der Sultan verlieh seinem jüdischen Leibarzt, Jakob aus Granada eine hohe Stellung und gewährte ihm allgemeinen Steuererlaß. Derselbe Herrscher eroberte am 29. Mai 1453 Konstantinopel und verlegte dann seine Residenz dorthin; dadurch verlor aber die jüdische Gemeinde in A. nicht an Bedeutung. Als in Konstantinopel die Pest ausbrach, flohen zahlreiche Juden von dort nach A., darunter der Mathematiker und Astronom R. Mordechai Comatiano, der in seinem Kommentar zum „Jessod Mara" von Abraham Ibn Esra berichtet, er habe in A. reges Interesse für die Wissenschaft und zahlreiche gelehrte Männer vorgefunden; unter diesen sei besonders der Karäer R. Josef Rabjazi zu erwähnen. Ende des 15. und Anfang des 16. Jhts. kamen viele Flüchtlinge aus Spanien und Portugal nach A. und gründeten dort getrennte Gemeinden, die sie nach den Provinzen, bzw. Städten, aus denen sie stammten (Gerusch oder Gerusch Castilia, Aragon, Catalania, Toledo, Mallorca, Cordova, Portugal, Evora) benannten. Von den spanischen Rabbinern sind zu erwähnen: R. Josef Fassi, der sich zuerst in Saloniki und später (um 1515) in A. niederließ, wo er zahlreiche Schüler hatte, darunter R. Mose di Trani, R. Israel de Curiel und R. Aaron di Trani (letzterer stammte aus Kastilien und zog später nach Trani); ferner R. Abraham Saba, Verfasser von „Zeror ha-Mor" (Venedig 1502), dessen Bruder R. Isaak (Schwiegervater von R. Josef Karo), R. Mose Danon aus Portugal, Verfasser eines handschriftlich vorhandenen Werkes über Nachmanides und Ahnherr der berühmten Familie Danon, sowie R. Jakob Fiero, der R. Elijahu Misrachi um Responsen anging. Anfang des 16. Jhts. ließ sich R. Josef Karo in A. nieder und begann hier Anfang 1522 die Abfassung seines „Bet Jossef". Zu jener Zeit beherbergte A. in seinen Mauern viele große Gelehrte, darunter R. Abraham Treves Zarfati, R. Mose Baruch und andere. Doch wurde dieser Zustand durch folgenden Vorfall getrübt: ein Mitglied der katalanischen Gemeinde, R. Jom Tob ha-Kohen, ein ehrgeiziger Mann und bekannter Prediger, suchte den greisen Rabbiner seiner Gemeinde zu verdrängen; obwohl man ihn schwören ließ, daß er nichts gegen den Rabbiner unternehmen werde, brach er seinen Schwur und

Einwanderungen

Rabbiner im 16. u. 17. Jht.

Ansicht der 1913 eingeäscherten Großen Synagoge in Adrianopel

bemächtigte sich des Rabbineramtes. Dieser Fall brachte Zwiespalt in die Reihen der Gelehrten in A.; R. Josef Karo, der gegen R. Jom Tob Partei ergriffen hatte, wurde gezwungen, nach Nikopol auszuwandern, und auch die anderen Gelehrten verließen A. — Nachdem sich die Juden von A. kaum über diesen Streit beruhigt hatten, kamen viele neue portugiesische Flüchtlinge nach A., weil sie es als ruhigere Handelsstadt Konstantinopel vorzogen; darunter R. Josef b. Salomo Ibn Verga aus Xerez, der 1492 nach Portugal gezogen war, wo er seit 1496 als Maranne lebte und von wo er nach dem Judengemetzel von 1506 nach A. auswanderte. R. Josef übte auch in A. seine ärztliche Tätigkeit aus, außerdem ergänzte er die Handschrift seines Vaters „Schebet Jehuda". Zu jener Zeit ließen sich in A. die Brüder R. Salomo und R. Josef b. Isaak Jaabez aus Mantua nieder, die dort eine Druckerei gründeten und 1554 die beiden Werke: „Schebet Jehuda" von R. Salomo Ibn Verga und „Scheerit Jossef" von Jossef Ibn Verga druckten; doch siedelten sie bald nach Saloniki und später nach Konstantinopel über. In der nächsten Generation war Oberrabbiner von A. R. Abraham b. Isaak Zarfati als Nachfolger seines Vaters. Der Rabbiner der portugiesischen Gemeinde war R. Gedalja ben Chajjun; einige Mitglieder seiner Gemeinde wollten ihn absetzen, doch wurde er von den Rabbinern von Saloniki unterstützt und von seinen Zeitgenossen hoch geachtet. Von ihren hervorragendsten Kollegen sind zu nennen: R. Josef Pardo, R. Schem Tob Athias aus Saloniki, R. Josef b. Chajim (der Verfasser eines Kommentars zu „Abot", 1555), R. Abraham Sabrio und dessen Sohn R. Mose, R. Abraham b. Meir und R. Jakob Obadja, der Ahnherr der noch heute in A. lebenden angesehenen Familie. — Nach R. Jehuda Zarfati wurde von der Regierung R. Isaak Zarfati zum Oberrabbiner von A. ernannt; er hatte in seiner Jugend das Werk „Meassef le-chol ha-Machanot" (über die Gesetze betreffend die Schlachtung der Tiere) verfaßt, dem die Schrift „Korot ha-Jamim" beigefügt ist (1563). Sein Nachfolger wurde sein Neffe R. Jehuda b. Jakob Zarfati. In der folgenden Generation war R. Chajim Zarfati Oberrabbiner von A. Ihm folgte sein Sohn R. Josef Zarfati, ein Gelehrter und Prediger, dessen gesammelte Predigten u. d. T. „Jad Jossef" veröffentlicht wurden (Venedig 1616); in der Einleitung dazu erwähnt er noch andere ungedruckte Werke, die er verfaßt hat. Ungefähr um diese Zeit lebten in A. R. Rafael b. Salomo Karo (ein Enkel von R. Josef Karo), der mit R. Chajim Sabbatai in Saloniki korrespondierte, und R. Jehuda Boton.

Zu jener Zeit gingen große Veränderungen im Orient vor. Durch den transsylvanischen und noch mehr durch den türkisch-venezianischen Krieg wurde der Sultan Mehmed IV. gezwungen, seine Residenz für die Dauer des Krieges (1659) nach A. zu verlegen; mit ihm kamen sein Leibarzt R. Jehuda Hamon und zahlreiche andere wohlhabende Juden nach A.; der Leibarzt zog sich später von seinem Amte zurück und blieb in A., wo er auch starb und begraben wurde (1678). Zu jener Zeit erschien Sabbatai Zebi; nachdem dieser (1666) zum Schein den Islam angenommen hatte, wurde er von den Konstantinopeler Rabbinern und Gemeindehäuptern zu einer Unterredung in A. aufgefordert, und dort gestand er seine Schuld. Sein ehemaliger Sekretär R. Samuel Primo wandte sich später von ihm ab und wurde dann zu einem der bedeutendsten Gelehrten in A. In der folgenden Generation war Oberrabbiner von A. R. Isaak b. Josef Zarfati, der in Saloniki bei R. Aaron Perachja ha-Kohen studiert hatte; in hohem Alter überließ er sein Amt seinem Sohn Abraham und zog nach Jerusalem, wo er um 1714 starb. — Trotz aller Bemühungen gelang es den Rabbinern von A. nicht, die sabbatianische Bewegung gänzlich zu vernichten; erst 1686, als die Sabbatianer von Saloniki den Islam annahmen, folgten ihre Gesinnungsgenossen in A. ihrem Beispiel; in der Folgezeit assimilierten sie sich völlig den Türken.

Sabbatianer in A.

Da der Oberrabbiner von A. R. Abraham Zarfati keine Söhne hinterließ, erlosch mit seinem Tode (24. Jan. 1723) die um 1428 begründete Rabbinerdynastie Zarfati. Sein Nachfolger wurde sein Schwiegersohn R. Abraham Geron, doch wurde dieser von einem Teil der Mitglieder der verschiedenen Gemeinden nicht anerkannt; die Unzufriedenen wählten einen eigenen Oberrabbiner, R. Menachem b. Bechor Isaak Aschkenasi, den Stammvater der Dynastie Behmoir (בכמוהר"ר), so daß fortan das Oberrabbinat zwischen zwei Familien geteilt war, von denen jede dieses Amt etwa 180 Jahre lang innehatte. Nach dem Tode des R. Menachem b. Isaak Behmoir (1724) wurde sein Sohn R. Mordechai Oberrabbiner. Es lebten damals folgende Gelehrte in A.: R. Abraham b. Rafael Karo, R. Samuel Danon, R. Samuel Abigdor und R. Abraham ha-Katan. In der folgenden Generation waren die Oberrabbiner von A.: R. Menachem b. Mordechai Behmoir und R. Eljakim Geron; ferner der Sohn des R. Menachem Aschkenasi R. Josef Rafael (1810); Jakob Abraham Geron, der sein Amt von 1812–1826 verwaltete; nach diesem sein Sohn R. Eljakim (der zweite), der 1835

Rabbiner im 18. und 19. Jht.

starb. In der folgenden Generation wurden Oberrabbiner von A.: R. Mose b. Josef Behmoir (1846) und R. Jakkir Geron (1835). — Um die Mitte des 19. Jhts. begann innerhalb der Judenheit von A. eine Aufklärungsbewegung. 1850 war Josef Halévy, der spätere bekannte Orientalist, in A. als Lehrer tätig; er übte auch außerhalb seiner beruflichen Tätigkeit einen großen Einfluß im Sinne einer Modernisierung der orientalischen Juden aus. Aus der Gemeinde von A. gingen damals Männer wie R. Baruch di Trani (der Herausgeber der Zeitschrift „Karmi schelli"), R. Abraham Danon, R. Jom Tob Behmarian u. a. hervor. Innerhalb der Gemeinde wurden zahlreiche Reformen vorgenommen; so wurde 1867 die Schule „Talmud Tora we-Derech Erez" unter der Leitung von Baruch di Trani eröffnet, in der jüdische Wissenschaften und die türkische Landessprache gelehrt wurden; die „Alliance Israélite" entsandte Félix Bloch als Lehrer der französischen Sprache nach A., und am 20. Oktober 1872 wurde die Schule feierlich eröffnet. 1872 reichte R. Jakkir Geron sein Abschiedsgesuch ein, um nach Jerusalem auszuwandern, und sein Sohn R. Abraham wurde Oberrabbiner von A. Abraham Geron erlebte den russisch-türkischen Krieg von 1877 bis 1878, die Schaffung des Fürstentums Bulgarien und die Abtrennung mehrerer Ortschaften von seinem Amtsbezirk; er starb 1889. Ihm folgte sein Sohn, R. Samuel Geron, der jedoch nur wenige Jahre im Amte blieb. — Der Oberrabbiner aus der Familie Behmoir war zu jener Zeit R. Rafael Josef, der sich 1846 vom Amte zurückzog; ihm folgte sein Sohn R. Mose, der 1878 starb, worauf das Amt an dessen Sohn R. Rafael überging. Als die Rabbinerdynastie Behmoir mit dem Tode des R. Rafael (1897) nach 175jährigem Bestehen erlosch, beschloß die Gemeinde von A., künftig nur noch einen Oberrabbiner zu ernennen. Es wurde darauf R. Abraham Zemach Oberrabbiner von A., der bis zur Revolution von 1905 im Amte blieb, da danach sämtliche Beamte des alten Regimes verabschiedet wurden. An seiner Stelle wurde R. Chajim Bejarano gewählt. 1919 wurde er zum Stellvertreter des Chacham-Baschi von Konstantinopel ernannt. Sein Nachfolger wurde R. Meir b. Sabbatai Behmoir, der noch heute Oberrabbiner von A. ist. — Von den traurigen Ereignissen, die A. in der letzten Zeit heimsuchten, sind zu nennen:

A. in der letzten Zeit

der Brand von 1905, durch den die Bibliotheken von Behmoir und Geron sowie alle dreizehn Synagogen zerstört wurden; der Balkankrieg von 1912 mit der Eroberung durch die Bulgaren und der Wiedereroberung durch die Türken; endlich der Weltkrieg, während dessen A. durch die Griechen erobert wurde, nach Friedensschluß aber wieder an die Türkei kam. Durch diese Veränderungen hatte die Stadt schwer zu leiden. Die Juden wanderten in großer Zahl aus, so daß ihre Zahl von 25000 auf 7000–8000 sank.

Samuel de Modena, Responsen (Saloniki 1594); *Karo,* Bet Jossef; *Salomo ha-Kohen,* Responsen (Venedig und Saloniki 1592); *David Conforte,* Kore ha-Dorot (Venedig 1646); *Chajim Sabbatai,* Igguna de-Iteta; *Josef di Trani,* Responsen; *Josef Zarfati,* Jad Jossef (Venedig 1616); *Elieser Nachum,* Chason Nachum; *Jakob Emden,* Torat ha-Kenaot; *Samuel Primo,* Kehunnat Olam; *Dibre Menachem,* von den Angehörigen der Familie Behmoir; *Abraham Danon,* Jossef Daat; *S. Rosanes,* Dibre Jeme Jisrael be-Togarma.

G. W. S. A. R.

ADRIANUS, MATTHÄUS, Hebraist des 16. Jhts. Als Jude in Spanien geboren, verließ er in früher Jugend das Land (vielleicht 1492, bei der Vertreibung der Juden) und kam nach Deutschland, wo er zum Christentum übertrat. Von Beruf war er Arzt, doch widmete er sich hauptsächlich dem Unterricht in der hebräischen Sprache und wurde dadurch berühmt. Durch Empfehlung Reuchlins, mit dem er bekannt war, und Conrad Pellikans, den er unterrichtete, wurde er (um das Jahr 1510) an Stelle Pellikans der Lehrer der Söhne des gelehrten Baseler Buchdruckers Johann Amerbach. Um 1515 finden wir ihn in Bruchsal, wo Wolfgang Fabricius Capito von ihm Unterricht in der hebräischen Sprache erhielt. Im selben Jahre wandte er sich nach Heidelberg, wo er bis 1516 hebräisch lehrte (wie es scheint — privatim, ohne öffentliche Lehrtätigkeit); hier waren u. a. Johann Brenz und Johann Oekolampad seine Schüler. 1517 treffen wir ihn schon in Lüttich. Hier unterrichtete er einen Monat mit Erfolg Erasmus' Freund Berselius. Der Wunsch, Erasmus kennenzulernen, führte A. nach Löwen. Auf Grund der warmen Empfehlung des Erasmus wurde er hier als Lehrer des neu errichteten „Collegium Trilingue" auf Lebenszeit angestellt. Aber schon 1519 verließ er Löwen, zum Teil infolge von Geldschwierigkeiten und kleinlichen Streitigkeiten, hauptsächlich aber wohl infolge der Spannung zwischen den Anhängern der freieren humanistischen und der scholastischen Partei (dieser Gegensatz vertrieb auch den Humanisten Erasmus aus Löwen). Der unmittelbare Anlaß für das Ausscheiden A.s war eine Schmähschrift des später als Gegner Luthers bekanntgewordenen Professors Latomus, die dieser veröffentlichte, als A. in einer öffentlichen Rede der Ansicht Ausdruck gegeben hatte, der hl. Hieronymus sei oft das Opfer von Irrungen gewesen. A. wandte sich nach Wittenberg, wo ihn Luther mit Freuden

aufnahm; auf dessen Empfehlung wurde A. vom Kurfürsten als Lehrer des Hebräischen (mit einem Jahresgehalt von 90–100 Gulden) angestellt. Aber auch hier fühlte er sich nicht lange wohl. Zu einer rechten Freundschaft zwischen ihm und Luther wollte es nicht kommen. A. widersetzte sich der Lehre Luthers, daß nur der Glaube etwas vermöge und gute Werke ohne Kraft seien, und wollte Luther das Evangelium lehren (Brief Luthers v. 3. Okt. 1520). Schließlich brach zwischen beiden offene Feindschaft aus. Luther verschaffte ihm (17. Febr. 1521) gern die erbetene Entlassung und freute sich, „von diesem Menschen befreit zu werden". Der spätere Aufenthaltsort des A. sowie Ort und Zeit seines Todes sind nicht bekannt. — A. war ein Mann von großer Begabung und bedeutenden seelischen Eigenschaften (so Erasmus: Brief an H. Bovillus v. 31. Aug. 1513; Opera, Tom. 3) und von rücksichtslosem Freimut, doch war er oftmals kleinlich und unverträglich, vor allem innerlich unbefriedigt: ein unruhiger und unsteter Geist. Daß er nirgends eine feste Stätte finden konnte, wird zum Teil darin seinen Grund haben, daß A. trotz seines zweifellos ehrlichen Christentums sich seiner Umgebung gegenüber immer als ein Fremder fühlte, wie auch seine Gegner in ihm immer den Juden sahen.

A.s „Introductio in linguam hebraicam" (Hanau 1519) und seine hebräischen Übersetzungen einiger christlicher Gebete (Augsburg 1514 u. 1520), die in seinem Werkchen „Hora pro Domino" enthalten sind, gehören zu den bibliographischen Seltenheiten. Eine lateinische Rede zum Lob der Sprachen, die er 1519 zu Löwen im „Collegium Buslidianum" hielt, erschien in Wittenberg 1520.

L. Geiger, Das Studium d. hebr. Sprache in Deutschl. 41–48, 134; *Allg. deutsche Biogr.* I, 124; *Hirt*, Orient. u. exeget. Bibliothek VI, 320; *Steinschneider*, Bibliogr. Hb. 2.

E. J. He.

ADRIEL aus Mechola (vielleicht Abel Mechola), Gatte der Merab, der Tochter Sauls, die zuerst David versprochen war (I. Sam. 18, 19). Ihre fünf Söhne wurden von David den Gibeoniten ausgeliefert und geopfert (II. Sam. 21, 8; statt Michal ist hier Merab zu lesen, vgl. Sanh. 19b).

M. S. H. L.

ADSCHIMAN, jüdische Familie in Konstantinopel, deren Angehörige während der Regierung mehrerer Sultane, zuletzt unter Selim III. (1789 bis 1807) und Machmud II. (1808–1839) hohe Staatsämter bekleideten und sich durch Reichtum und Freigebigkeit auszeichneten. Die Adschimans gehörten zu den vornehmsten andalusischen Exulantenfamilien des Jahres 1492. Sie stammten aus der Stadt Ximena (arabisch Dschiman) bei Cadix, die jetzt den Namen Jimena de la Frontera trägt. Jesaja I., der Stammvater der Familie, war Schatzmeister der Sultane Machmud I. (1730–1754), Osman III. (1754–1757) und Mustafa III. (1757–1773). Er nahm sich vielfach seiner Stammesbrüder an und förderte insbesondere jüdische Gelehrte. So ermöglichte er dem R. Esra Malki aus Palästina, dem späteren Rabbiner in Rhodos, die Drucklegung seiner Novellen zum 1. Abschnitt des Traktats Baba Mezia (Schemen la-Maor, Konstantinopel 1760). Um das J. 1764 entsandte die jüdische Gemeinde in Jerusalem eine aus den Gelehrten Ch. J. D. Azulai, Jom-Tob Algasi und Isaak Abulafia bestehende Abordnung zu Jesaja A. nach Konstantinopel, um seine Intervention in einer wichtigen Gemeindeangelegenheit anzurufen. Die Abordnung mußte jedoch unverrichteter Dinge nach Jerusalem heimkehren. Bald darauf fiel Jesaja A. aus unbekannten Gründen beim Sultan in Ungnade und wurde hingerichtet. Sein Nachfolger im Schatzamt, der „Bankier der Pforte", Meir A., ein Bruder Jesajas, wurde von einem seiner Beamten ermordet. Das Schatzamt ging nunmehr auf Elijahu A., einen Bruder Jesajas und Meirs, über, der ebenfalls als Wohltäter und Mäzen hervortrat, das Amt aber nur kurze Zeit versah, da er bald starb. Zu seinen Nachfolgern wurden nacheinander seine beiden Neffen Baruch und Jakob berufen, von denen der erstere unter Selim III. und der letztere 1807 unter Mustafa IV. hingerichtet wurde. Jesaja II. A., Enkel des Jesaja I., wurde 1808 von Machmud II. zum Finanzminister ernannt und galt ebenfalls als hervorragender jüdischer Wohltäter. Nach der Niederwerfung der Janitscharen (1828) wurde er plötzlich verhaftet und nach einigen Tagen im Gefängnis erdrosselt.

Esra Malki, Schemen la-Maor, Konstantinopel 1760; *Lutfi Effendi*, Tarich-i-Lutfi (türkisch), Konstantinopel 1830; *M. Franco*, Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman, Paris 1876.

G. W. S. A. R.

ADULLAM (עֲדֻלָּם LXX Οδολλαμ), schon in der Patriarchengeschichte (Gen. 38, 1, 12), dann als kanaanitische Königsstadt (Jos. 12, 15) und Stadt Judas in der Schefela (15, 35) genannt. Sonst ist noch zu vergleichen I. Sam. 22, 1; II. Sam. 23, 13; I. Chr. 11, 15; II. Chr. 11, 7; Micha 1, 15. A. war auch in der nachexilischen Zeit bewohnt; (Nech. 11, 30; II. Mak. 12, 38). Eusebius (Onom. 34, 21) kennt den großen Ort Adolam, zehn Meilen östlich von Eleutheropolis (Bet Gubrin). Auf Grund dieser Angabe vermutete Clermont-Ganneau (Rev. Arch., n. s. 3 [1875] 231ff.; 1895, 262) den alten Namen in der Ruine von Id el-Mije (volkstümliche Auf-

lösung des unverständlichen alten Namens), während andere als ursprüngliche Stätte des Ortes das südlich davon gelegene Chirbet es-Schech Madkur annehmen. Die labyrinthartige Höhle Charetun, östlich von Tekoa, die eine seit dem 12. Jht. bezeugte Tradition mit der Höhle A. (I. Sam. 22, 1; II. Sam. 23, 13) identifiziert, kommt für den im südwestl. Juda gelegenen Ort nicht in Frage. S. übrigens die Kommentare zu I. Sam. 22, 1.

Buhl, Geogr. 91, 97, 193; *Guthe*, Wb., s. v.; *Gesenius-Buhl*, Hwb. 16, s. v.

T. S. Kl.

ADUMMIM, bzw. der „Aufstieg von A." (מעלה אדמים Jos. 15, 7; 18, 17) liegt östlich von Jerusalem, wo der alte Name noch heute an dem Berge Talat („Aufstieg") ed-Damm haftet. A. wird auch Tossef. R. H. I, 15 (210, 12) = 22b; j. II, 1 57d erwähnt. Vgl. auch Eusebius (Onom., ed. Klostermann 249ff.) und Hieronymus (ibid. 25, 10). Der Name A. erklärt sich wohl aus der Farbe des roten Mergels zwischen dem grauen Kalkstein, der dort zu finden ist.

Buhl, Geogr. 98; *Guthe*, Wb. 13; *Klein*, ZDPV XXXIII, 36, s. v. Μαληδομνει.

T S. Kl.

ADUMMIM, MIN HA- s. Rossi, dei.

AF BERI s. Engel.

AFAS (PAS) s. Amoräer.

AFEK, AFEKA (אפק „אפקה Bachbett, Wadi), Name mehrerer Ortschaften in Palästina.

1. Jos. 12, 18 nennt den König von A. neben dem von Scharon. Wohl dasselbe A. war zur Zeit Elis Lagerort der Philister im Kampfe mit den Israeliten, die ihnen gegenüber bei Eben-ha-Eser standen (I. Sam. 4, 1). Zu I. Sam. 29, 1. 11 s. unter 2. Damit wohl identisch ist ferner das bei Josephus, Ant. II, 19, 11 genannte A. („der sogenannte Turm von A." ἐν πύργῳ Ἀφέκου καλουμένου), das, nach dieser Stelle, auf der Straße Antipatris — Lod — Bet-Choron — Jerusalem lag. Danach sucht Guthe den Turm von A. in Medschdel Jaba unweit der Quellen des Nahr el-Audscha, während Albright A. mit den Ruinen der einstigen Ortschaft Πηγαί gegenüber Ras el-Ain identifiziert, die heute Medschdel (Turm) heißen. — A. I. Sam 29, 1, als Sammelplatz der Philister zum Kampfe gegen die Israeliten unter Saul, die ihrerseits in Jesreel lagern (I. Sam. 29, 1; vgl. 28, 4; 29, 11), ist entweder mit 1. identisch (s. d. Kommentare zu I. Sam. 29, 1) oder mit:

2. Kampfort, wo König Achab von Israel die Aramäer unter Ben Hadad besiegte (I. Kön. 20, 26; Josephus, Ant. VIII, 14, 4), und wo nach Elischas Verheißung auch Joasch Aram entscheidend schlagen sollte (II. Kön. 13, 17); nach Eusebius, Onom. 34, 11, in der Nähe von Endor im Tale Jesreel gelegen. Mit diesem A. ist vielleicht das in einer ägyptischen Inschrift Ramses III. genannte אפק, sowie das in einer Inschrift Assarhaddons über seinen Zug nach Arabien und Ägypten (R. W. Rogers, Two Texts of Esarhaddon, Nr. 2, 16) erwähnte Apku, 30 Meilen von A. entfernt, das zum Lande Samena (l. Samerina = Samarien? Winckler u. a.: Simeon?) gehört, bis Rapichi (= Raphia), an der Grenze des Baches von Musur (נחל מצרים), identisch. Die genaue Lage ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

3. (אפק Jos. 19, 30 = אפיק Richt. 1, 31) Ort im Gebiet Aschers, in dem nach Eroberung des Gebiets durch diesen Stamm die kanaanäische Ureinwohnerschaft verblieb. Vielleicht denselben Ort meint:

4. (אפקה „nach A.", Jos. 13, 4) im phönizisch-amoritischen Grenzgebiet, das auf Grund von Vermutungen mit dem heutigen Afka, im Quellgebiet des Nahr Ibrahim, identifiziert wird. Es war eine berühmte Kultstätte des Adonis und der Astarte, deren Tempel erst von Konstantin zerstört wurde (Budde, Urgesch. 350; Dillmann, MNDPV 1895, p. 53ff.).

5. Afeka (Ἀφέκα), im Nordosten von Palästina, östlich vom See Genezaret, unweit der Ortschaft Sussita, wo sich Ruinen befinden, die Fik (פיק) heißen (Eusebius, Onom. 22, 20 Ἀφέκα). In den Ruinen befindet sich eine Basaltsäule mit der aramäischen Inschrift: „Ich, Jehuda der Synagogen-Aufseher" (אנה יהודה חזאנה) und dem siebenarmigen Leuchter, die darauf hinweisen, daß diese Ortschaft in talmudischer oder nachtalmudischer Zeit von Juden bewohnt war. Auch ein Türpfosten zeigt den siebenarmigen Leuchter.

6. Afeka (אֲפֵקָה Jos. 15, 53), judäische Stadt in der Nachbarschaft von Hebron, die nicht mehr zu identifizieren ist.

Guthe, Wb. 34; *Albright*, Bulletin of American Schools, Okt. 1923, p. 6ff.; *JPOS* II, 18ff., und die dort angegebene Literatur; *Klein*, Pal. Stud. III (hebr.) 50ff.; *AOTB* 358; *Horowitz*, EJ 67ff.

T. S. Kl.

AFENDOPULO, KALEB BEN ELIJAHU BEN JEHUDA BEN JOSEF (auch Afendopolo, Efendopulo, Efendopolo genannt; hebr. אפנדופולו, zuweilen auch כלב אב"א), einer der bedeutendsten karäischen Gelehrten, lebte in der Türkei in der zweiten Hälfte des 15. und am Anfang des 16. Jhts. A. ist wahrscheinlich in Adrianopel geboren, daher wird er zuweilen Adriano-

Lebenslauf

poli genannt. Sein Geburtsjahr steht nicht fest: es wird wohl 1454 anzusetzen sein. Sein Todesjahr ist ebenfalls unbekannt; da er aber seine „Nachal ha-Kofer" betitelte Einleitung zum „Eschkol ha-Kofer" des Karäers Jehuda Hadassi um 1523 vollendet hat, ist anzunehmen, daß er wenige Jahre später gestorben ist. Seine meisten Werke verfaßte er im Dorfe Kramarija (קרמרייא) bei Konstantinopel (auf dem asiatischen Ufer); am Ende seines Lebens ließ er sich in Belgrad nieder.

Literarische Tätigkeit A.s

A. war ein Schwager und Schüler des Elijahu Baschjazi, auch studierte er bei dem Rabbaniten Mordechai Comtino (od. Comatjano. Er besaß gründliche Kenntnisse in der karäischen und rabbinischen Literatur sowie in den profanen Wissenschaften, besonders in der Astronomie und Mathematik, so daß er mit Recht ein Polyhistor genannt werden kann. Die weltlichen Wissenschaften studierte er aus hebräischen Übersetzungen griechischer und arabischer Werke, die in der Türkei besonders nach der Ankunft der spanischen Flüchtlinge verbreitet waren; A. erwarb zahlreiche Bücher dieser Art, auch schrieb er viele eigenhändig ab. Er beherrschte die neuarabische, die neugriechische und die italienische Sprache und hatte unter den Karäern viele Schüler in den religiösen und profanen Wissenschaften (wie Arithmetik, Geometrie und Astronomie). — Die Gedankengänge A.s scheinen von Maimonides, den er den „göttlichen Weisen" nennt, und von dem Karäer Aaron b. Elijahu (dem Verfasser des „Ez Chajim") beeinflußt gewesen zu sein. Er sucht stets die Begründung der religiösen Vorschriften zu ermitteln und fremde Gebräuche bei den Karäern zu bekämpfen. Obwohl sein Verhältnis zu den Rabbaniten im großen und ganzen gut war, da er bei Comtino studiert hatte und mit anderen Rabbinern in Briefwechsel stand, vermochte er sich doch nicht völlig von den herrschenden karäischen Anschauungen zu befreien; so war er überzeugt davon, daß es die Rabbaniten gewesen waren, die sich von der Gesamtheit abgespalten hatten, und daß die Karäer das Judentum in seiner ursprünglichen Reinheit bewahrt hätten. A. verfaßte zahlreiche Werke auf allen Gebieten der Wissenschaft, doch waren diese wenig originell; A. war durchaus Eklektiker, wenn auch ein sehr begabter, der das gewaltige überlieferte Wissensmaterial seiner Zeit beherrschte und verwendete; doch konnte er den epigonenhaften Charakter seiner ganzen Epoche nicht verleugnen. Gerade Werke solcher Art besitzen einen besonderen Wert als Quellennachweise für Bücher und Verfasser, deren Namen sonst nicht erhalten geblieben wären.

A.s Werke

Es folgt nunmehr ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Werke A.s. Es ist überaus schwierig, sie chronologisch zu ordnen, obwohl der Verfasser zumeist das Datum ihrer Vollendung angibt, denn oft arbeitete A. an seinen Werken mit großen Unterbrechungen, so daß ein anscheinend spät verfaßtes Werk vielfach Sätze enthält, die auf eine viel frühere Zeit der Abfassung schließen lassen. A.s Werke sind: 1. Abi-ner ben Ner (manchmal auch Abner ben Ner genannt), Makamen in Versen und gereimter Prosa, über Männer aus der Zeit Davids und Sauls handelnd, wobei Abner die Zentralfigur darstellt; auch die Königin von Saba wird darin erwähnt. Dieses Werk ist in der Hs. Firkowitsch, Nr. 818 vorhanden; Gurland hat Proben daraus gebracht (Neue Materialien zur Geschichte der hebr. Literatur [russisch], S. 25–28); auch die Karäer in Troki besaßen eine Handschrift davon. Vgl. den Brief M. Natansohns an Jost in „Debir" von M. A. Günzburg, und Benjacob 5, Nr. 115. 2. Arithmetik (אריתמטיקא), ein Kommentar zu der Arithmetik des Nikomachos in der hebräischen Übersetzung von Kalonymos b. Kalonymos; er ist in Hs. Berlin, Nr. 226 vorhanden. Dieses Werk ist besonders von Bedeutung, da es u. a. Bemerkungen über die Philosophie und andere Wissenschaften, so z. B. einen langen Artikel über die Einteilung der Disziplinen und einen Studienplan dazu enthält. Über dieses Werk s. Steinschneider MGWJ XV, 90ff. und Proben dazu ibid. XXXVIII, 76ff. 3. Assara Maamarot, Homilien über die Grundlagen der Tora und der Religion, davon sieben über Ps. 119, den die Karäer an jedem Sabbat zur Zeit der Omerzählung rezitieren, eine zum ersten Pessachtag, eine zum siebenten Pessachtag (über das Hohelied) und eine zum Wochenfest, dazu eine allgemeine Einleitung über die Unterschiede zwischen Karäern und Rabbaniten und den Zeitpunkt ihrer Trennung. Diese Schrift befindet sich in Hs. Firkowitsch, Nr. 743, in Hs. Oxford, Nr. 2386 und 2392^2, in Hs. der Warschauer Synagogenbibliothek, Nr. 71 (neue Kopie) und zum Teil auch in Hss. Leyden, Nr. $30^{5,6}$ und 52^{10}; der größte Teil der Einleitung und ein Teil der vierten Homilie (über Sadduzäer und Boethosäer) sind im „Dod Mordechai" des Karäers Mordechai b. Nissan aus Kukisow (Kap. 3 und 8) enthalten; außerdem finden sich bei Gurland (S. 16–18) Auszüge aus der Einleitung und bei Steinschneider, Cat. Leiden (S. 393), Bemerkungen A.s über den Stifter des Christentums. 4. Derech Ez ha-Chajim, ein Schlüssel zum „Ez ha-Chajim" des Karäers Aaron b. Elijahu, gedruckt am Anfang dieses Werkes, ed. Delitzsch nach einer Hs. der Universität Leipzig

(Leipzig 1841) und vollständiger in der ed. Eupatoria desselben Werkes (Eupatoria 1847). 5. Gal Enai, über Astronomie. Diese Schrift ist nicht erhalten geblieben und nur nach den Zitaten des Verfassers in seinem „Iggeret maspeket" (s. u.) bekannt. 6. Gan ha-Melech. Der karäische Bibliograph Simcha Isaak Luzki erwähnt es in seinem Werke „Orach Zaddikim" als ein Buch, das „Geheimnisse, Rätsel, Gedichte und Prosa" enthält, „sowie auch von verschiedenen Wissenschaften handelt, und zwar von den mathematischen und den Naturwissenschaften, von der Theologie und Gesetzeslehre". Das Buch ist eine Art Anthologie, die außer den oben erwähnten Gegenständen einige wichtige Bemerkungen über die Familiengeschichte des Verfassers und die Zeitgeschichte enthält, sowie auch verschiedene wissenschaftliche Gegenstände behandelt, über die A. den Rabbaniten R. Mose Hamon befragt hatte; außerdem befinden sich darin zwei Trauergedichte über die 1425 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels (= 1495 p.) erfolgte Vertreibung der Juden aus Rußland und Litauen. Das Werk ist nicht vollkommen erhalten geblieben; Fragmente davon befinden sich in Hs. Firkowitsch, Nr. 823, in der Hs. Oxford Nr. 2751, sowie in den Hss. Warschau Nr. 53 und 80. Proben dieses Werkes sowie die beiden Trauergedichte hat Gurland, S. 22 bis 25 herausgegeben. Einige Male erwähnt der Verfasser in seinen anderen Schriften einen Teil dieses Werkes, der über Astronomie handelt; es ist möglich, daß A. zwei Werke unter dem Titel „Gan ha-Melech" geschrieben hat, es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß er eine poetische Schrift über die Astronomie verfaßt hat, so wie er auch die Schächtgesetze poetisch behandelt hatte. Unter den in diesem Werke enthaltenen Rätseln stammten zwei in Wirklichkeit von Jehuda ha-Levi und sind von A. nur etwas geändert worden. 7. Iggeret (Epistel) oder Teschuba (Responsum) auf eine Anfrage aus Kaffa (Theodossia) über den Arrak, den A. zu den unerlaubten Weinen zu zählen geneigt ist; sie ist in der Hs. Leyden, Nr. 52^{9} und in der Hs. der Wiener Israel.-Theolog. Lehranstalt, Nr. 395 vorhanden. 8. Iggeret ha-Maspeket über die Vorschriften beim Schächten und Säen, in Responsenform für den Schwiegersohn A.s, den Arzt Jakob b. Jehuda b. Jakob aus Adrianopel, verfaßt. Die Schrift befindet sich in der Hs. Firkowitsch, Nr. 649 und in der Hs. Oxford, Nr. 2369^{a}; einige Proben davon bei Gurland, S. 18–20. 9. Iggeret maspeket, ein Lexikon astronomischer Ausdrücke; vorhanden in den Hss. Paris, Nr. 1090^{4}. 10. Iggeret Kezara oder „Iggeret al ha-Schechita" (über Schächtregeln), ein Kompendium des „Iggeret ha-Maspeket", das auch vom Verbot der rabbanitischen Schechita handelt, „da die Rabbaniten einen zweiten Feiertag hinzufügen und, folglich, das Fest entweihen". Sie befindet sich in Hs. Leyden Nr. 52^{8} und in Hs. Oxford, Nr. 2369. 11. Kima oder „Iggeret Kima" über verbotene Ehen, eine polemische Schrift gegen Jeschua b. Jehuda, die nicht mehr erhalten ist; sie wird von Jehuda Poki in seinem „Schaar Jehuda" (ed. Konstantinopel, S. 81a) und von Mose Bagi in seiner Approbation zum eben erwähnten Werke, sowie auch im „Orach Zaddikim" erwähnt. 12. Maamar Seder Injan ha-Schechita, in Versen, befindet sich in Hs. Firkowitsch Nr. 569 und in Hs. Straßburg; Proben davon bei Gurland, S. 20–21. 13. Michlol Jofi über Astronomie und über die Gesetze der Neumondweihe im „Gan Eden" des Karäers Aaron b. Elijahu; die Schrift befindet sich in Hs. Oxford Nr. 2054 und in der Hs. Pinsker in der Wiener Isr.-Theol. Lehranstalt, Nr. 2^{4}. 14. Nachal Eschkol, ausführlicher Schlüssel zum „Eschkol ha-Kofer" des Karäers Jehuda Hadassi, gedruckt am Anfang dieses Werkes, Eupatoria 1847; die von A. benutzte Handschrift des „Eschkol ha-Kofer" war jedoch unvollständig; es fehlten im neunzehnten Alphabet die ersten neun Abschnitte, ebenso waren von der Zensur das 99. und 100. Alphabet gestrichen, die später Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, und Bacher, JQR VIII, herausgegeben haben. 15. Patschegen Ketab ha-Dat, über den Toravortrag an den Sabbaten und Festtagen und verschiedene darauf bezügliche Fragen. Diese Schrift befindet sich in der Hs. des British Museum Nr. 732, in einer Hs. des Asiatischen Museums von Leningrad, unter den Hss. Adler in London und in Hs. Firkowitsch, Nr. 819; einige Proben davon bei Gurland, S. 21 bis 22. 16. Perusch al ha-Mageste ha-emzai (Kommentar zum Mittleren Almagest des Dschabir ibn Aflach), ist nicht erhalten geblieben. A. erwähnt es in seinem Kommentar zur „Arithmetik" (s. o.). Der „Mittlere Almagest" befindet sich in Hs. Paris Nr. 1024 in der Übersetzung des R. Jakob b. Machir; A. hatte dieses Werk von einer Handschrift des R. Samuel b. Jehuda aus Marseille, der die Übersetzung des R. Jakob b. Machir verbessert hat, abgeschrieben. 17. Perusch Nichbad al Sod ha-Tallit usw., über Tallit und Schaufäden, wird im „Orach ha-Zaddikim" erwähnt, ist uns aber nicht erhalten. 18. Pijutim, Selichot, Psalmen, Trauergedichte u. ä. Davon sind im karäischen Siddur 29 enthalten, außerdem eines in Hs. British Museum, Nr. 731^{29}, sowie ein griechisches Trauergedicht in hebräischer Schrift über Jerusalem in Hs. Oxford, Nr. 2369^{2}. 19. Teschubot, eine Erwiderung

auf die Einwände, die R. Mose b. Jakob ha-Aschkenasi von Kiew gegen den „Gan Eden" von Aaron b. Elij hu vorgebracht hatte; diese Schrift befindet sich in Hs. Oxford, Nr. 2369[4]; die Einleitung dazu hat Steinschneider im ZHB XX, 123, herausgegeben. 20. Tikkun Keli Roba ha-Schaot, über Uhren und Uhrmacherei, befindet sich in Hs. Firkowitsch, Nr. 714; einige Proben davon bei Gurland, S. 14–16.

Außerdem verfaßte A. eine Ergänzung des „Adderet Elijahu" seines Schwagers und Lehrers Elijahu Baschjazi; er starb jedoch, bevor er sie beenden konnte. Diese „Ergänzung" (השלמה) ist mit dem „Adderet Elijahu" zusammen gedruckt. A. beabsichtigte auch, Kommentare zu der Euklidischen Geometrie und dem Ptolemäischen Almagest zu verfassen, doch ist er offenbar nicht mehr dazu gekommen

Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten II, 367–368; *Delitzsch*, Vorwort zu Ez Chajim (Leipzig 1841); *Fürst*, Kar. II, 367–368; *Carmoly*, Israelitische Annalen von Jost (1839) 397; *Zunz*, GV 425; *Gottlober*, Bikkoret le-Toledot ha-Karaim 186; *Cat. Bodl.* 1571–72; *Steinschneider*, Ersch und Gruber II, 32, 118–121 (Gesammelte Schriften, 184–194); *idem*, Cat. Leyden, Index, s. v.; *idem*, ZHB XX, 123; *idem*, Polemische und exegetische Literatur, Index, s. v.; *idem*, HÜ 508, 519, 524, 544; *idem*, Mathematik bei den Juden 70–71; *idem*, MGWJ XXXVIII, 76; XL 90–94; L, 729; *Neubauer*, Aus der Petersburger Bibliothek 61; *idem*, CB, Index, s. v.; *Luzzatto*, Ozar Tob (1884) 3; *Weiss*, Dor IV, 82; *Gurland*, Neue Materialien zur Geschichte der hebräischen Literatur (russisch) 69, 78 und Anhang (hebräisch), 14–28; *Harkavy*, Chadaschim gam Jeschanim I, 10; II, 13–14; V, 43; *Margoliouth*, CMBM, Index; *Kokowzow*, Notitia Cod. hebr. Mus. Asiat. 6; *Adler*, About hebrew manuscripts 26 (255), 28 (267); *Gebetbuch der Karäer* (ed. Wilna) II, 223, 247, III 243f., 270f., 305f., IV, 152, 241; *Kahana*, Ozar ha-Sifrut V, 94–95; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma I, 47; *Kohler und Gottheil* JE I, 222–223; *Poznanski*, The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon, Nr. 43; *idem*, OJ II, 172–74; *idem*, Jewr. Enz. III, 441–446.

M.

AFGHANISTAN, Land in Asien, nordwestlich von Indien. A. ist von Stämmen verschiedener Herkunft bewohnt. Der herrschende Stamm, die Durrani, sowie die ihnen verwandten Jussufsai, die sich allein als die echten Afghanen betrachten, führen ihre Abstammung auf die alten Israeliten (Bani Israil) zurück. Diese Behauptung wird auch von allen einheimischen Chroniken wiedergegeben, von denen jedoch die älteste (Machsan-i-Afghani) erst aus dem 16. Jht. stammt. Der Sage nach war der Stammvater dieses Volks Afghana, der Enkel Sauls (Talut), dessen Nachkommen nach der Zerstörung des Tempels von Nebukadnezar (Buchtunassar) nach Hasara (dem ארץ אחרת der Bibel — Deut. 29, 24–27 — gleichgesetzt) gebracht wurden. Nach Abdullah Chan von Herat war Afghana ein Sohn Sauls; seine Nachkommen wanderten nach der Zerstörung des Tempels zunächst nach Arabien aus; von dort ging ein Teil nach Indien, ein anderer (die Abdaliten) zog nach der Eroberung Persiens ins Innere Asiens und schließlich nach dem Suleiman-Gebirge. Nach einer weiteren (von Roverty, Introduction to Afghan Grammar, erwähnten) Variante war Afghana ein Zeitgenosse Salomos, der ihn im Suleiman-Gebirge ansiedelte. Nach dem Tabakat-i-Nassiri hat es in Ghor (südöstlich von Herat) unter der Schansabi-Dynastie ein Volk „Bani-Israil" gegeben, das mit den Nachbarländern Handel trieb; 622 sandte es auf die Kunde vom neuen Propheten einen Mann namens Kais (= bibl. Kisch) nach Medina, der von Mohammed den Königstitel empfing und sein ganzes Volk zum Islam bekehrte. Nach anderen war der erste Mohammedaner in A. Chalid, der Vater des Afghana. Einer Tradition zufolge erhielt Nadir Schah auf seinem Eroberungszuge von den Jussufsais eine hebräische Bibel und andere jüdische Kultgegenstände, deren Bestimmung ein jüdischer Soldat erkannte. Diese zahlreichen, wenn auch einander widersprechenden Sagen haben einige Forscher (insbesondere Moore, Bernier u. a.) veranlaßt, in den Afghanen die Nachkommen der zehn Stämme zu erblicken, um so mehr, als sie an diesem Volk „ausgesprochen jüdische Gesichtszüge" zu erkennen glaubten. Doch erklärt diese Hypothese nicht, woher die Juden, die in A. wohnen, stammen. Diese gehören sprachlich und ethnographisch zu derselben Gruppe wie die bucharischen Juden (in Jerusalem wohnen beide gemeinsam in einem Viertel); daher ist die Annahme berechtigt, daß auch ihr Ursprung der gleiche ist. Höchstwahrscheinlich sind sie, wie ihre Überlieferung lehrt, Nachkommen der Juden, die während der Verfolgungen von Firus (458–485) aus Persien nach Zentralasien, Südarabien und Indien ausgewandert sind. Seitdem erhielten die zentralasiatischen Länder einen ständigen Zustrom von Juden aus den benachbarten Ländern, besonders aus Persien. Nach einer Tradition der bucharischen Juden beschäftigte ein afghanischer König im 14. Jht. gefangene jüdische Teppichweber aus Indien; dies veranlaßte den König von Buchara, auch in sein Land indische Juden kommen zu lassen. Bis heute stammen die Lehrer und Lehrbücher der Juden von A., deren Umgangssprache jüdischpersisch ist, aus Persien. Ihre Gesamtzahl im Lande beträgt gegenwärtig (1927) ungefähr 18000; sie sind etwa auf 60 Gemeinden verteilt, hauptsächlich in Kabul (2000 Seelen), Herat (1906 viertausend, 1924 etwa 200 Familien), Kandahar, Ghasni und Balch

(1906 siebzig, 1924 neunzig Seelen). Die Rabbiner der Gemeinden sind zugleich Richter. Es gibt eine Reihe jüdischer Ärzte. Die Juden wohnen in einem Judenviertel (Mahall-i-Jehudije), dessen Tore von Sonnenuntergang bis -aufgang geschlossen bleiben; sie tragen schwarze Kopfbedeckung, wie angegeben wird, aus Trauer um den zerstörten Tempel, in Wirklichkeit aber wohl als Judenabzeichen. — In Kabul (wo sich die Ruine einer Synagoge, angeblich aus der Zeit Nebukadnezars, befindet) betrieben früher viele Juden Weinbau und Weinhandel, doch wurde ihnen dieses Gewerbe von Dost Mohammed Chan verboten, weshalb sie in den dreißiger Jahren des vorigen Jhts. auswandern mußten. 1878 wurden die Juden vom Heeresdienst befreit, mußten aber dafür eine Kriegsabgabe (harbije) entrichten; 1880 wurde ihnen während des englisch-afghanischen Krieges die Pflicht auferlegt, 300 Arbeiter zu stellen und 2000 Tomane (etwa 17000 Goldmark) zu zahlen; viele wollten deswegen nach Persien auswandern, wurden jedoch an der Grenze aufgehalten.

Yule und *Comyn Lyall* in Enc. Britann. I, 314–319; *Longworth* in Enz. Isl. I, 155–183; *Bellew*, Races of Afghanistan 1880, 15; *Hamilton*, Afghanistan, 1906, 169, 256, 259, 263; *Suron*, L'Afghanistan, 1926, passim; *Jacobs*, JE I, 223f.; *Benjamin* II. (Israel b. Josef Benjamin) Masse Jisrael, deutsch: Acht Jahre in Asien und Afrika 165ff. (ungewisse Angaben); *AZJ* 1878, 809f.; 1880, 27; *Graetz* IV, 375; *Idelsohn*, Ozar Neginot Jisrael III, 2, 8, 9; *Z. Demogr., NF*, 1. Halbj. 1925, Nr. 1, S. 2.

M. I. Ch.

AFIA, AARON, Arzt und Philosoph, lebte im 16. Jht. in Saloniki. Er war ein Freund des R. Mose Almosnino und des Daniel ha-Kohen b. Perachja; dieser erwähnt ihn in seiner Einleitung zum „Scheerit Jossef" von R. Josef bar Schem Tob (Saloniki 1568). A. wird als „ausgezeichneter Metaphysiker" gerühmt. Als guter Kenner fremder Sprachen half A. dem Almosnino bei der Abfassung des „Bet Elohim we-Schaar ha-Schamajim", einer hebräischen Übersetzung des Werkes „De Sphaera" des christlichen Gelehrten Juan Sacrobosco, und der „Theoria planetarum" von Purbach. Daniel b. Perachja stand A. bei der Übersetzung des Almanachs von Abraham Zacuto aus dem Spanischen zur Seite. A. verfaßte selbst ein Werk, das später u. d. T.: „Opiniones sacadas de los mas autenticos y antiguos Philosophos que sobre la alma escriveron, y sus definiciones" (Venedig 1568, mit den „Dialogos de Amor" des Leon Ebreo) bekannt wurde.

Steinschneider, HÜ 645; *Kayserling*, Bibl. Esp. 8; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma.

K. S. A. H.

AFIKOMON (אפיקומן, אפיקומין) = Nachtisch, ein von der mittleren der drei auf dem Tische liegenden Mazzot abgebrochenes Stück, das der Hausherr beim Seder am ersten und zweiten Pessachabend bis zur Beendigung der Mahlzeit aufbewahrt, um es dann erst gemeinsam mit der Tischgesellschaft zu verzehren. Das Wort A. kommt zuerst in der Mischna Pes. X, 8 in Zusammenhang mit dem Pessachopfer vor. Es heißt dort: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. Über den Sinn dieses Satzes gehen die Meinungen in der Gemara z. St. auseinander. Nach Rab bedeutet die Vorschrift, daß man nach dem gemeinschaftlichen Genuß des Pessachopfers nicht eine andere Tischgesellschaft aufsuchen durfte, um dort ein neues Mahl zu beginnen. Wohl aber durfte man an dem Orte, an dem man das Pessachlamm verzehrt hatte, Nachtisch halten. Nach Samuel, R. Chanina b. Schela und R. Jochanan war auch dies verboten. Der Geschmack des Opferlamms sollte eben durch keine andere Speise verdrängt werden. Nach beiden Ansichten bedeutet das griechische Fremdwort A. also etwa: Nachtisch, Dessert. Die alten Kommentatoren leiten den Ausdruck volksetymologisch aus dem Aramäischen ab: אפיקו (ואיתיאו) מיני מתיקה bzw. אפיקו מנייכו (s. Raschi und Raschbam, z. St.). Im j. Talmud erklärt R. Simon im Namen des R. Inaini b. R. Sissai den Satz der Mischna dahin, man dürfe nach dem Genuß des Pessachopfers keine weltlichen Gesänge anstimmen. Der spätere Gebrauch des Wortes A. als Bezeichnung für die Mazza, die an den Sederabenden am Schlusse der Mahlzeit genossen werden soll, geht auf einen Ausspruch des Amoräers Rab Jehuda zurück, der Pes. 119b im Namen Mar Samuels tradiert, man dürfe auch nach der Zerstörung des Tempels, wo kein Pessachopfer mehr dargebracht wird, nach dem Pflichtgenuß der Mazza am ersten Pessachabend keinen Nachtisch halten. Vgl. Raschi und Raschbam, z. St.; Maimonides, Hilchot Chamez u-Mazza VI, 11; VIII, 9; Sch. Ar., Orach Chajim 473, 477, 478.

Die Etymologie des Wortes A. ist, wie dessen ursprüngliche Bedeutung überhaupt, nicht ganz sicher. Der erste jüdische Gelehrte, der A. als griechisches Lehnwort erkannte, war Elia Levita. Ihm folgte Buxtorf in seinem „Lexicon Chaldaicum", der das Wort als ἐπίκωμον = Dessert erklärte, wozu jedoch zu bemerken wäre, daß die genannte griechische Vokabel in dieser Bedeutung nicht zu belegen ist. Andere Gelehrte denken an ἐπικώμιος oder ἐπικώμιον = Festgesang oder Tischlied, auch Festumzug nach dem Mahl mit Gesang und Spiel. Dies würde mit der Deutung R. Simons im j. Talmud übereinstimmen. Das Verbum

מפטירין läßt sich nach dieser Deutung am natürlichsten erklären. Die Ableitung Jacob Levys: ἐπίκομον, von ἐπικομίζω = hinzubringen, „Nachträgliches, daher Nachtisch" ist nach Fleischer (Nachträge zu Levys Wörterbuch, I, 282) sprachlich unzulässig. Jastrow übersetzt den Satz der Mischna so: Man entlasse nicht nach dem Verzehren des Pessachfleisches die Tischgenossen mit dem Zuruf: ἐπὶ κῶμον! „und nun laßt uns trinken gehen", was der Erklärung Rabs entsprechen würde: שלא יעקרו מחבורה לחבורה. Bei solchen Trinkgelagen fanden auch Spiele und Tänze statt (vgl. κωμισσᾶτον, comissatio, Schmauserei nach der Hauptmahlzeit), und darauf sei die Erklärung R. Simons im j. Talmud zurückzuführen.

Da der Familienvater die für den Schluß der Seder-Mahlzeit bestimmte Mazza (den A.) unter dem Ruhekissen seines Lehnstuhles aufzubewahren pflegte, bildete sich der lustige Brauch heraus, daß eines der Kinder den A. heimlich entwendet und ihn erst wieder herausgibt, wenn der Vater ihm ein Geschenk verspricht. Man hielt den A. im Volke für ein Schutzmittel gegen Feuersgefahr, durchlochte darum alljährlich ein Stückchen A. und hängte es bis zum nächsten Pessachfeste an der Wand auf (vgl. Magen Abraham zu Sch. Ar., Orach Chajim 500, Note 7; Chok Jaakob zu Sch. Ar., Orach Chajim 477, Note 3. Vielfach steckte man auch den Kindern ein Stück A. in die Tasche des Arba Kanfot als Schutz gegen das „böse Auge". Scherzhaft heißt es im Volksmund: „Wer viel A. ißt, lebt lange", und von jemand, der im hohen Alter stirbt, sagt man: „Er hat viel A. gegessen".

Buxtorf, Lex. Chald., Sp. 193; *L. Löw*, Die Lebensalter (1875) 318 und Noten; *S. Krauss*, Magyar Zsidó Szemle IX, 57a; *idem*, Lehnwörter II, 107a, b; *Levy*, Talm. Wb., s. v. אפיקומן und Fleischer, Nachträge hierzu; ibid., s. v. פטר; *Jastrow*, Dict., s. v.; *Ben Jehuda*, s. v.; *Merx*, Die vier kanonischen Evangelien 424; *Beer*, Pascha (1911) 40; *idem*, Die Mischna Pessachim (1912) 74f.; *Strack*, Pessachim (1911) 34ff.

M. G. M. Z.

AFIKULOS s. Aphikolos.

AFNAIM, JEHUDA (אף נעים), Rabbiner in Smyrna und in Konstantinopel im 17. Jht., Verfasser von Erläuterungen zur Bibel, die im „En Jossef" von Josef Chasan (Smyrna 1680) erwähnt werden.

Ghirondi, TGJ 168.

M.

AFRAATES (APHRAATES), Bischof der syrischen Kirche im 4. Jht. In der syrischen Form lautet sein Name gewöhnlich Afrahat oder Farhad. Dies ist der neupersische Name Ferhad (die Form Farhad findet sich dementsprechend auch nur bei Barhebräus, also in islamischer Zeit, d. h. zur Zeit der neupers. Sprachstufe), mittelpers. Frahat (diese oder eine ähnliche Form lag den zeitgenössischen Syrern vor), dessen Bedeutung „verständig" ist. Wie der Name A.s persisch ist, so ist man sich auch über seine persische Abstammung nie im unklaren gewesen; in der syrischen Kirchengeschichte führt A. seit jeher den Beinamen „der persische Weise", worin vielleicht eine Anspielung auf seinen Namen liegt. In der Taufe oder bei der Übernahme seines Bistums legte A. sich den Namen Jakob bei; wo er residierte, ist ebenso unbekannt wie sein Geburts- und Todesjahr. — Die Bedeutung A.s liegt in der auf uns gekommenen Sammlung seiner zwischen 337 und 344 verfaßten, alphabetisch nach den Anfängen geordneten Homilien, deren Zahl wie die der syrischen Buchstaben 22 beträgt (durch die Aufnahme eines Synodalschreibens als Nr. 14 in die Sammlung erhöht sich die Gesamtzahl auf 23), und die „einen unschätzbaren Einblick in die dogmatische Vorstellungswelt und die kirchlich-disziplinären Verhältnisse der Christenheit des Sassanidenreiches gewähren" (Baumstark).

Das Interessante ist nun, daß A. sich durchgehend von der agadischen Gedankenwelt abhängig zeigt. Das ist schon den älteren christlichen Autoren aufgefallen; bereits Georg der Araberbischof (um 700) spricht davon in seinem Brief über A. Daß A. so viel agadisches Material geläufig war, läßt bedeutsame historische Rückschlüsse auf die Stellung der Juden im Sassanidenreich zu. Nachdem schon früher A.s Homilien mehrfach von jüdischer Seite auf ihre Beziehungen zur Agada und auf das ihnen zugrunde liegende metaphysische System monographisch untersucht worden waren, ist neuerdings von einem Nichtjuden, Frank Gavin, die Problemstellung auf eine erweiterte Basis gebracht worden, indem er seine Untersuchung „Aphraates and the Jews" betitelte. Auf einige Bemerkungen über den allgemeinen Charakter der Homilien und die Entstehung und Verfassung der Kirche A.s läßt er eine — allerdings durchweg aus schon früher bekanntem Quellenmaterial aufgebaute — Darstellung der Verhältnisse der Juden unter den Sassaniden folgen, um die geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen A. und den Juden historisch verständlich zu machen. Hierauf folgt die Darstellung des geistigen Gehalts von A.s Lehren, soweit sie Beziehungen zu jüdischen haben, und zwar im Gegensatz zu den meisten bisherigen Arbeiten über diesen Gegenstand nicht in Catenenform, sondern systematisch.

Nestle in PRE; *Enz. Isl.*, s. v. Aphraates; *Baumstark*, Gesch. d. syr. Lit. (1922) § 5f.; *Justi*, Iran.

Namenbuch (1895), s. v. Frahāta, Nr. 15. — Übersetzung der Homilien: *G. Bert*, Aphrahat's, des pers. Weisen, Homilien a. d. Syr. übers. u. erl., Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchristl. Lit. III, 3–4 (1888). — A. und die Juden: *S. Funk*, Die haggad. Elemente in d. Homilien d. A., d. pers. Weisen, Leipz. phil. Diss. (Wien 1891), behandelt nur den Pentateuch; *L. Ginzberg*, Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in d. apokryph. Lit., MGWJ 42–43 (1898–99), behandelt nur Gen.; *idem*, Die Haggada bei den Kirchenvätern, 1. Teil: Die Haggada in den pseudo-hieronymian. „Quaestiones", Heidelb. phil. Diss. (Amsterdam 1899), behandelt Richt., II. Kön. u. Chr.; alle drei Arbeiten in Catenenform; *Frank Gavin*, Aphraates and the Jews, phil., Diss. der Columbia University (in Contributions to Oriental History and Philology IX [Aufdruck fälschlich VII]). S. A. aus Journ. of the Soc. of Oriental Research, VII (1923), 95–166.

G. W. M. P.

AFRICANUS, SEXTUS JULIUS (gest. um 240), christlicher Schriftsteller. A. stammte aus Aelia Capitolina (Jerusalem), lebte in Edessa (er war ein Freund Abgars IX.), in Alexandria, später in Emmaus (wo er, nach Ansicht mancher, Bischof war), für das er beim Kaiser Heliogabal (oder Alexander Severus?) das Stadtrecht, sowie den Namen „Nikopolis" erwirkte. Sein Hauptwerk ist: 1. „Chronographie", eine Weltchronik in fünf Büchern, von der Weltschöpfung bis zum J. 221. Es war der erste Versuch, eine Weltgeschichte zu verfassen, die die Begebenheiten der jüdischen und christlichen Vergangenheit mit denen der heidnischen zusammenstellte und chronologisch ordnete. Sein Werk, das nur fragmentarisch erhalten ist, bildet die Grundlage für die gesamte spätere christliche Historiographie. Als Grundstock dienten A., nach seiner programmatischen Erklärung (Migne, Patrol. graeca X, 40), die „hebräischen Taten" von Josephus, denen er die gleichzeitigen Ereignisse bei den Hellenen, Persern und anderen Völkern beifügte. Die zwei ersten Bücher umfaßten lediglich die biblische Geschichte bis auf Mose, das dritte Buch — die Zeit von Mose bis zur ersten Olympiade (776a.) und das vierte Buch — die Zeit bis auf Alexander den Großen. Für die jüdische Geschichte benutzte A. neben der Bibel auch apokryphische Legenden und insbesondere den Justus von Tiberias. Ein anderes berühmtes Werk A.s ist: 2. „Stickereien" („Kestoi"), eine Art Enzyklopädie des angewandten Wissens, wohl in 24 Büchern verfaßt, die unvollständig erhalten und nur teilweise ediert sind. Offenbar ist in diesem Werke mehr von magischen Mitteln, als von realen Tatsachen die Rede. Es ist bezeichnend, daß dabei als Zauberspruch ein Vers des Homer neben einem Psalmenvers steht. Vollständig erhalten sind nur zwei seiner kritischen Abhandlungen: 3. Der Brief an Aristides, in dem er versucht, die Abweichungen der zwei Stammbäume Jesu in den Evangelien mit Hilfe der Leviratsgesetze zu erklären. Endlich der berühmte kurze, aber ungemein eindrucksvolle: 4. Brief an Origenes, in dem er die Unechtheit der Susanna-Geschichte im griechischen Danielbuch beweisen will. A. führt einen sprachlichen Grund an: dieses Danielbuch enthalte Wortspiele, die den gr. Urtext voraussetzten; einen historischen: die Juden im Exil könnten keine Todesgerichtsbarkeit besessen haben; einen theologischen: Daniels Auftreten weiche von dem im echten Buche ab; und einen traditionsgeschichtlichen: den Juden sei die Susanna-Erzählung unbekannt. Origenes versuchte, A. zu widerlegen. Nicht alle Argumente A.s sind zwingend, seine These ist aber von der modernen Forschung angenommen, und sein Brief bleibt methodisch eine hervorragende kritische Leistung.

Fragmentensammlung fehlt. Für die Chronographie s. *Migne*, Patr. graeca X. Für Kestoi: *idem;* vgl. *Harnack*, Pauly-Wissowa IX (1901), 627ff.; *idem*, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 507; II, 70f. Für die Briefe: *Reichardt* in Texte u. Untersuch. zur altchristl. Literatur 34, 3 (1909). Origenes Antwort bei *Migne*, l. c. XI; *H. Gelzer*, Sextus Julius A., 2 Bd. (1880, 1898); *Kroll-Sickenberger*, Pauly-Wissowa X (1916), 116ff.

E. E. B.

AFRIKA. **Im Altertum.** Die Bezeichnung A. für einen der drei im Altertum bekannten Erdteile findet sich erst spät. Die alten Griechen gebrauchten den Namen Λιβύη, während die Römer anfangs nur den Nordteil des Erdteils, der im Besitze der Karthager war, Africa nannten und diese Bezeichnung erst später auf den ganzen Erdteil ausdehnten. Von der West- und Südostgrenze A.s hatten die Alten keine klare Vorstellung; auch die Nordostgrenze, die A. von Palästina und der arabischen Halbinsel trennte, ist in der antiken geographischen Literatur nicht fest umrissen. Schon Herodot (II, 15f.) polemisiert gegen diejenigen, die den Lauf des Nils als die Ostgrenze A.s betrachteten, aber noch in späteren geographischen Werken wurden Ägypten und die Länder östlich vom Nil zu Asien gerechnet. — In der Bibel gibt es keine besondere Bezeichnung für A., und wahrscheinlich haben die Juden damals ebensowenig wie die alten griechischen Geographen einen Namensunterschied zwischen Asien und den benachbarten afrikanischen Gebieten gekannt. Aus der Erzählung über die Flüsse, die im Garten Eden entspringen (Gen. 2, 10–14), ist zu er-

Geographisches

sehen, daß die Vorstellungen der biblischen Schriftsteller von den südöstlichen Teilen A.s sehr unklar waren. Offenbar hingen für sie jene Gebiete mit dem asiatischen Festland zusammen, während das Rote Meer und vielleicht auch der ihnen bekannte Teil des Indischen Ozeans als Binnenmeer betrachtet wurden. Diese Vorstellung von Südostafrika finden wir noch in der früheren und späteren griechischen Literatur (Aristoteles, De inund. Nili 194, 26 nach Promathos, vgl. Strabon I, 47; Arrian. VI, 1, 2; Strabon XV, 696). Auch dort ist sie mit der anderen Vorstellung von einem zweiten großen Strom verbunden, der im Quellengebiet des Nil seinen Ursprung hat und sich ins Westmeer (den Atlantischen Ozean) ergießt. — Die Kenntnis Westafrikas bei den Alten stammte aus dem Bericht des phönizischen Seefahrers Hanno von Karthago, der schon zu Beginn des vierten vorchristlichen Jhts. ins Griechische übersetzt wurde. (Diese Übersetzung ist erhalten, s. z. B. bei C. Müller, Geographi Graeci Minores I.) Wieweit sich Hannos Bericht mit den Vorstellungen der biblischen Schriftsteller von A. berührt, ist schwer zu sagen. Wir können nur feststellen, daß viele von den Benennungen, die Hanno auf seiner Entdeckungsreise den Orten gab, die damals zuerst den Karthagern bekannt wurden, dem den Israeliten und Phöniziern gemeinsamen Kreise geographischer Begriffe entnommen sind, was noch viel deutlicher zutage treten würde, wenn uns der phönizische Text der Reisebeschreibung erhalten wäre. Hierzu gehört der Name: Θεῶν ὄχημα = רכב אלהים (Peripulis Hannonis, ed. Müller, § 16; vgl. Ps. 68, 18), mit dem Hanno anscheinend einen Teil des Kamerungebirges bezeichnete, sowie die Begriffe Ἑσπέρου κέρας = פאת מערב (ibid., § 14) und Νότου κέρας = פאת דרום (ibid., § 17) für verschiedene Orte an der Küste von Guinea und am Atlantischen Ozean. — In der biblischen Literatur sind uns mehr oder weniger deutliche Angaben über die östlichen und nördlichen Teile A.s erhalten. Dort bestand und besteht noch heute ein semitischer Einfluß, der zu einer ständigen Vermischung der afrikanischen Rassen mit den semitischen Stämmen führte, die von Zeit zu Zeit in diese Gebiete einfielen. In frühester historischer Zeit zeigte sich ein erstes Resultat dieser gegenseitigen Beeinflussung in der Schaffung des ägyptischen Staates, bei der semitische und afrikanische Elemente beteiligt waren. Die ersten Spuren eines in kultureller und politischer Beziehung selbständigen Ägyptens (s. d.) stammen bereits aus dem fünften vorchristlichen Jahrtausend; wir können daher annehmen, daß jener Prozeß der Rassenmischung schon mehrere Jahrtausende früher begonnen hat. Über den Einfluß der Semiten auf Nordafrika in der frühesten geschichtlichen Zeit besitzen wir keine Nachrichten, aber dem Ägyptischen und Semitischen gemeinsame sprachliche Erscheinungen, die sich auch in den alten lybischen Dialekten finden, weisen auf Zusammenhänge hin. Die phönizische Kolonisation, die gegen Ende des zweiten Jahrtausends zuerst in Nordafrika Fuß faßte, verstärkte auch im Westen den semitischen Einfluß, der diese Gebiete bisher nicht erfaßt hatte. Über die Beziehungen zwischen den Phöniziern, den Begründern von Karthago, und den einheimischen Stämmen sind uns nur wenige Nachrichten erhalten, aber aus ihnen geht deutlich hervor, daß die Phönizier die nordafrikanischen und einige am Atlantischen Ozean lebende Stämme unterworfen haben. — In verhältnismäßig früher Zeit zeigten sich auch die ersten Spuren semitischen Einflusses auf diejenigen Teile Ostafrikas, die südlich von Ägypten liegen. Zu Beginn der historischen Zeit war die Bevölkerung dieser Gebiete in der Hauptsache äthiopisch (s. Äthiopien, Kusch). Im Laufe der Zeit begründeten die Äthiopier einen eigenen Staat, der anfangs politisch und kulturell von Ägypten abhängig, später selbständig wurde, jenes selbst auf kurze Zeit sich unterwarf und bis zur assyrischen Eroberung beherrschte (s. Ägypten).

Einwanderung der Semiten

Über die spätere Lage Äthiopiens besitzen wir einige verstreute Notizen aus der Zeit Psammetichs II. und seiner Nachfolger. Die semitische Grundlage Abessiniens, das später im Bereich des früheren Äthiopien entstand, sowie die absolute Herrschaft der verschiedenen semitischen Dialekte im Gebiete des alten Äthiopiens zeigen, daß dort in verhältnismäßig früher Zeit die semitischen Einwanderer die einheimische Bevölkerung vollständig durchdrungen haben. Im Gegensatz zu Ägypten, das kulturell und sprachlich stets viel von seinem afrikanischen Ursprung behielt, gewann hier das semitische Element vollständig das Übergewicht über das einheimische afrikanische, und die hier entstandene äthiopische Sprache ist ganz semitisch. — Die Bewohner dieser Gebiete waren den alten Israeliten im allgemeinen gut bekannt. In der Völkertafel (Gen. 10) werden sie zum größten Teil wie die Phönizier und Philister zu den Nachkommen Hams gezählt. Die nördlichen Stämme werden anscheinend mit dem allgemeinen Namen Lehabim (Gen. 10, 13) oder Libyer bezeichnet, die auch nach Hannos Reisebericht an der Nordwestküste A.s lebten und zu seiner Zeit den Phöniziern untertan waren. Ob die hebräische Bezeichnung „Kanaan“ auch die Karthager

einschließt, ist unklar. In der Liste der Söhne Kanaans (ibid. 15–20) wird Karthago jedenfalls nicht erwähnt. Die Stämme Ostafrikas teilen sich in die Nachkommen von Put (Punt), Kusch (Äthiopien) und Mizrajim (Ägypten, s. d.), aber zwischen ihnen und den arabischen Stämmen, die in der Nähe von Äthiopien lebten, wurde nicht immer genau unterschieden; deshalb werden die Sabäer, einer der mächtigsten arabischen Stämme, bald zu den Nachkommen Hams (ibid. 7), bald zu denen Ebers gerechnet (ibid. 28, vgl. ibid. 25, 3). — Über die frühesten Niederlassungen von Juden in A. besitzen wir, was Ägypten betrifft, ziemlich viele Nachrichten, spärliche jedoch von den übrigen Teilen A.s, die unter semitischen Einfluß standen. Auf Grund von verschiedenen Notizen können wir annehmen, daß schon verhältnismäßig früh Juden sich in Äthiopien niedergelassen haben; doch läßt sich die Zeit ihrer Niederlassung schwer näher bestimmen. Die vielen Salomosagen, die in dem äthiopischen Nationalepos „Kebra Negest" enthalten sind, sind zu den Äthiopiern anscheinend durch Juden gelangt, die zur Zeit des zweiten Tempels aus Arabien ausgewandert waren (vgl. Apostelgesch. 8, 27ff.). In Nordafrika, besonders im karthagischen Gebiete, lebten zweifellos Juden schon in früher Zeit, doch stammen unsere Nachrichten über sie erst aus der griechisch-römischen Epoche.

Juden in Äthiopien und Kyrenaika

Die ersten näheren Angaben über die Juden in der Kyrenaika und dem benachbarten Libyen finden sich in Josephus' Bericht über die Beziehungen Ptolemaeus' I. zu den Juden (Jos. Ap. II,4). Aufschlußreich für die Kultur der Juden in der Kyrenaika ist die Tatsache, daß bereits unter den ersten Hasmonäern ein kyrenäischer Jude, Jason, in fünf Büchern die hasmonäische Erhebung geschildert hat (II. Mak. 2, 23). Zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels bestanden jüdische Gemeinden in ganz Nordafrika, von Ägypten bis in die Gegend des heutigen Fes (vgl. Philon, In Flaccum 6). Überall waren die Juden rechtlich den Einheimischen gleichgestellt; wo autonome griechische Gemeinwesen bestanden, genossen auch die Juden Autonomie. — Die Beziehungen zwischen den Juden und den Einheimischen waren in den einzelnen Orten verschieden. In der Kyrenaika z. B. fanden die Juden eine alte griechische Kolonie vor, die aus dem 7. vorchristlichen Jht. stammte. Die Griechen beherrschten die Küste und die Oasen und wollten nur ungern auf ihre Machtstellung verzichten. Die Konkurrenz zwischen den jüdischen und griechischen Kaufleuten in der Kyrenaika war immer groß und führte wiederholt zu Streitigkeiten. Die ersten Nachrichten hierüber stammen aus dem Beginn der römischen Epoche (Jos. Ant. XIV, 114ff.); seitdem kam es immer wieder zu neuen Kämpfen. Die Berberstämme unterstützten anscheinend in der Regel die Juden, und dies führte dazu, daß unter Trajan der Kampf zwischen Juden und Griechen mit größter Erbitterung geführt wurde. — In den Gebieten westlich der Kyrenaika stießen die Juden auf die Phönizier und die Berberstämme. Unter den Phöniziern war noch immer eine Tradition über ihre Herkunft aus Tyrus und anderen phönizischen Hafenstädten lebendig. Diese Erzählungen, die mit biblischen Angaben in Widerspruch zu stehen schienen, führten schon verhältnismäßig früh zu geistigen Kämpfen zwischen Juden und Phöniziern. Die ersten Nachrichten über diese Kontroverse finden sich im Buche der Jubiläen, das schon genau die Grenzen A.s vom „Bache Ägyptens" bis zu den Häfen am Atlantischen Meere kennt, die es als Besitz der Nachkommen Hams bezeichnet (Kap. VIII). In den beiden folgenden Kapiteln berichtet der Verfasser, daß Kanaan, der Sohn Hams, gegen den Willen seines Vaters das Libanongebiet von Chamat bis Ägypten in Besitz nahm, obwohl es ihm nicht gehörte. Deutlichere Spuren dieses Streites finden sich in der talmudischen Literatur. Nach einer talmudischen Erzählung (Sanh. 91a) kamen „die Söhne A.s", um mit den Israeliten vor Alexander dem Großen zu rechten und Palästina von ihnen zurückzufordern, das ihnen von Rechts wegen gehöre. Nach einer anderen Erzählung hatte Josua zur Zeit der Eroberung Palästinas die kanaanäischen Bewohner des Landes aufgefordert, dieses zu verlassen, jedoch folgten nur die Girgasiter seiner Aufforderung und wanderten nach A. aus (j. Schebi. VI, 36c). Die Erklärung dafür, daß die Gelehrten des Talmuds gerade in den Girgasitern die Vorfahren der Phönizier in A. erblickten, haben wir wahrscheinlich in dem Namen der tripolitanischen Stadt Γίργις zu suchen (vgl. Procop., De aed. VI, 4 und Ptolemaios IV, 6, 11). Verwandt damit scheint die Erzählung von einer phönizischen Inschrift, die Procopius in Mauretanien fand, und auf der geschrieben war, daß man sie zur Erinnerung an die Phönizier errichtet habe, die auf der Flucht vor Josua auswandern mußten (Procop., Vandal. II, 20; vgl. Suidas s. v. Χανααν). Diese Erzählung entspricht sicherlich nicht ganz der historischen Wahrheit; aber die bloße Tatsache, daß man zu Procopius' Zeit den Namen Josuas auf einer sonst wohl unleserlichen Inschrift zu finden glaubte, zeigt, daß die alten Erzählungen von Pygmalion und Dido, der Begrün-

Juden und Phönizier in A.

derin Karthagos, die ursprünglich in jenen Gebieten überliefert wurden, in dieser Zeit vollständig von den biblischen Berichten verdrängt waren. Wir können daraus schließen, daß zwischen Juden und Phöniziern in Nordafrika im allgemeinen freundschaftliche Beziehungen bestanden, und daß seit jener Zeit, in der sich die Juden in größerer Zahl in Nordafrika niedergelassen hatten, deren religiöser und geistiger Einfluß immer stärker wurde, bis er die phönizischen Traditionen gänzlich verblassen ließ. Über die Herkunft der Karthager aus den phönizischen Hafenstädten und über ihre Beziehungen zu den Juden berichten auch talmudische Erzählungen, in denen die Phönizier gelobt werden, die vor den einwandernden Israeliten ihre Heimat verließen. Nach dem Talmud erwarben sie sich hierdurch ein Anrecht auf ein ebenso schönes und gesegnetes Land wie Palästina als neue Heimat (Tossef. Sab. VII, 25; Mech., Bo 18; Sanh. 96a). — Der Name A. (אפריקי), der uns in der talmudischen Literatur begegnet, bezeichnet bisweilen Nordafrika, so in den erwähnten Erzählungen, deckt sich aber manchmal auch mit dem heutigen Begriff des Wortes. Die Bezeichnung A.s in der talmudischen Literatur als eines der drei Erdteile stammt anscheinend von den römischen Geographen, aber dies führte nicht zur Schaffung fester Begriffe von A. und seinen Bewohnern, weil der Süden den alten Römern unbekannt war. Es läßt sich nur feststellen, daß im Talmud nach griechisch-römischer Tradition berichtet wird, im Innern A.s befinde sich ein Frauenstaat, den Alexander der Große durchzog, sowie die „Berge der Finsternis"; nach einigen Angaben sind auch die zehn Stämme dorthin verbannt worden (Tam. 32a, b; Sanh. 96a; vgl. hierzu Herodot III, 17, 20; Plinius VI, 197, 200; Mela III, 9; Ps. Callisth. 136–138a). — Nach den uns erhaltenen Berichten über die Juden A.s können wir annehmen, daß die meisten von ihnen die Tora kannten und ihre Gebote ebenso wie die Juden Palästinas und Babyloniens erfüllten. Ihre enge Verbindung mit Palästina zeigen die politischen Ereignisse in der Kyrenaika sowie die talmudischen Berichte über die Reisen R. Akibas nach den Städten A.s (R. H. 26a; Sanh. 7b). Über das innere Leben der Gemeinden berichtet uns eine griechische Inschrift (CIG III, 5361), die in der Kyrenaika gefunden ist und aus der hervorgeht, daß die Wahl der Gemeindevorsteher und ihrer Diener am Halbfeiertag des Laubhüttenfestes stattzufinden pflegte, wie wir dies oft auch in späterer Zeit in jüdischen Gemeinden finden. Der Gottesdienst wurde nach den palästinensischen Gesetzen geordnet; an Fasttagen pflegte man am Strande zu beten, anscheinend in Übereinstimmung mit einer Vorschrift der Mischna (Taan. II, 1; vgl. Tertullian., Ad nationes I, 13; De jeiun. 16). Von besonderen Lehrhäusern in A. während der talmudischen Zeit hören wir nichts, jedoch werden Gelehrte aus Karthago (s. d.) bisweilen in der talmudischen Literatur erwähnt (j. Ber. IV, 8a; Taan. II, 65c u. ö.). Den ersten afrikanischen Christen galten die einheimischen Juden als maßgebend in verschiedenen Fragen, die schwierige Stellen in der Bibel betrafen (vgl. Augustin, Epist. 71, 3, 5 und Hieronymus, Epist. 12, 21–22). Von dem Bemühen der afrikanischen Juden, den Sabbat als Ruhetag zu halten, gibt uns ein griechischer Schriftsteller aus dem Anfang des 5. Jhts. ein interessantes Bild (Synesius, Epist. IV); er schildert uns einen jüdischen Schiffsherrn, in dessen Schiffe er sich nach A. übersetzen ließ. Aus verschiedenen Gründen mußten sie unterwegs Sabbat halten und trotz des starken Windes ließen der jüdische Kapitän und seine Matrosen die Ruder vor Sonnenuntergang ruhen, so daß das Schiff während der Nacht still lag. Erst als der Sturm immer stärker wurde und der Schiffsbesitzer sah, daß alle Passagiere in Lebensgefahr waren, ließ er seine Leute wieder rudern, um die Insassen des Schiffes vor dem Tode zu retten.

A. im Talmud

Religiöses Leben der Juden

Die Privilegien der afrikanischen Juden wurden von der römischen Regierung nicht angetastet, und selbst die schweren Kämpfe in der Kyrenaika führten zu keiner Änderung der römischen Politik. Seit der Regierung des Septimius Severus wurden die Privilegien der afrikanischen Juden sogar noch erweitert (Spartian., Sep. Sev. 17; Dig. 27, 1, 15, 6 und 50, 2, 3, 3). Mit der Ausbreitung des Christentums aber wurde die Spannung zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden immer größer, besonders infolge des großen Einflusses der Juden auf die Phönizier und Berber, und dies führte schließlich zum Verluste mancher jüdischer Privilegien, besonders seitdem das Christentum als Staatsreligion anerkannt war. Im J. 315 wurde zuerst ein Gesetz erlassen, das den besonderen Schutz der Judenchristen zum Ziel hatte. Dieses Gesetz wurde im J. 335 besonders für Karthago erneuert (Cod. Theodos. XVI, 9; ibid. 8, 5). Obwohl dasselbe Gesetz nur Bestimmungen zur Verteidigung des Christentums gegen den jüdischen Einfluß enthielt, wurden bereits nach kurzer Zeit neue Gesetze erlassen, die den Übertritt zum Judentum mit dem Tode bestraften (Cod. Theodos. XVI, 8, 1). Unter Constantius wurden

Rechtliche Lage der Juden A.s

die Rechte der Juden weiter beschränkt (Cod. Theodos. XVI., 8, 6, 7; 9), und unter Honorius enthielten die königlichen Gesetze strenge Bestimmungen gegen die Juden (Leges Honorii bei Migne, Patrol. Lat. XI, 1218, 1220).

ZDMG 1924, 42ff.; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1905, 757 ff.; *Schürer* II, 510; III, 24ff.; *Neubauer*, Géogr. Talm. 400ff.; *MGWJ* XXXIX, 1ff.; ibid. 1906, 22ff.; *REJ* XXIV, 82ff.; ibid. XLIV, 1–28; *Rev. archéol.* 1904 I, p. 354ff.; ibid. 1902 I, p. 208ff.; *Rev. de l'hist. des religions* LXI, p. 225ff.; *JQR* III, 354ff.; *Juster*, Les Juifs dans l'empire romain I, 204ff.; *S. Gsell*, Histoire ancienne de L'Afrique sept. I–IV; *idem*, Histoire de l'Algérie (Paris 1927); *Rapoport*, Erech 184ff.

T. J. Gu.

A. im Mittelalter und in der Neuzeit. Die Herrschaft der arianischen Vandalen in Nordafrika, die 429 einsetzte, ist für die Juden günstig gewesen. Ein Jahrhundert lang hatten sie Ruhe und wurden in der Übung ihrer Religion nicht gestört. Als aber der byzantinische Kaiser Justinian die Vandalen aus Afrika verdrängte (534), begann für die Juden eine Periode neuer Leiden. Die in der Stadt Boreion wohnenden Juden wurden zur Annahme der Taufe gezwungen. Überall in Nordafrika wurden nach der Vertreibung der Vandalen die Synagogen sowie die Bethäuser der Arianer in katholische Kirchen verwandelt. Bald aber bedrohten die Berberstämme vom Süden her die byzantinische Herrschaft, so daß die drakonischen Gesetze gegen die Juden nicht durchgeführt werden konnten. Allmählich befestigten die Berber ihre Macht, aber nachdem die Kämpfe der Berber mit den byzantinischen Heeren beendet waren, trat Anarchie im Lande ein. Städte wurden zerstört, Äcker verwüstet, der Handel wurde vernichtet. Gegen die Juden, die vor den Byzantinern zu ihnen geflüchtet waren, erwiesen sich die Berber tolerant. Einige Berberstämme, namentlich die in Tripolis, im Gebiete des Aurèsgebirges und in der Sahara schlossen sich mehr oder weniger dem Judentum an. Als im westgotischen Spanien nach der Unterdrückung des Arianertums der strenggläubige Katholizismus sich ausbreitete und die Juden verfolgt wurden (insbesondere vom König Sisebut 612–613), wandten sich jüdische Flüchtlinge aus Spanien nach Nordafrika, das ihnen Asyl und Religionsfreiheit bot. Die jüdischen Gemeinden Nordafrikas konsolidierten sich im Laufe des 7. Jhts., und ihr geistiges Leben nahm unter den Arabern, die sich um die Mitte dieses Jhts. in Nordafrika festgesetzt hatten, einen Aufschwung.

Vandalen, Byzantiner und Berberstämme

Mit den arabischen Truppen kamen auch arabische Juden ins Land und ließen sich dort nieder. Unter den Berberstämmen, die den Arabern bei ihrem Vordringen in das Innere des Landes Widerstand leisteten, ragte besonders der Stamm der Dscherawa hervor, der sich nach Ibn Chaldun ausdrücklich zum Judentum bekannte und unter Führung der Kahina, der Jeanne d'Arc Nordafrikas, heroisch für seine Unabhängigkeit kämpfte. Doch gelang es den Arabern, sich in Nordafrika festzusetzen (damals kam für dieses die Bezeichnung „Magrib" auf). Es bildeten sich zwei Reiche. Im Reiche der Aglabiten, das von Tlemcen bis nach Tripolitanien reichte, war das Zentrum des politischen und kulturellen Lebens Kairuan. Es wurde auch zu einer Stätte jüdischen geistigen Schaffens, seit der Übersiedlung Ukbas aus Bagdad nach dieser Stadt. Der Arzt, Naturforscher und Philosoph Isaak Israeli lebte und wirkte dort. Etwas später, im 10. Jht., erlangten in Kairuan die Talmudschulen Chuschiels und Jakobs b. Nissim und nach deren Tode, die ihrer Söhne Chananel und Nissim, hohe Bedeutung. Die „Weisen Kairuans" waren in den jüdischen Gemeinden überall geachtet. Im zweiten arabischen Reiche, das in Nordafrika unter der Dynastie der Idrissiten entstand und das sich westlich vom Aglabitenreich bis nach Marokko hin erstreckte, wurde Fes ein Zentrum jüdischen Geisteslebens. Von dort stammen der berühmte Talmudgelehrte Isaak Alfassi und der Karäer Mose Alfassi. Im 9. und 10. Jht. gab es auch Karäergemeinden in Nordafrika, und zwar in Kairuan, Fes, Tahort, Dara, Segelmessa u. a. Die Siedlungen der Juden erstreckten sich bis in die Sahara hinein; die in dieser Wüste ansässigen hatten jedoch kaum noch Beziehungen zum rabbanitischen Judentum.

Die Invasion der Araber

Nachdem die fanatischen Almohaden unter Abd al-Mumin in Marokko festen Fuß gefaßt hatten (1130–1161), erfuhr die Lage der Juden in Nordafrika eine jähe Verschlimmerung. Sie wurden vor die Alternative gestellt, entweder zum Islam überzutreten oder auszuwandern. Viele Juden entschieden sich für das erstere und blieben als „Anussim" (Scheinbekehrte) im Lande leben. Auch Maimonides hielt sich damals einige Zeit als Scheinmohammedaner in Fes auf. Die des Doppelbekenntnisses überführten Juden waren grausamen Strafen unterworfen. Die „Anussim" mußten eine Sondertracht, eine schwarze Tunika und gelbe Kopfbedeckung, tragen, wodurch sie der fanatisierten Menge ausgeliefert waren. Erst als um die Mitte des

Verfolgungen unter den Almohaden und geistiger Verfall

13. Jhts. die Macht der Almohaden gebrochen war, hörten die religiösen Verfolgungen der Juden des Magrib auf. Ganz legte sich der muselmanische Fanatismus nicht, aber die Nachfolger der Almohaden schützten doch die Juden des Magrib. Deren Reihen waren freilich inwischen durch Abwanderung zahlreicher Elemente nach Spanien und Ägypten gelichtet; auch war ein geistiger Niedergang in ihrer Mitte unverkennbar. Im 13. Jht. herrschte unter ihnen große Unwissenheit. Der geistige Verfall scheint schon um die Zeit eingetreten zu sein, als Maimonides aus Fes über die Insel Djerba, wo seit Jahrhunderten eine jüdische Bevölkerung ansässig war, nach Ägypten auswanderte. Er schrieb an seinen Sohn: „Hüte Dich vor den Bewohnern des Westens, des Landes genannt Djerba, der Berberstaaten. Der Geist dieser Leute ist sehr wirr und schwer. Grundsätzlich sei auch gewarnt vor den Bewohnern Afrikas von Tunis bis Alexandrien, sowie vor den Bewohnern des Berbergebirges. Meiner Ansicht nach sind sie viel unwissender als die übrigen Menschen, obwohl sie an Gott glauben. Der Himmel ist mein Zeuge, daß man sie nur mit den Karäern vergleichen kann, die keine mündliche Lehre besitzen. Sie bekunden keinen klaren Geist im Studium des Pentateuchs, der Propheten und des Talmuds, auch nicht, wenn sie die Haggadot und Gesetze diskutieren, obwohl unter ihnen Rabbiner und Dajjanim vorhanden sind.“ Des weiteren erwähnt Maimonides, daß sie hinsichtlich der Unreinheit der Frauen (Nidda) dieselben Sitten und Bräuche befolgen wie die Araber. Es herrschte unter den Juden Nordafrikas im 13. und im größten Teile des 14. Jhts. ein fast völliger Mangel an Talmudgelehrten; das jüdische Gesetz geriet in Vergessenheit. Die Juden trugen ihre Rechtshändel vor mohammedanischen Gerichten aus. Das bezeugt R. Isaak b. Scheschet Barfat, der mit spanisch-jüdischen Flüchtlingen noch 1391 nach Nordafrika gekommen war.

Die blutigen Verfolgungen, von denen die Juden Kastiliens, Aragoniens und der Balearen-inseln in diesem Jahre heimgesucht waren, hatten eine starke Abwanderung der Juden nach Nordafrika zur Folge, die mit einer größeren Unterbrechung bis zum Anfang des 16. Jhts. andauerte. Nach 1391 ließen sich die spanischen Flüchtlinge in Algier, Oran, Constantine, Tunis, Tripolis, Mostaganem, Milliana, Bougie, Tlemcen und Tenes nieder. Die Araber befürchteten angesichts der großen Menschenmengen, die ins Land strömten, eine Verteuerung der Lebensmittel. Aber die muselmanischen Herrscher wurden von den einheimischen Juden bewogen, die Flüchtlinge aufzunehmen; mitbestimmend dabei waren auch die Aussichten auf neue Steuereinkünfte. Als die Zahl der Einwanderer immer mehr stieg, versuchten allerdings manche Gruppen autochthoner Juden, die Zuwanderung zu erschweren, und es bedurfte der Energie des Isaak b. Scheschet, um diese Schwierigkeiten zu beheben. Die spanischen Juden bildeten in der neuen Heimat Gemeinden für sich. Zum Unterschied von den alteingesessenen Juden, die sich die Turbanträger (baale ha-Miznefet) nannten, wurden sie als Baretträger (beretta oder biretto, baale el-kepos oder el-kipron) bezeichnet. Mit der Zeit absorbierten die spanischen Gemeinden die einheimischen, mit Ausnahme einiger Gemeinden alteingesessener Juden, die sich durch Jahrhunderte hindurch selbständig erhalten haben, wie z. B. die in Tunis. Zu Beginn des 15. Jhts. findet man fast in allen Gemeinden spanische Rabbiner — in Algier Isaak b. Scheschet Barfat und Simeon b. Zemach Duran, in Oran Amram b. Merwan Efrati, in Constantine Josef b. Menir und Maimun b. Saadja Nadschar, in Medea Saadja Darmon, in Tlemcen Abraham b. Hakun und Efraim Ankawa, in Bougie Benjamin Amar, in Honain Mose Gabbai. Judenverfolgungen kamen gelegentlich vor (so flohen die Juden aus Tlemcen im J. 1476 vor den Schikanen der Statthalter dieser Stadt nach Kastilien), aber im großen und ganzen war ihre Lage in Nordafrika sicherer als in den christlichen Königreichen der pyrenäischen Halbinsel.

Die Einwanderung spanischer Juden Ende des 14. Jhts.

Die Ausweisungen aus Spanien im J. 1492 und aus Portugal im J. 1497 brachten erneut große jüdische Massen nach Nordafrika. Das Martyrium der Flüchtlinge auf der Fahrt und beim Landen in den afrikanischen Häfen ist von den jüdischen Chronisten, dem Verfasser des Schebet Jehuda und Abraham aus Torrutiel, anschaulich geschildert worden. Die arabischen und türkischen Herrscher sahen in den neuen Einwanderern ein zahlungsfähiges Element, das zur Bereicherung der Staatskasse beitragen konnte. Freilich an den afrikanischen Punkten, wo es den Spaniern und Portugiesen gelungen war, sich zeitweilig festzusetzen, erging es den Juden sehr schlecht, so in Oran, das vom Kardinal Ximenes 1509 besetzt wurde, in Bougie, dessen sich Peter von Navarra 1510 bemächtigte, in Tripolis, von wo die Juden durch die Spanier nach Neapel verschleppt wurden, auf der Insel Djerba, wo die spanische Flotte 1515 landete, in Tunis, das von Karl V. 1535 erobert wurde, wobei eine

Zweite große Einwanderung von Juden aus der Pyrenäenhalbinsel

große Zahl von Juden umgebracht und viele gefangen genommen wurden, in Tlemcen im J. 1543, dessen jüdische Bevölkerung das gleiche Schicksal erlitt, und erneut in Bougie im J. 1541. Nur die Juden der Stadt Algier blieben verschont. Die spanische Flotte erlitt im Hafen dieser Stadt eine Niederlage, ein Ereignis, das von den Juden feierlich begangen wurde. Wiederum waren es Juden, Mitglieder der Familie Cansino aus Oran, die über ein Jahrhundert lang (1556–1666) als spanische Konsuln in Marokko auftraten; ebenso leisteten portugiesische Juden den Portugiesen wertvolle Dienste bei ihren Eroberungen an der nordwestafrikanischen Küste zu Beginn des 16. Jhts., während gleichzeitig Juden vor den anrückenden portugiesischen Heeren sich flüchteten. Auf den Kanarischen Inseln gab es im 16. und 17. Jht. größere Gruppen von Marannen, und es bestand ein Inquisitionstribunal in Las Palmas.

Verbreitung der Juden in der Sahara, in Zentral- und Südafrika

Wieweit sich Juden südlich von Marokko, Algerien, Tunis, Tripolis und Ägypten nach der Mitte des afrikanischen Kontinents hin ausbreiteten, läßt sich bei dem Mangel an authentischen Nachrichten nicht feststellen. Benesius Botero sagt in seinen „Relazioni universali" (1596), daß Juden in Bedis, Tesa, Elmedina, Tesla und Segelsmessa in großer Zahl angesiedelt waren, und daß sie von dort bis nach Timbuktu Handel trieben. Leo Africanus weiß zu berichten, daß der Herrscher von Timbuktu die Waren dieser Händler beschlagnahmte. John Porry, der englische Übersetzer der Geschichte und Beschreibung Afrikas von Leo Africanus, schrieb im J. 1600: „Heutigen Tages behaupten die Abessinier, daß am Nil gegen Westen ein menschenreiches Volk jüdischen Ursprungs unter einem mächtigen König wohnt. Einige unserer modernen Kosmographen stellen eine Provinz in jenen Gebieten fest, die sie „Land der Hebräer" nennen, am Äquator, in unbekannten Bergen zwischen den Grenzen des Kongo und Abassias. Und ebenso sind im Norden des Königreiches von Goiame und im südlichen Gebiet des Königreiches von Gorhan Berge, bewohnt von Juden, die sich dank der Unnahbarkeit derselben, frei und stark behaupten." In dem 1588 erschienenen Afrikanischen Atlas des Geographen Sanuto war eine „Terra de' Giudei" südlich vom Äquator, von Gebirgen umgeben, eingezeichnet, östlich vom alten Königtum von Benin. Über Juden in Abessinien (s. d.) wissen die Kosmographen des 16. und 17. Jhts. viel zu berichten. In den nordafrikanischen Gebirgen bis in die Sahara hinein wohnen autochthone jüdische Stämme seit Jahrhunderten als Nomaden, Seßhafte und Höhlenbewohner. Man nennt sie Juden-Berber. Sie sind an Zahl gering, haben aber Überreste alter Bräuche, Sitten, religiöser Anschauungen und sprachlicher Eigenheiten bewahrt. Hierzu gehören fast alle Juden von Tripolis, unter denen besonders die Gruppen von Msellata und Derna genannt werden müssen, die Juden in Djerba, Gruppen von Juden im Süden von Tunis, die jüdischen Nomaden von Djerid, Drid, Sers und der Gegend bei Constantine. In Marokko sind außer Nomadengruppen Ackerbauer zu nennen, die das sog. „Chleuh", einen berberischen Dialekt des Atlasgebirges, sprechen. In südlicher Richtung gegen die Sahara zu sind ebenfalls autochthone jüdische Bewohner anzutreffen. Abraham Ibn Esra spricht in seinem Kommentar zu Exodus von den Ketzern aus Ouargla, die im Monat Nissan ihr Land verlassen, um den Auszug aus Ägypten in der Wüste zu feiern. Dieser Brauch hat sich bei jüdischen Bewohnern der Sahara bis ins 16. Jht. erhalten. Ein kriegerischer Stamm in der Sahara, die Daggatun, soll jüdischer Abstammung sein. Sie sind den Tuareg unterworfen und wohnen in Zelten, hauptsächlich in Adgag. Sie sprechen die gleiche Sprache wie die Tuareg, vermischen sich aber nicht mit Angehörigen dieses Stammes (s. Daggatun). Die Beziehungen nordafrikanischer Juden zu Timbuktu, haben, wie es scheint, nie aufgehört. Ein marokkanischer Rabbiner Mordechai brachte dort in den sechziger Jahren des 19. Jhts. seine Familie unter. In Südafrika waren einzelne Juden als Direktoren der Holländisch-Ostindischen Kompanie anzutreffen, die von 1652–1815 die Kolonie des Kaps der Guten Hoffnung verwaltete. Allerdings durfte man sich, außer zur Staatsreligion, zu keinem andern Glauben öffentlich bekennen. Die Einwanderung von Juden in die südafrikanischen Staaten setzte erst in den zwanziger Jahren des 19. Jhts. ein (s. Südafrika), und in allerjüngster Zeit siedelten sich einzelne Juden auch in Zentralafrika, in Uganda, an. Das Projekt einer jüdischen Besiedlung der portugiesischen Kolonie Angola kam nicht zur Verwirklichung.

Wirtschaftsleben

Die nordafrikanischen Länder erhielten im 17. und 18. Jht. einen Zuzug von italienischen Juden, besonders aus Livorno. Sie siedelten sich in Algier und in Tunis an. In Algier hießen sie „Gorneyim"; in Tunis, wo sie anscheinend zahlreicher waren, bildeten sie eine eigene Gemeinde. Hier wie dort hatten sie den Handel mit Italien und den übrigen Mittelmeerländern in ihrer Hand. Marseille, Livorno, Genua und die englischen Häfen hatten ständige Verbindungen mit den Städten der nordafrika-

nischen Küste. Die afrikanisch-jüdischen Kaufleute hatten ihre Vertreter in den europäischen Plätzen. Sie exportierten Getreide. Das Hausieren in Dörfern war in der Regel ein jüdischer Beruf, ausgenommen im Bereich der Kabylenstämme; in den Städten dagegen hatten die Juden keine Konkurrenz auf diesem Gebiet zu befürchten, da sie allein, infolge der Mißachtung, die die Araber und Mauren für sie hatten, ein muselmanisches Haus frei betreten durften. Von jeher war das Handwerk unter den Juden Nordafrikas sehr stark verbreitet. Sie waren die Gold- und Silberschmiede des Landes, die Schneider und Posamentiere, Maurer und Dachdecker. Da die Araber Sättel und Schuhwerk, die von Juden erzeugt wurden, nicht gebrauchten, waren die jüdischen Sattler und Schuhmacher auf die jüdischen Abnehmer allein angewiesen. Dabei erfährt man von einem modernen fachkundigen Beobachter, daß die Lederarbeiten der nordafrikanischen Juden auf einer hohen Stufe stehen. Das Klempner-, Schmiede-, Schreiner-, Färber- und Anstreichergewerbe wurde in größerem Umfange von den Juden ausgeübt. Nach Leo Africanus, dessen Beschreibung Afrikas 1559 erschien, waren die Juden die einzigen Maurer, Schlosser, Uhrmacher, Töpfer, Seidenweber, Maler- und Münzmeister im Lande. An der Meeresküste sind sie Fährleute und Fischer, im Atlasgebirge Waffenschmiede, im Aurèsgebirge und in den Bergen von Tunis Weinbauer. Sie erzeugen auch Liköre aus Datteln und Feigen. Die muselmanischen Herrscher verwandten häufig Juden bei der Eintreibung der Zölle, bei der Münze, bei geschäftlichen und politischen Transaktionen mit europäischen Firmen, Höfen und Konsularvertretungen.

In den Städten waren die Juden dem Hakem el-blad (Stadthaupt) unterstellt, der sich des von ihm ernannten Mokkadem oder Mokdam (Vorstehers) bediente. Die Vorsteher gehörten der vermögenden und einflußreichen Schicht der jüdischen Einwohnerschaft an. Sie herrschten uneingeschränkt über dieselbe; selbst die Polizeiorgane standen ihnen zur Verfügung, um renitente Gemeindemitglieder zu bestrafen. In manchen Städten hatten die Vorsteher in ihren Häusern Kerker, wo sie ihre eigenen jüdischen Untertanen kurzerhand einsperren konnten. Den Vorstehern standen Notabeln (tobe ha-ir) zur Seite, die die gesamten Gemeindeangelegenheiten verwalteten. Sie wurden vom Vorsteher bestimmt und waren seinem Willen völlig unterworfen. Allmonatlich versahen zwei Notabeln die Gemeindegeschäfte und erledigten besonders dringende Fälle; sie hießen während der Amtsdauer Mokkadem ha-Chodesch (Monatsälteste). Ein gewisses Gegengewicht gegen die Allgewalt der Vorsteher boten die Rabbinatskollegien, die in Zivilsachen und in religiösen Angelegenheiten Recht sprachen. Es gab in den Gemeinden drei Organe, den Gisbar für Synagogenangelegenheiten, den Gabbai für Beerdigungsfragen und den Chaber, der die Bestattungszeremonien leitete. Jedes dieser Ämter wurde von mehreren, in der Regel von vier Personen, versehen.

Gemeindeverwaltung

Während in der Gemeinde jeder Jude der Willkür der Vorsteher preisgegeben war, war die jüdische Gesamtheit den Launen despotischer Herrscher ausgeliefert und wurde von der fanatischen muselmanischen Bevölkerung sehr oft terrorisiert. Die Lage der Juden war also sehr unsicher. Während in Algerien die französische Okkupation eine Erleichterung herbeiführte und die Juden in Tunis später ebenfalls unter französisches Protektorat kamen, blieb das jüdische Problem in Marokko während des ganzen 19. Jhts. äußerst akut und gab häufig Veranlassung zu Interventionen seitens der jüdischen Organisationen, namentlich der „Alliance Israélite Universelle", und, durch deren Bemühungen, auch der europäischen Mächte und der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Als Frankreich im J. 1906 das Protektorat über Marokko übernahm, verlor die Judenfrage dort an Schärfe. 1912 kam Tripolis an Italien. In Ägypten hatten sich die Engländer schon 1882 festgesetzt. Damit ist ganz Nordafrika in die Einflußsphäre europäischer Mächte einbezogen worden, eine Tatsache, die auf die Umgestaltung der Verhältnisse der afrikanischen Judengemeinden eine entscheidende Wirkung ausgeübt hat. In Südafrika nahmen die Juden an der wirtschaftlichen Erschließung des Landes entscheidenden Anteil und behaupten einen hervorragenden Platz im sozialen und politischen Leben. In Zentralafrika sind die Juden sehr spärlich vertreten (s. Statistik). Vgl. Abessinien; Ägypten; Alexandrien; Algerien; Angola; Algier; Djerba; Falaschas; Fes; Kairuan; Magrib; Marokko; Nordafrika; Südafrika; Tanger; Tripolis; Tunis; Uganda.

Politische Unsicherheit. Das Protektorat der europäischen Mächte

M. Rachmuth, Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber, MGWJ 1906; *Ab. Cahen*, Les Juifs dans l'Afrique septentrionale, Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. Archéol. de la Province de Constantine XI (1867), 102-208; *Monceaux*, REJ XLIV; *Ibn Khaldoun*, Histoire des Berbères, Übers. von Slane II, 483 ff., III, 192; *Johannis Boteri*, Allg. Histor. Weltbeschreibung, München 1611, 3. Buch, 3. Teil, 401-02; *Sidney Mendelssohn*, The Jews of Africa

especially in the 16-th and 17-th centuries 1920; *Dubnow*, Weltgesch. III, IV, und V; *Kayserling*, Gesch. d. Juden in Portugal 157-66; *idem*, Zur Gesch. d. Juden in Marokko, MGWJ, 1861, 402ff.; *Neubauer*, Documents inédits, REJ V, 249 (ein hebr. Ms. 1321 der Bibl. Nat., das eine Liste von Orten in Marokko und Algerien bringt); *Benjamin II.*, Acht Jahre in Asien und Afrika von 1846-1855; *E. N. Adler*, Jews in Many Lands, 1905; *Slousch*, Un Voyage d'Études Juives en Afrique (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres XII, 2-me partie) 1909; *Mardochée Aby Serour*, Les Daggatouns, tribu d'origine juive démeurant dans le désert de Sahara, traduit de l'hébreu et annoté p. Isidore Loeb, Paris 1881; *Arnold van Gennep*, Jewish Arts and Crafts in North Africa, Menorah Journ. XII (1926), 1, 43ff.; *Ibn Verga*, Schebet Jehuda 52-53; *Maimonides*, Iggerot u-Scheelot u-Teschubot, ed. Amsterdam Bl. 3r.; *Juchassin*, 215a; *Abraham b. Salomo aus Torrutiel*, Med. Jew. Chron. I; *Josef ha-Kohen*, Emek ha-Bacha 99; *Leo Africanus*, Africae Description, Zürich 1559; *idem*, The History and Description of Afrika, engl. Übersetz. v. John Porry 1600, Neuaufl. m. Einl. u. Noten v. Robert Brown, 1896; *Lancelot Addison*, The Present State of the Jews more particularly relating to those in the Barbary States, 1675; *L. Wolf*, Jews in the Canary Islands 1926; *idem*, Notes on the Diplomatic History of the Jewish Question 1919.

W.

Statistik. Nachstehende Daten beruhen auf Volkszählungen der Jahre 1919–1922 und einer Schätzung (letztere Daten sind in der Tabelle mit einem Sternchen bezeichnet) zu Beginn des J. 1927. In ganz A. lebten Anfang 1927 schätzungsweise 471000 Juden, davon 379000 (80,5 %) in Nordafrika. Die größte Zahl der Juden hat Marokko, an zweiter Stelle kommt Algier, hierauf Ägypten und Südafrika.

Länder	Daten der Volkszählung	Die allgemeine Bevölkerungszahl	Zahl der Juden absolut	Zahl der Juden %	Schätzung 1927
Französisch-Marokko	1919	5400000	84302	1,6	90000
Spanisch-Marokko	1922	600000*	18000*	3,0	19000
Algerien	1921	5802464	73967	1,3	80000
Ägypten	1917	12790918	59581	0,5	70000
Südafrika	1921	6928580	62103	0,8	70000
Tunis	1921	2095090	47640	2,3	55000
Abessinien	1920	10000000*	50000*	0,5	50000
Tanger	1922	50000*	12500*	24,0	15000
Lybien	1921	800000*	20000*	2,5	20000
Kongo u. a. Länder	1921	20043889	1986	0,01	2000
Insgesamt		64510941	430079	0,7	471000

J. Lestschinsky, Die Gesamtzahl der Jud. auf d. Erde. Blätter für Demogr., Statist. u. Wirtschaftskunde d. Juden, Nr. 5, 1925; *H. S. Linfield*, Statistics of Jews 1925, American Jew. Year Book 5687; *Statesman's Year Book* 1925, 1926.

W. J. Le.

AFULE, jüdische Stadt in Palästina, im Emek Jesreel, am Knotenpunkt der Eisenbahnlinien, die die Ebene mit Haifa, Nablus und dem Tiberiassee verbinden. Sie wurde 1925 von den Gesellschaften „American Zion Commonwealth" und „Meshek Palestine Building Co." auf einem Areal von 16000 Dunam gegründet; es bestand die Absicht, die Stadt zum Mittelpunkt des Emek Jesreel zu machen, wozu sie sich durch ihre zentrale Lage besonders eignet. Der Bebauungsplan der Stadt sieht 5000 Dunam für ein kaufmännisches und industrielles Viertel, sowie ein Wohnzentrum und 11000 Dunam für kleine landwirtschaftliche Betriebe der Einwohner vor. Im ersten Jahre wurden etwa 120 Häuser gebaut. In A. ist ständiger Markt für Vieh und Lebensmittel, so daß es bereits jetzt ein Handelszentrum für die jüdischen Siedlungen in Emek Jesreel darstellt.

G.-J.

AGA, BENJAMIN BEN SAMUEL, Oberhaupt der Karäer in der Krim, war, als Nachfolger seines Vaters Samuel b. Abraham b. Joschijahu (s. d.), Schatz- und Münzmeister des letzten Tataren-Chans in der Krim, Sahib Girei. A. starb in Tschufut-Kale 1824. Als die Krim 1783 dem russischen Reich einverleibt worden war, gestatteten ihm die russischen Behörden, in Anerkennung seines loyalen Verhaltens, die Beibehaltung des Titels Aga (Minister). 1795 gehörte er zu der Delegation, welche sich zu Katharina II. begab, um von ihr Erleichterungen für die Karäer zu erwirken, die damals wie die rabbanitischen Juden die doppelte Handelssteuer im Verhältnis zu anderen russischen Staatsangehörigen entrichten mußten. Die Kaiserin gewährte der Abordnung, auf Fürbitte des Gouverneurs Grafen Subow, die gewünschten Erleichterungen und noch andere Privilegien. So ordnete die Kaiserin an, daß die Güter der Karäer künftig nicht mehr enteignet werden sollten. Zur Erinnerung an diesen großen Erfolg ließen die Karäer auf dem Hofe ihrer Synagoge in Eupatoria eine Marmorsäule errichten, auf der ein Gedicht von sechsundzwanzig Zeilen das denkwürdige Ereignis verewigt. A. stand bei den zeitgenössischen und späteren Karäern in hohem Ansehen. Er wird in karäischen Schriften „der treue Fürst", „Haupt der Diaspora", „der ausgezeichnete Richter", „der erhabene Herr" genannt. 1799 ergänzte A. die unvollendet gebliebene astronomische und kalendarische Schrift „Ner Schemuel" seines Vaters Samuel b. Abraham. A. wird

von Firkowitsch und anderen Karäern als ein Mann von peinlichster religiöser Gewissenhaftigkeit geschildert. Er war der Lehrer Isaak b. Salomos, des Verfassers der Schrift „Or ha-Lebana". Auf seine Anregung und nach seinen Anweisungen wurde in Tschufut-Kale 1806 ein religiöses Gerichtskollegium (Bet-Din) eingesetzt. A. ist Verfasser eines liturgischen Gedichtes, das mit den Worten: בקראי לך ענני beginnt und in verschiedenen karäischen Gebetsammlungen Aufnahme gefunden hat. Seine Grabschrift wurde von Firkowitsch verfaßt und ist in dessen „Abne Sikkaron" (S. 191, Nr. 555) abgedruckt. A. hinterließ drei Söhne: Assaf, David und Isaak.

Fürst, Karäer III, 134, 135, 137; *Neubauer*, Aus der Petersb. Bibl. 143, Nr. 125; *Gurland*, Ginse Jisrael I, 46 (Reisebericht des Karäers Benjamin b. Elijahu); *Isaak b. Salomo* aus Tschufut-Kale, Or ha-Lebana, Shitomir 1882; *Pigit*, Iggeret Nidche Schemuel, St. Petersburg 1894, S. 6–10; *Poznanski*, Babyl. Geonim 133; *idem*, Nachgelass. Hss.

M.

AGABUS, weissagender Jude aus Jerusalem, lebte während der Regierung der Kaiser Claudius und Nero, um 40–60 p. (Apostelgeschichte 11, 28). In Antiochien, wohin A. gekommen war, soll er im Namen des Heiligen Geistes eine große Hungersnot vorausgesagt haben, die später tatsächlich eintrat (um 44–46); es ist dies die Hungersnot, während welcher Königin Helena aus Adiabene die leidenden Juden unterstützte. Nach mehreren Jahren kam er aus Jerusalem nach Cäsarea und traf dort den Apostel Paulus; diesem nahm er den Gürtel weg, band sich ihn um Hände und Füße und weissagte, daß in derselben Weise die Juden in Jerusalem Paulus fesseln und den Römern ausliefern würden (ibid. 21, 10–11). A. gehört zu den geistigen Kräften, die für die Entwicklung des christlichen Glaubens mitbestimmend waren.

Brückner, RGG I, 1203. J. N. S.

AGADA (Haggada) heißt im allgemeinen jeder Vortrag und jede spekulative oder ethische Betrachtung der Weisen des Talmud und Midrasch, die nicht unter den Begriff der Halacha fallen. Demnach sind Halacha und Agada das Einteilungsprinzip für den gesamten Stoff von Talmud und Midrasch. Die Halacha umfaßt alles, was zur Pflichtenlehre gehört, die gesetzlichen Normen, alle kodifizierten und gewohnheitsrechtlichen Gesetze usw. mit den einschlägigen Interpretationen, Traditionen und Analogieschlüssen. Der ganze übrige Stoff gehört der A. an; infolge dieser Einteilung ist die A. kein genau definierbarer Begriff. Historisch betrachtet sind unter A. öffentlich gehaltene ethisch-religiöse Vorträge zu verstehen, die der Belehrung des Volkes dienten, und entsprechend dieser Rolle läßt sich auch die Bezeichnung „A." erklären, die etymologisch „Bericht, Vortrag" bedeutet. Nach einer anderen, aus alter Zeit stammenden Erklärung ist das Wort „A." aus der aramäischen Wurzel נגד abgeleitet, die soviel wie „nach sich ziehen, hinreißen" bedeutet. In diesem Sinn ist die Deutung von Jes. 3, 1 zu verstehen: „das sind die Agadisten, die das Menschenherz durch die A. wie Wasser mit sich fortreißen" (Chag. 14a); ebenso wird in Ex. 16, 31 durch ein Wortspiel der Name Gad in „A." umgedeutet (Joma 75a; vgl. auch Mech. z. St. im Namen R. Eliesers). Ebenso wird Deut. 32, 14 auf die A. bezogen (Sifre, Haasinu z. St.). Zuweilen wird unter dem Eindruck dieser Deutung das Verbum הגיד (von dem A. abgeleitet ist) mit „hinreißen" (wie durch den Vortrag der A.) gleichgesetzt (Sab. 87a). Doch ist diese Ableitung des Wortes A. jüngeren Datums als die Entstehung des Begriffes selbst und beweist nur die große Beliebtheit der A. beim Volke, die u. a. auch in Sota 40a zu erkennen ist: das Volk wendet sich vom Halachisten ab und dem Agadisten zu; vgl. auch B. Bat. 145b und 9b, wo der Agadist ein Mann, „reich an öffentlichem Prunk" genannt wird. Nach den Ergebnissen der Fachforschung ist jedoch das Wort A. vom hebräischen הגיד abgeleitet, wie es Bacher vor allem in „Agada der Tannaiten" (Anhang z. 2. Aufl.) nachgewiesen hat. Für diese Ableitung spricht Sifre, Nasso 5, 19: „Er trug ihr Worte der Haggada über die in den früheren Schriften erwähnten Ereignisse vor, so wie die Gelehrten vorzutragen pflegen" (יגידו; vgl. Sota 7b; j. Sota I, 16d); zweifellos ist Haggada und A. dasselbe, wird doch auch die Pessach-Haggada aramäisch אגדתא genannt (Pes. 116b). — Die etymologische Ableitung des Wortes A. sagt jedoch noch nichts über ihren eigentlichen Charakter aus, so daß sie sehr verschieden definiert wird. So schreibt Zunz (GV 58): „Die Halacha mußte von dem, der sie verkündigte, gehört worden sein (שמועה); für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, daß sie eben nur gesagt wird." Dieser Definition schließt sich auch Steinschneider (Jew. Lit.) an. Rapoport (Erech 6) übersetzt A.: „Sagen, Erzählungen, Legenden, öffentliche Vorträge"; Frankel bemerkt dazu (MGWJ 1853, 388), daß bei dieser Aufzählung die religiös-ethische Bedeutung der A. außer acht gelassen ist. Auch die übrigen Gelehrten geben keine eindeutige Definition der A., neigen aber dazu, die A. geringer zu bewerten als die Halacha, wie dies bereits Nachmanides tut, der im „Sefer Wik-

Begriff und Definition der A.

kuach", ed. Steinschneider 10 sagt: „es sind dies lediglich Dinge, die einer dem andern erzählt".

Entwicklung des Begriffs der A. aus „הגיד הכתוב"

Als erster machte S. Ungar in seiner ungarischen Schrift über Midr. Bereschit rabba (Budapest 1890) darauf aufmerksam, daß das Wort Haggada in direktem Zusammenhang mit den in den ältesten Midraschim vorkommenden Ausdrücken הגיד הכתוב und מגיד הכתוב (die heilige Schrift berichtet) steht. Bacher erkannte ebenfalls diesen Zusammenhang und kam nach sorgfältiger Prüfung der Parallelstellen in der tannaitischen Literatur zu dem Ergebnis, daß ursprünglich hinsichtlich der Form der Schrifterklärung kein Unterschied zwischen Halacha und A. bestanden habe. Die erhaltenen Reste der ältesten Midraschim beweisen, daß die Interpretationen einfach der Reihenfolge der Bibelverse folgen, ohne daß man die halachischen und agadischen Midraschim anders als nach ihrem Inhalt voneinander trennen könnte; darum findet sich der Ausdruck מגיד bei beiden Arten der Interpretation. Daß die Mechilta diesen Ausdruck vorwiegend bei agadischen Midraschim benutzt, zeigt, daß im Laufe der Zeit A. zum Terminus der nicht-halachischen Interpretation geworden war. — So deckt sich also Haggada oder A. nicht völlig mit dem, was mit den Worten מגיד הכתוב oder הגיד הכתוב, angefangen wird, vielmehr sonderte sich die A. von der Halacha, die sich auch in ihrer äußeren Form zu einer selbständigen Kategorie der Schriftinterpretation entwickelte (s. Midrasch Halacha), schon früh scharf ab.

Auffallend an dieser Entwickung ist, daß die Bezeichnung A. sich gerade auf den nichthalachischen Stoff beschränkte, und das trotz des Ursprungs von dem Ausdruck מגיד הכתוב, der sich auf alle Interpretationen bezog; andererseits wurden zur A. allmählich auch Dinge gerechnet, die in keiner Beziehung zur Schriftauslegung standen. — Die Verschiedenheit der Ziele der Halachisten und Agadisten erklärt diese Entwicklung. Die Verbreitung des Torastudiums war seit jeher die heiligste Pflicht des jüdischen Volkes und der wichtigste Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes. Die älteste Art öffentlicher Belehrung war die Erläuterung der Bibelverse vor dem Volke, und zwar in der Reihenfolge der vorgetragenen Abschnitte in den Bethäusern; auch in den Lehrhäusern wurde die Tora von den Gelehrten studiert, sicherlich auch dort in der Reihenfolge der öffentlichen Lektionen. Die Verschiedenheit in den Bedürfnissen des Volkes und in denen der Studierenden hatte zur Folge, daß sich die beiden Systeme der Schrifterläuterung immer mehr voneinander entfernten. Die Vorträge für das Volk hatten notwendigerweise die Erklärung des jeweils verlesenen Schriftabschnittes zum Gegenstand; die Vorträge im Lehrhause hielten sich zwar zunächst ebenfalls an die Folge der Verse und an die jeweils zur Vorlesung gelangenden Toraabschnitte, da sie das Studium der gesetzlichen Vorschriften als solches zum Zweck hatten. Im Laufe der Zeit aber wurden die Lehrer durch ihren Gegenstand selbst immer mehr dazu gezwungen, der Systematik zuliebe von der Reihenfolge der Schriftverse abzuweichen, und zuletzt hielt man sich überhaupt nicht mehr an den Bibeltext, sondern an den sachlichen Zusammenhang der einzelnen Halachot, die selbständig zu Ordnungen und Traktaten zusammengefaßt wurden. Die Vorträge für das Volk dagegen bewahrten ihre ursprüngliche Struktur und hielten sich stets an den Wochenabschnitt, denn ihr Ziel war, dem Volk den Sinn und den Geist der Schrift nahezubringen; darum wurde die Bezeichnung Haggada oder A. schließlich nur auf die Partien angewendet, die die Belehrung des Volkes im Auge hatten.

Die Regeln der agadischen Auslegung

Entsprechend dem Wandel der Zeiten änderte sich jeweils der Charakter der öffentlichen Vorträge. Bald mußte der Vortragende die Zuhörer tadeln und zurechtweisen, bald hatte er ihnen Mut zuzusprechen. Stets aber wahrte er den Zusammenhang mit der Schrift. Andererseits wirkte auch die Schrift durch ihren Inhalt und ihre Form bestimmend auf den Inhalt und die Formulierung des Vortrages, eine Erscheinung, die für das jüdische Leben charakteristisch ist und aus der gründlichen Kenntnis des Bibeltextes im jüdischen Volke sich erklärt; fast unbewußt stellt der jüdische Geist in seinem Denken Beziehungen zur Schrift her. Diese Eigentümlichkeit führte den Agadisten zu einer Erweiterung seines ursprünglichen Themas; es blieb nicht bei der Schriftauslegung allein, sondern es drängten sich Betrachtungen auf über den Zusammenhang des Schriftverses mit den Fragen des Lebens, die einer Beantwortung harrten.

Auf diesen Zusammenhang weisen besonders die sogenannten Middot (Regeln) hin, deren bekannteste in der Baraita der 32 Regeln des R. Elieser b. Josse dargelegt sind (zum erstenmal in den Talmudausgaben als Nachtrag zu Berachot, später auch in Sonderausgaben erschienen, vor allem ed. Katzenellenbogen im „Sefer Netibot Olam", Wilna 1859).

Ein etwas veränderter Text ist im Midrasch ha-Gadol (Einleit. zu Gen.) enthalten; den Hauptunterschied macht die Zahl der Regeln aus, die hier infolge der Teilung der 29. Regel 33 beträgt.

Königsberger zitiert in seinem „Lag be-Omer" nach einem Ms. des „Midrasch ha-Chefez" ebenfalls eine Baraita von 33 Regeln (s. Middot). Von diesen Regeln abgesehen, liest die A. den Bibeltext sehr oft anders, als er vorliegt. Besonders bekannt ist die Regel אל תקרי, „lies nicht" (sc. so, sondern anders); vgl. „Darche ha-Schinujim" von S. Waldberg (Lemberg 1870).

Den Agadisten kam es demnach weniger auf den schlichten Sinn des Schriftverses an, als vielmehr auf seine Ausweitung; oft diente der Wortlaut ihnen nur dazu, bei den Zuhörern vermittels wohlbekannter Ausdrücke und Bilder das Interesse für ethische Probleme wachzurufen. Zu diesem Zweck bedienten sich die Agadisten nicht eines bestimmten Systems von Regeln, sondern sie wandten jedes Mittel an, um Verbindungen zwischen ihren Gedankengängen und denen der Schrift herzustellen.

Im allgemeinen läßt sich der Stoff der A., soweit er mit der Schrift verknüpft ist, in zwei Gruppen einteilen: 1. extensive Interpretation, 2. allegorische Auslegung und Gleichnisdichtung.

A. als Bibelinterpretation

Agadisten und Halachisten begegnen sich bei der Bibelinterpretation in ihren Voraussetzungen; doch gehen sie bezüglich des Inhaltes und des Zweckes ihrer Bemühungen auseinander. Nicht alle Bibelstellen und Bücher der Bibel sind halachisch zu verwerten; so scheiden die Erzählungen, historischen Berichte, dichterischen und rhetorischen Stücke, prophetischen Visionen, Ermahnungen, Klagelieder u. ä. aus; für die Agadisten waren aber gerade diese Teile der Bibel ein fruchtbares Feld. So ergibt sich schon im Bibeltexte selbst eine natürliche Teilung in halachische und agadische Partien. Folgender midraschische Ausspruch (Gen. r. 44, 9) diene als Beispiel: „R. Jonatan sagte: dreien stellte Gott eine Bitte frei, Salomo, Achas und dem Messias. R. Berechja und R. Acha sagen im Namen R. Samuels: wir führen noch zwei aus der Haggada an: Abraham und Jakob; bei Abraham steht (Gen. 15,2): „O Gott, was gibst du mir", bei Jakob (ibid. 28,22): „Und alles, was du mir gibst, werde ich verzehnten"; beide waren offenbar aufgefordert worden, um etwas zu bitten. Obwohl an den zwei letzten Stellen das Wort „fordere" nicht im Texte steht, wird es aus den Worten „du gibst mir" erschlossen. Derartige Interpretationen finden sich auch oft in der Halacha. Hier hat aber der Bibeltext selbst agadischen Charakter. Mit Hinblick auf das oben erwähnte Zitat aus Sifre, Nasso 5, 19, wo als Haggada Erzählungen aus älteren Büchern bezeichnet werden, läßt sich auch der Inhalt des Bibeltextes selbst, der frei von Halacha ist, als A. ansprechen und so wurden auch die Bibelkundigen, soweit sie sich nicht mit der Halacha befaßten, als Agadisten bezeichnet, wie Gen. r. 94,5; Gen. r. 3, 4; an allen diesen Stellen werden „Agadisten", d. h. besonders bibelkundige Männer um die Auslegung eines schwierigen Bibelverses befragt. Ähnlich steht es mit den „Ordnern der A." (מסדרי אגדתא), denen man Fragen vorlegte, deren Beantwortung eine große Belesenheit in der Bibel voraussetzte, wie z. B. Joma 38b, wo der um Erläuterung befragte eine ganz schlichte Antwort gibt, die ebensogut von einem Halachisten hätte herrühren können, die jedoch von einer besonderen Bibelkenntnis zeugt. Nicht immer sind die Antworten so unkompliziert; vgl. die Auslegung des R. Josua b. Levi (Ber. 10a, Erläuterung von Ps. 103) und des Rab. Chisda (Suk. 53a; vgl. ferner Erub. 21b). Aus all diesen Beispielen ist zu ersehen, daß die Agadisten sich hauptsächlich mit dem Studium des Bibeltextes und der Erforschung aller seiner Feinheiten befaßten. Bemerkenswert ist die Antwort des R. Chija b. Abba auf die Frage des R. Chanina b. Agil (B. Kam. 54bf.), warum im ersten Dekalog (im Exodus) nicht beim 5. Gebot die Worte „damit es dir gut gehe" stehen: „Bevor du mich danach fragst, müßte ich erst wissen, daß es nicht steht, ich weiß es nicht; geh zu R. Tanchum b. Chanilai, der mit R. Josua b. Levi befreundet ist, denn dieser ist in der A. wohl bewandert." Daraus geht hervor, daß den Agadisten der Ruf eines besonderen Verständnisses für die Feinheiten des Bibelsprache vorausging. Ebenso befaßten sich die Agadisten mit Vorliebe mit fremdartigen oder seltenen Ausdrücken, die in der Bibel vorkommen; vgl. Jalk. Wajakhel aus Abkir.

Agadische Tradition und historische A.

Auch die Agadisten hatten wie die Halachisten ihre Traditionen, die „die agadische Tradition" (מסורת אגדה) genannt wurden; auch diese gehörten zur Erläuterung des Bibeltextes, wenn sie auch nicht aus ihm nach den Regeln abgeleitet wurden, die für die agadische Exegese gelten. So sagte R. Jehuda b. Pasi: „Es besteht eine agadische Tradition, daß Sara bei ihrer Ankunft in Ägypten, gezwungen wurde, Korn zu mahlen" (Pessik. בחצי הלילה, Pessik. r. XVII). R. Josua b. Levi sagte: „Es besteht eine agadische Tradition, daß Jehuda den Esau nach dem Tode Isaaks tötete" (Schocher Tob zu Ps. 18, 32). „Nach einer agadischen Tradition fällt Esau durch die Hand der Söhne Rahels" (R. Pinechas im Namen des R. Samuel b. Nachman in Gen. r. 73, 7). „Es ist eine Überlieferung von unseren Vätern her: die von Mose ausgesandten Kundschafter heißen nach ihren Taten, doch wissen wir nur noch bei einem dies aus

seinem Namen abzuleiten" (R. Isaak in Sota 34b). „Es besteht eine agadische Tradition, daß Jerusalem erst dann aufgebaut werden wird, wenn die ganze Diaspora versammelt sein wird" (R. Samuel b. Nachmani in Tanch., ed. Buber, 58, 17, wo auf diese Weise Ps. 147, 2 gedeutet wird). „Nach einer agadischen Überlieferung war Hiram der Stiefvater Nebukadnezars, der ihn später tötete" (R. Simon in Lev. r. 18, 2, wo auf diese Weise Ez. 28, 17 gedeutet wird).

In diesem Sinne wird auch von „Tradition" schlechthin gesprochen. „Es besteht eine Tradition, daß Amoz und Amazja Brüder waren" (Meg. 10b; Sota 10b); in Pessik. שמעו 117b wird dieser Ausspruch ohne als „Tradition" bezeichnet zu werden, erwähnt, was die Annahme gestattet, daß viele Traditionen unerkannt in den Talmud eingedrungen sind. Auch hinsichtlich einiger Regeln der agadischen Interpretation gibt es besondere Überlieferungen: „Es sagte R. Levi, nach anderen R. Jonatan: wir haben eine Überlieferung von den Männern der großen Synagoge, daß jeder biblische Bericht, der mit ויהי beginnt, Unglück oder Trauer zum Inhalt hat" (Meg. 10b). R. Tanchuma sagte im Namen R. Chija Rabbas und R. Berechja im Namen R. Eliesers: dieser Midrasch (s. o.) stammt von dem Exil her (vgl. R. Chijas abweichende Auffassung (Ruth r. Einleitung). Ebenso sei es mit וישב (nach R. Jochanan in Sanh. 106a). Die Wörter נצבים und נציב deuten stets auf Datan und Abiram hin (R. Jochanan im Namen des R. Simeon b. Jochai, Ned. 64b). Wenn bei einem Propheten der Name des Vaters erwähnt wird, so geht daraus hervor, daß auch der Vater Prophet war; wird sein Heimatsort nicht genannt, so stammt er aus Jerusalem (Meg. 15a). Derartige Aussprüche weisen auf sehr alte agadische Traditionen hin. Eine ähnliche Bedeutung hat auch der Ausdruck „es steht fest" (נמירי oder נמירא). „Es steht fest, daß nur dort der böse Trieb Macht gewinnt, wo das Auge mitwirkt" (Sota 8a). „Es steht fest, daß kein (jüdischer) Stamm ausgestorben ist" (Abbaje in B. Bat. 115b). Zahlreiche Aussprüche dieser Art beziehen sich weniger auf die A. im strengeren Sinne, als auf Volks- und Aberglauben aller Art (Sanh. 37b), z. B. „Es steht fest, daß nur der Speichel eines Erstgeborenen vom Vater her, nicht von der Mutter, als Heilmittel (etwa gegen den bösen Blick) nützt" (B. Bat. 126b). „Es steht fest, daß sie (die Dämonen) den heiligen Namen nicht unnütz aussprechen" (Meg. 3a). Viele Überlieferungen werden zwar nicht ausdrücklich als solche bezeichnet, doch läßt ihr Inhalt auf ein hohes Alter schließen, z. B. „Von sechs Handlungen des Königs Chiskija fanden nur drei die Anerkennung der Weisen" (Pes. 56a). Ebenso die agadische Mitteilung, daß bereits Jakob die Benediktion „gelobt sei der Name seiner Herrschaft in alle Ewigkeit" gesprochen habe (ibid.); vgl. ähnliche Aussprüche Ber. 54a; Ned. 65a (Chajes, Mebo ha-Talmud, Kap. 18; Asarja de Rossi, „Meor Enajim", Kap. 15).

Im weiteren Sinne kann die Bezeichnung „agadische Überlieferung" auch auf die vielen Sagen Anwendung finden, die sich um den erzählenden Teil der Bibel ranken. Jedes Ereignis wird durch Details ausgeschmückt, die keine Wurzel im Text haben; auch ergänzt die A. den biblischen Bericht da, wo er knapp oder lückenhaft ist. Gerade dadurch suchten die Agadisten das Interesse ihrer Zuhörer zu erwecken. Zweifelsohne gab es auf diesem Gebiete sehr alte Überlieferungen. Bereits bei Philo und Josephus finden wir Ansätze zu solchen Erzählungen, die in Talmud und Midrasch weiter ausgesponnen sind. Die Sagen, die an die Patriarchenerzählungen und die historischen Berichte der Bibel anknüpfen, stellen eine besondere Kategorie der A. dar, die sogenannte historische A. Ihr vornehmstes Ziel ist, die Vergangenheit zu beleben und sie der Vorstellungswelt der Zuhörer zugänglich zu machen. Alle Mittel der rhetorischen und dramatischen Ausschmückung werden zu diesem Behufe aufgeboten. Der Erforschung der historischen A. haben auch zeitgenössische Gelehrte gedient, so besonders L. Ginzberg („The Legends of the Jews" (vier Bde. [1913]; von zwei Bdn. Quellennachweis erschien 1925 der erste) und M. J. bin Gorion („Die Sagen der Juden zur Bibel", fünf Bde. Text und Quellennachweis, abgeschl. 1927).

Zum Gebiete der A. gehören also die einfache und extensive Interpretation der Bibelstellen, soweit diese keine Halacha enthalten, sowie alte Überlieferungen über die Geschichte des Volkes und der Erzväter, die in irgendeiner Beziehung zu dem erzählenden Teil der Bibel stehen; somit umfaßt die A. alle Zweige der Bibelforschung jener Zeit. Darum folgt auch die Einteilung der agadischen Werke derjenigen der biblischen Bücher. Bereits im j. Kil. IX, 32b wird ein „Sefer Tehillim Agada" erwähnt, das zur Zeit des R. Jehuda bekannt war; Gen. r. 33, 3 heißt es „Agadat Tehillim". Die Sanh. 57b erwähnte אגדתא דבי־רב ist wahrscheinlich ein agadisches Werk über die Genesis, denn darin wird u. a. Gen. 9, 4–6 erläutert; so faßt es auch Abraham b. Elijahu von Wilna auf (vgl. Bacher, Bab. Am. 2); vgl. j. Hor. III, 48b, wo R. Jochanan sagt, ihm sei die ganze Agada bekannt, außer

Die ältesten agadischen Werke

der zu Proverbien und Kohelet (s. auch j. B. Mez. II, 8d); obwohl hier keine agadischen Werke genannt werden, so sieht man dennoch, daß auch die Kommentare zu den Büchern der Bibel, die mit Gesetzgebung nichts zu tun hatten, schlechterdings A. genannt wurden. Die späteren midraschischen Werke folgten natürlich in ihrer Ordnung der Reihenfolge der Bibel (s. AGADISCHE LITERATUR).

Die bisher erwähnten Aufgaben der A. erschöpfen noch nicht ihre Bedeutung. Diese gipfelte darin, im Volke religiös-ethische Lehren zu verbreiten, es zu rechtem Glauben und Handeln zu erziehen und vor der Sünde zu bewahren. Bei diesen Bemühungen fanden die Agadisten in der Bibel zahlreiche Anknüpfungspunkte und Andeutungen für ethische Ermahnungen, selbst dort, wo der Text scheinbar nichts davon aufweist. In Anlehnung an Gen. 7,8: „Vom Vieh, das rein, und vom Vieh, das nicht rein ist" lehrt R. Josua b Levi, daß der Mensch nie etwas Häßliches aussprechen, sondern es umschreiben solle (Pes. 3a). Aus Gen. 1,26 „Lasset uns den Menschen erschaffen" folgert R. Jonatan, daß ein Höherstehender es nicht verschmähen sollte, sich mit Geringeren zu beraten, so wie auch Gott sich mit den Engeln bei der Erschaffung des Menschen beraten hatte (Gen. r. 8, 8). Die Tatsache, daß der Abschnitt über die Nasiräer unmittelbar auf den Abschnitt über die des Ehebruchs verdächtiger Frauen folgt, lehrt, daß ein Mensch sich den Weingenuß versagt, wenn er eine solche Frau erblickt (Sota 2a).

A. als religiös-ethischer Lehrstoff

Solche Lehren werden an den Bibeltext durch ganz präzise Ausdrücke geknüpft wie: „Die Tora lehrt hier Lebensart" (למדה תורה דרך ארץ); so wird zu Num. 20, 5–7 bemerkt: „Die Tora lehrt uns hier die Regel, daß man erst heiraten soll, wenn man bereits Haus und Weinberg besitzt" (Sota 44a). Ebenso wird zu Lev. 1, 1, wo Gott den Mose erst anruft, bevor er mit ihm spricht, mit derselben Einleitungsformel gelehrt: „Man soll nie jemand anreden, bevor man ihn angerufen hat" (Joma 4b u. a. m.) Viele derartige Lehren werden durch die Worte מכאן und מכאן אמרו u. ä. eingeleitet; so I. Sam. 1, 14: „Daher soll jemand, der eine unschickliche Sache sieht, den Täter warnen; daher soll der zu Unrecht Verdächtigte seine Unschuld nachweisen" (Ber. 31b); vgl. Bacher, Trad. 156–170. — Im allgemeinen sind die Agadisten bestrebt, bei der Erklärung eines Bibelverses diesem eine ethische Grundlage zu geben. Derartige Aussprüche beginnen vielfach mit den Worten „Aus welchem Grunde sagt die Tora dies und dies?" So heißt es z. B. „Aus welchem Grunde sagt die Tora, daß wer ein gestohlenes Stück Vieh geschlachtet und verkauft hat, vier- und fünffache Buße zahlen muß?" Weil der Mann in der Sünde Beharrlichkeit bekundet hat (B. Kam. 67b–68a; vgl. auch Mech. Mischpatim 21, 37). — „Aus welchem Grunde sagt die Tora, daß das Eigentum selbst der Frommen (in einer zum Götzendienst verführten Stadt) zugrunde gehen muß? Weil gerade ihr Reichtum sie (die Frommen) dazu verführt hat, in einer solchen Stadt zu wohnen" (Sanh. 112a). — „Aus welchem Grunde bestraft die Tora den heimlichen Dieb strenger als den offen handelnden? Dieser fürchtet weder Gott noch Menschen, jener aber die Menschen mehr als Gott, da er wähnt, seine Tat werde von Gott nicht gesehen" (B. Kam. 79b).

Eine besondere Aufgabe fiel der A. in der Zeit um die Zerstörung des Tempels zu, als es im religiösen Leben in Rom und Griechenland gewaltig gärte. Der Glaube an die alten Götter war erschüttert, der Einfluß der Propheten sowie der der biblischen Schriften, mit denen die Völker gelegentlich in Berührung gekommen waren, begann sich bemerkbar zu machen. Aus den wenigen erhaltenen Fragmenten der Werke des Hekateus von Abdera (s. Reinach, Fontes rerum Judaicarum 14ff.), der, ein Zeitgenosse des Ptolemäus Soter, im 3. Jht. a. lebte, welche Zitate aus Leviticus enthalten, erhellt, daß er die Tora gekannt hat. Auch Alexander Polyhistor, der etwa 120 Jahre vor der Tempelzerstörung lebte, war, wie Eusebius bezeugt, mit der Bibel vertraut (Praep. ev. IX, 20, 29). Das wichtigste Zeugnis bietet die Septuaginta. Die Stürme, die die griechisch-römische Welt erschütterten, verschonten auch das Judentum nicht. Von zwei Seiten setzte der Kampf ein: der Gnostizismus, der aus griechischen und altorientalischen Vorstellungen zusammengesetzt war, bekämpfte die Bibel und die Vorstellung vom biblischen Gott, dem lediglich die Erschaffung der niederen Welt mit allen ihren Mängeln zugeschrieben wurde; auch das junge Christentum wandte sich gegen die Mutterreligion. Dieser gewaltige Kampf mit zwei Gegnern fand wiederholten Ausdruck in polemischen Reden und Gedankengängen der agadischen Literatur. Gerade den Agadisten fiel in erster Reihe die Aufgabe zu, für Gott und die Tora zu kämpfen. Die Terminologie des Talmuds und Midrasch bezeichnet zwar alle Gegner des Judentums als „Ketzer", „Leugner", „Sadduzäer" u. dgl., doch läßt sich aus dem jeweiligen Inhalt leicht erkennen, gegen welche Gegner die Polemik zielt. Die Bekämpfung der Gnostiker ist z. B. aus folgender Stelle zu erkennen: Es sprach

Die polemische A.

ein Leugner (oder Kaiser) zu R. Gamliel (oder R. Simeon b. Gamliel): „Euer Gott ist ein Dieb, denn er stahl dem Adam eine Rippe" (Sanh. 39a). Die Tochter des jüdischen Gelehrten gab dem Gegener eine treffende Antwort, und so erhielt der ganze Vorfall einen anekdotischen Charakter, doch war diese polemische Erzählung ursprünglich gegen die Gnostiker gerichtet, wie aus der ganzen Form der gegnerischen Frage zu ersehen ist. Vgl. auch andere Erzählungen dieser Art, wie folgende: Es sprach ein Sadduzäer zu R. Abbahu: „Euer Gott ist ein Spaßmacher, denn er befahl dem Ezechiel, sich auf die linke Seite zu legen" (ibid.). Hier hat wohl Zensur oder Unkenntnis der ursprünglichen Sachlage für Gnostiker „Sadduzäer" gesetzt. Es sprach die Tochter des Kaisers zu R. Josua b. Chananja: „Euer Gott ist ein Zimmermann" (Chul. 60a). Es fragten Philosophen die Ältesten in Rom: „Wenn euer Gott am Götzendienst keinen Gefallen findet, warum hebt er ihn nicht auf?" (Ab. Sar. 54b). Es fragte Turnus Rufus den R. Akiba: „Wenn euer Gott die Armen liebt, warum unterstützt er sie nicht?" (B. Bat. 10a). Ein Nichtjude fragte den Josua b. Korcha: „Es steht in eurer Tora geschrieben (Ex. 23, 2), man solle sich nach der Mehrheit richten; nun wir bilden ja die Mehrheit" (Lev. r. 4, 6). „Euer Meister Mose war wohl ein Dieb oder ein Spieler oder im Rechnen nicht sehr bewandert", fragte ein römischer Heerführer den R. Jochanan b. Sakkai (Bech. 5a). Vermutlich ist auch „jener Sadduzäer", der Josua b. Levi mit Fragen über die Bibel plagte, ein Gnostiker, denn es war nicht sadduzäische Art, über die Bibel zu spotten. Viele einschlägige Agadastellen sind nur im Hinblick auf den Gnostizismus richtig zu verstehen. So deuten gewisse Züge der agadischen Behandlung des Turmbaus zu Babel auf die Anschauungen der Gnostiker hin, z. B. die Erhebung gegen den Gott Abrahams und gegen den Monotheismus als solchen, die in dem Wort zum Ausdruck kommt: Gott war nicht dazu befugt, sich die höhere Welt zu wählen und uns die niedere zu überlassen (Gen. r. 38, 6).

Die Polemik gegen das Christentum hinterließ zahlreiche Spuren. Diese war noch ausgedehnter als die gegen den Gnostizismus, weicht aber darin ab, daß die Angriffe des Christentums weder gegen die Tora noch gegen die jüdische Gottesvorstellung, sondern lediglich gegen die Juden selbst gerichtet sind. Viele Midraschim dieser Gruppe werden durch die Worte eingeleitet: „Die Völker der Welt werfen Israel vor", so bei der Erzählung vom goldenen Kalb (Lev. r. 27, 8); in der Tat hielt die christliche Kirche während der ersten Jahrhunderte den Juden das Ereignis mit dem goldenen Kalb vor (s. Const. Apost. T. VI, Kap. 20ff). „Die Völker der Welt sagen zu Israel: wohin ist dein Geliebter gegangen?" (Cant. r. 6, 2) und: „Die Völker der Welt fragen Israel: wodurch unterscheidet sich dein Geliebter von anderen, daß ihr für ihn zu sterben bereit seid" (Mech., Beschallach 15, 2). Die erste Fassung enthüllt die Absicht der christlichen Kirche, den Juden die Hoffnung auf die wiederkehrende Gnade Gottes zu nehmen; Gott habe, so lehrt die Kirche, Israel verlassen und einen neuen Bund mit den Völkern geschlossen. Auf dieses Thema nimmt die A. oft Bezug, z. B. Cant. r. 6, 2 (ferner Chag. 5b): R. Samuel b. Nachman sagte, dreimal stritt Gott mit Israel, und da freuten sich die Völker; doch schließlich mußten sie beschämt von dannen ziehen. Diese Polemik gegen fremde Lehren hatte auf die A. einen weitgehenden Einfluß ausgeübt und bewirkte oft eine Verschiebung ihres Aufgabengebiets. Übrigens versuchten auch die Gegner des Judentums, mit den Methoden der A. für ihre eigenen Tendenezn zu wirken.

Allegorische Auslegung der Bibel in der A.

Diese Berührung zwischen Juden und Nichtjuden kommt am deutlichsten im Bereich der bildlichen Auslegung zum Ausdruck, u. zw. nicht etwa des schlichten Gleichnisses, das durch Beispiele den Text erläutert, sondern einer Interpretationsmethode, die eine Umdeutung ermöglicht: der Allegorie. Das System der jüdischen Allegorie weicht von der christlichen ab, obwohl eine Ähnlichkeit in der äußeren Form sehr weitgehend ist. Die Erfindung dieses Kunstmittels für Textumdeutungen entsprang bei den Griechen dem tief empfundenen Bedürfnis, den inhaltlich veralteten Homer nicht preiszugeben. Man erreichte diese Absicht, indem man den seinem innern und ursprünglichen Inhalt nach bereits abgestorbenen Buchstaben gleichsam als Gefäß für neue Inhalte erhielt — gleichsam etwa wie man im Altertum und häufig auch im Mittelalter vorwiegend aus Aberglauben Totenschädel als Trinkgefäße benutzte. In beiden Fällen, sowohl bei der allegorischen Handlung des Homer wie bei der Benutzung des Schädels zu Getränken, waren Inhalt und Gefäß einander fremd, nur die Aufnahmefähigkeit der entleerten Gegenstände brachte den Besitzer oder Finder auf den Gedanken, sie mit neuem Inhalt zu füllen. Dieses Geichnis kennzeichnet im großen und ganzen die griechische Allegorie.

In der A. ist die allegorische Auslegung ein fremdes Gewächs. Sie ist auf griechischem Boden entstanden, wo sie zur Umdeutung der alten Mythen des Volksglaubens, die mit den Anschauungen

der Philosophen in Einklang gebracht werden sollten, bestimmt war. Eingang in das Judentum fand die Allegorie zuerst bei den alexandrinischen Juden, unter denen insbesondere Philo hervorragt, der Bibel und griechische Philosophie miteinander in Einklang zu bringen versuchte. Die beiden in Philo widerstreitenden Prinzipien, die Wertschätzung des Gesetzes und der Allegorie führte bei ihm zu einem synthetischen Versuch, der aber bei den alexandrinischen Juden kaum Nachahmung fand und oft die Preisgabe des Gesetzes im Gefolge hatte. Bei den Gelehrten in Palästina und Babylonien finden wir die verschiedensten uneigentlichen Auslegungsarten, also auch die Allegorie. Sie waren aber weit davon entfernt, durch die allegorische A. den Wortlaut der Bibel aufzuheben, vielmehr wollten sie ihn lediglich bereichern und erweitern: die allegorische Auslegung ist ihnen poetisches Mittel, und der Bibelvers selbst dient nur dazu, um einen geeigneten Anknüpfungspunkt für den vorzutragenden Gedanken zu bieten. Der Wortlaut der Bibel blieb bei alledem für sie bestehen. Diese Erscheinung ähnelt der aus der Halacha bekannten „Asmachta" (Anlehnung). Man denke dabei an eine feste Mauer, an die man vieles lehnen und stützen kann, ohne daß die Mauer dadurch irgendwelche Änderung zu erleiden braucht, und ohne daß für die angelehnten Gegenstände aus der Tatsache der Anlehnung heraus eine Wesensgleichheit mit der Mauer selbst folgen muß. Für die A. war die Allegorie lediglich ein Anknüpfungspunkt an ein beliebiges Bibelwort. Da die A. eine freie Form der Volksbelehrung darstellte, wurde auch nicht streng untersucht, ob der allegorische Sinn zu Recht in den betreffenden Bibelvers hineingedeutet wurde (j. Nas. VII, 56b); auch Maimonides (More Nebuchim III, 43) bezeichnet die Allegorie als freies dichterisches Verfahren. Viele derartige Deutungen beruhen auf Wortspielen, die in keine andere Sprache zu übertragen sind (so die Deutung des R. Jochanan in B. Bat. 78b u. a.).

Das Christentum übernahm mit der Bibel auch die Methoden der A. und vor allem die Symbolik und Allegorie. Vieles in der christlich-agadischen Literatur gleicht der jüdischen A., dennoch ist jene weit mehr von griechisch-römischen Einflüssen abhängig. Sie ist von hellenistischen Juden, von Philo vielleicht nur in zweiter Reihe, im Formal-Technischen beeinflußt, weit mehr aber in ihrem geistigen Gehalt von den Stoikern, die bei ihrer Auslegung Homers den Sinn des Wortlautes gänzlich aufheben. Bei den christlichen Theologen ist das Schlagwort beliebt, Paulus habe die Tora durch die Tora selbst widerlegt; er habe die Gesetze aufgehoben und sich dabei auf die Schrift gestützt. Das war ihm möglich, weil er dem Wortlaute der Bibel einen völlig anderen Sinn unterlegte. So bezieht er Deut. 25, 4: „Du sollst dem Ochsen, der drischt, das Maul nicht verbinden" auf die Verkünder der wahren Botschaft (ist etwa Gott um Ochsen besorgt? . . .) (I. Kor. 9, 10). Vgl. dagegen die Worte des R. Eleasar b. Asarja, der denselben Bibelvers auf die Frau in der Leviratsehe anwendet. Beide Deutungen entfernen sich weit vom Wortlaut. Während aber Paulus das konkrete Gebot völlig zur Seite schiebt und einen neuen, sogar anachronistischen Sinn in es hineindeutet, sucht R. Eleasar b. Asarja in der Bibel lediglich einen Anknüpfungspunkt für seine Ansicht und läßt die ursprüngliche Vorschrift unverändert bestehen (s. Allegorische Auslegungen in der Bibel).

Dieser grundlegende Unterschied beleuchtet die religiöse Polemik zwischen Juden und Kirche. Die Kirche versuchte, durch das Mittel der Allegorie ihre drei wichtigsten Ziele zu erreichen: 1. die heilige Schrift christologisch zu deuten, 2. sie zum geistigen Eigentum des Christentums zu machen und 3. die alten Gesetze durch neue zu ersetzen. Diesen Gedankengängen setzt das Judentum stets die Vorstellung entgegen, daß der Bibeltext von seinem wörtlichen Sinn nicht losgelöst werden kann (אין מקרא יוצא מידי פשוטו). Diese Regel ist mehr oder minder in allen polemischen Agadot enthalten und sie hat in gewissem Sinne dem gesamten rabbinischen Judentum ihren Stempel aufgedrückt. Erst dadurch werden die zahlreichen feinen Unterschiede zwischen Bibeltext (קרא) und Anlehnung (אסמכתא), zwischen Toragesetz (דאורייתא) und rabbinischem Gesetz (דרבנן), zwischen „Halacha von Mose" (הלכה למשה מסיני) und Verordnungen (תקנות), Verfügungen (גזרות) und Vorbeugungsmittel (סיגים) verständlich, die für die Bewertung der halachischen und agadischen Interpretation maßgebend sind.

Es ist klar, daß die Agadisten sich vor allem mit nichthalachischen Stoffen befaßten. Denn allen feinen Unterscheidungen in der Interpretation zum Trotz war das Volk geneigt, Bibelstellen halachischen Inhalts nur wörtlich aufzufassen; anders stand es mit den anderen Stücken der Bibel, besonders mit den Berichten der Chroniken (Meg. 13a). Nach einem Ausspruch des Mar Sutra (Pes. 62b). Sind die möglichen Interpretationen zum Abschnitt vom Worte אָצֵל in I. Chr. 8, 37 bis zu demselben Worte in I. Chr. 9, 44 so zahlreich, daß man mit ihnen 400 Kamele voll beladen könnte. Besonders gern deuteten die Agadisten die Eigennamen in

der Bibel (Sota 12a; Sanh. 21b; Meg. 14a; B. Bat. 91b; Tem. 17a). Seltene Namen werden mit bekannten identifiziert: Ibzan mit Boas (B. Bat. 91a), Maleachi mit Esra (Meg. 15a), Hatach mit Daniel (ibid.), Memuchan mit Haman (ibid. 12a), Nebat = Scheba b. Bichri = Micha (Sanh. 101b). Vgl. auch Asarja de Rossi in „Meor Enajim", T. I, Kap. 18. Derartige Deutungen werden sowohl auf Grund des Inhalts des Verses als auch mit ethischer Tendenz unternommen (Chajes, ibid.). Auch hier gilt der bekannte Grundsatz, daß man durch würdige Menschen verdienstvolle Handlungen und durch schlechte Böses herbeiführt (Sab. 32a); an guten Tagen gibt es gute Ereignisse usw. (Taan. 29a). So soll Achan den Sabbat entweiht und einer verlobten Frau beigewohnt haben (Sanh. 44a); Esau soll ebenfalls eine Verlobte verführt, außerdem einen Menschen getötet, weder an Gott noch an die Auferstehung der Toten geglaubt und das Erstgeburtsrecht mißachtet haben (B. Bat. 16b). Nach Chajes' Ansicht (ibid.) hatten derartige Agadot erzieherische Zwecke und dienten zur Versinnbildlichung des Gedankens, daß jede böse Tat eine böse, jede gute Tat eine gute nach sich ziehe.

Diese Deutungen gehören aber nicht der oben besprochenen allegorischen Auslegung an, die sich von dem schlichten Sinn der Bibel abwendet. Nur vereinzelt kommen auch solche vor, wie beispielsweise in B. Bat. 78 (Allegorie zu על כן יאמרו המושלים באו חשבון) u. a., besonders bei poetischen Bibelstellen. Bei Volkserzählungen hütete man sich aber vor Allegorie, Philo fand kaum Nachahmung, und im Mittelalter kämpfte man, allen voran R. Salomo ben Adret (vgl. dessen Bannfluch, Resp. 516–517), heftig gegen sie. Dieser Kampf richtete sich besonders gegen die Allegoristen, die die ganze biblische Darstellung von der Erschaffung bis zur Gesetzgebung am Sinai zum Gleichnis stempeln wollten und schließlich auch die Gebote der Tora nicht verschonten. Vgl. hierzu Saadja Gaon, Emunot we-Deot VII, der die exegetischen Möglichkeiten bei scheinbaren Widersprüchen biblischer Verse zur sinnlichen Wirklichkeit, zur Vernunft sowie Widersprüchen zwischen zwei Sätzen der Bibel und endlich zwischen Wortsinn der Bibel und überlieferter Deutung behandelt. So bleibt für die Allegorie kein Platz; in der 26. der 32 Interpretationsregeln heißt es auch, daß man Worte des Pentateuchs nicht durch das Gleichnis deuten könne, außer in drei Fällen: Ex. 21, 19; ibid. 22, 20 und Deut. 22, 17 (vgl. auch Mech., Mischpatim 21, 19); aber auch diese Ausnahmen stellen keine reine Allegorie dar, vielmehr wird die Begründung der betreffenden gesetzlichen Vorschriften je nach deren Inhalt weiter oder enger gefaßt. Vgl. dazu noch das Beispiel für gleichzeitig halachische und agadische Allegorie von R. Isaak Nappacha (B. Kam. 60b) und von R. Jehuda (j. Ket. XII, 35a). Die späteren Agadisten liebten es, in der Bibel Hinweise auf zeitgenössische Persönlichkeiten und Erscheinungen zu suchen, ohne dabei Mißverständnisse zu befürchten, da der Zweck der Anspielungen allen klar war. Wie sehr der einfache Wortsinn (פשט) geschätzt wurde, dafür ist das Hohelied ein Beweis, das zwar allegorisch (übrigens nicht im Geist der griechischen Allegorie) ausgelegt, aber doch nicht des schlichten Sinnes völlig beraubt wurde. Im Gegenteil, es wäre unmöglich gewesen, die Liebe zwischen Israel und Gott durch das Sinnbild der irdischen Liebe darzustellen, wenn dieser im Leben der Menschen nicht eine ungewöhnliche Kraft und Bedeutung zugekommen wäre. Auch sonst dient in der Bibel als Symbol der Verbundenheit Gottes mit Israel die Liebe zwischen Vater und Sohn (Ex. 4, 22; Deut. 14, 1) und zwischen Mann und Frau (Jer. 2, 2; ibid. 3; Ez. 16; Hos. 1–3).

Die A. in den Synagogen. Die Uebertreibung als Mittel der A.

Die Agadisten übten ihre Tätigkeit der Volksbelehrung vor allem in den Synagogen aus. R. Ismael sagt: wenn sich das Volk versammelt, A. um zu hören, und mit den Worten „Amen, sein großer Name sei gelobt!" einfällt, freut sich Gott über seine Welt und ist auf sie stolz (Mid. zu Prov. 14, 28). Das Bestehen der Welt hängt von „der Keduscha des Wochenabschnittes und der Benediktion, die das Volk nach dem Vortrage der A. ausspricht", ab (Sota 49a; vgl. Raschi, z. St.). So groß war das Ansehen der A., daß man sagte: „Gott wird im Paradiese vor den Gerechten vortragen usw.; nach dem Vortrage wird Serubabel die Kaddisch-Benediktion aufsagen, und seine Stimme wird die ganze Welt erfüllen" (Jalk. zu Jesaja 4, 29). — Offenbar hatte jeder Vortragende seinen bestimmten Sabbat, wie aus folgenden Fragen zu ersehen ist: „Wessen Sabbat war es?" „Worüber handelte die Haggada heute?" „Was wurde vorgetragen?" (Chag. 3a). Da der Vortragende das Interesse des Volkes wecken wollte, mußte er an dessen Begriffe und Vorstellungen, an dessen Sagen und Aussprüche anknüpfen; so gewinnt die A. folkloristische Bedeutung. Um eindrucksvoll zu sein, bedienten sich die Agadisten vielfach der Übertreibung, der Hyperbel. So, wenn es heißt: „Wer diskret Wohltätigkeit übt, ist größer als unser Meister Mose" (B. Bat. 9b). „Hat jemand einem Gerechten ein Stück Brot gegeben, so ist's, als ob er die ganze Tora befolgt

hätte" (Ex. r. 3, 8). „Wer eine gute Tat verrichtet, hat gleichsam vor Gott ein Licht angezündet" (Ex. r. 37, 3). Demgegenüber wird die Sünde in grellen Farben geschildert: „Überheblichkeit gilt als Götzendienst, als Leugnen Gottes und als Unzucht" (Sota 4b). Bemerkenswert ist, daß insbesondere solche schlechte Eigenschaften getadelt werden, die nicht als Verbrechen im strafrechtlichen Sinne gelten, wie Überheblichkeit, Schmeichelei, Hartherzigkeit, Ruhmsucht auf Kosten anderer usw. „Wer Wohltätigkeit außer acht läßt, gilt als Götzendiener" (Ket. 68a). „Üble Nachrede gilt als Leugnung Gottes" (Arach. 15b), „sie ist eine Sünde, die bis zum Himmel reicht" (ibid.). „Wer durch die Schande seines Nächsten zu Ehren kommt, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt" (j. Chag. II, 77). „Wer sein Wort bricht, gilt als Götzendiener" (Sanh. 92a). Manche Übertreibungen haben den Zweck, das Volk aus seiner Gleichgültigkeit zu wecken. Beim Vortrag Rabbis schlummerten die Zuhörer ein; um sie aufzurütteln, sagte er: „Eine Frau in Ägypten gebar 600000 Männer"; auf die erstaunte Frage eines Schülers: „Wer" antwortete er: „Das war Jochebed die Mutter von Mose, der allein 600000 Männern gleichwertig war" (Cant. r. I, 17; vgl. Mech. Beschallach 15, 13). Ein ähnlicher Vorfall wird von R. Akiba berichtet (Esth. r. I.). Vermutlich dienten zahlreiche Hyperbeln in Talmud und Midrasch ähnlichen Zwecken. Die Hyperbeln machten auf das Volk einen starken Eindruck und waren bei ihm sehr beliebt, so insbesondere die wunderbaren Reiseberichte des Rabba bar bar Chana (B. Bat. 73bff.); manchen Erzählungen wurde sogar voller Glaube geschenkt. Oft hörte man im Volke die unmöglichsten Erzählungen, ohne sich um deren Wahrheitstreue zu kümmern. „Einmal fiel bei uns eine Zeder hin und über ihren Wipfel konnten sechzehn Karren fahren. Einmal fiel ein Ei vom Vogel Bar Jochni hin, das überschwemmte sechzig Städte und zerbrach dreihundert Zedern" (Bech. 57b). Nur hin und wieder äußerten aufgeklärte Männer Zweifel über solche Berichte, wie in Jeb. 45a und an der oben erwähnten Stelle in Cant. r. I, 17.

Berührungspunkte zwischen A. und Halacha

Die Agadisten benutzten in ihren Vorträgen zuweilen halachische Stoffe nicht nur der Bibel, sondern auch des Talmuds, wie aus folgenden Midraschim zu ersehen ist: „Damals bat Jakob Gott: Du hast doch in deiner Tora gesagt: ‚Einen Ochsen und ein Schaf darfst du nicht an demselben Tage wie ihr Junges schlachten.' Wenn jetzt dieser Bösewicht meine Söhne und ihre Mutter zugleich tötet, wer wird dann deine Tora befolgen können? O, errette mich doch usw." (Gen. r. 75, 13). In anderer Fassung finden wir den Hinweis auf die angeführte Gesetzesvorschrift in der Antwort, die jener Kaiser der Mutter der sieben Söhne gab, als sie ihn bat, er möge sie mit ihren Söhnen zugleich töten (Thr. r. I, 16), ebenso in der A. von Hamans Plan und der Zerstörung des Tempels (Schocher Tob zu Ps. 22, 17). — Einen Hinweis darauf, daß Böses dem Bösen sich geselle, findet Rabba b. Mari in Kel. XII, 2: „Alles, was dem Unreinen anhaftet, ist unrein" (B. Kam. 92b). R. Eleasar stützt seine Lehre über den Wert der Bescheidenheit und Verschwiegenheit auf Neg. II, 3: „Man öffnet nicht die Fenster eines Hauses, um dessen Schäden zu sehen" (Sanh. 92a). Auf die Frage, ob Acher durch das Gebet R. Meirs von der ewigen Verdammnis errettet werden könne, antwortet R. Meir, es stehe ja in der Mischna: man darf das Futteral eines Buches und der Gebetsriemen mit ihnen zugleich (aus dem Feuer) retten; so wird Elischa b. Abuja durch das Verdienst seiner Gelehrsamkeit gerettet werden (j. Chag. II; Koh. r. 7, 8). — Die Agadisten befaßten sich auch mit der praktischen Halacha, wobei ihre Auslegung zuweilen von der in den Lehrhäusern üblichen abwich (Chul. 15a). Oft begann der Vortragende mit einer Halacha und endete mit einer A. (Tanch., Lech lecha 10). Dies ist schon aus dem Ausdruck ילמדנו רבנו (unser Lehrer belehre uns) zu ersehen, der später die Grundlage des Midrasch Jelammedenu bildete (vgl. Sab. 30a und Raschi, z. St. sowie Sanh. 38b). — Doch waren im allgemeinen die Gelehrten nicht auf beiden Gebieten gleich bewandert, manche befaßten sich speziell mit der A. Diese werden als רבנן דאגדתא („unsere Lehrer der A.", j. Maass. I, 48d; j. Jeb. IV, 5c), מסדרי אגדתא Agadaordner Joma 38b; Ber. 10a; Erub. 21b; Suk. 53a) und בקי באגדה (A.-kundig, Taan. 16a; B. Kam. 54b–55a; so über R. Ismael, Mo. Kat. 28b) bezeichnet. Dagegen sagte man zu R. Akiba: Was hast du mit A. zu tun, wende dich halachischen Lehrstoffen zu (Sanh. 67b; ibid. 38b; vgl. auch Chag. 14a). — In späteren Zeiten wurde die Differenzierung zwischen Halachisten und Agadisten noch deutlicher, und am Beispiel R. Abbahus und R. Chija b. Abbas, deren ersterer vorwiegend Agadist, letzterer Halachist war, erwies sich die große Beliebtheit des Agadisten, dem sich alle Hörer zuwandten. R. Abbahu tröstete seinen Kollegen durch den Hinweis, daß ein Kurzwarenhändler stets mehr Abnehmer finde als ein Edelsteinhändler (Sota 40a). Die große Beliebtheit der A. rührte von ihrer anmutigen, poetischen Sprache her. „Die Bibel hat ein strenges, die Mischna ein indifferentes, der Talmud ein freundliches,

die A. ein lachendes Antlitz" (Pessik., Bachodesch 110a). „Die Agadot sind die Wonne des Bibelstudiums" (Koh. r. 2, 8). „Rosenlippen — das sind die Agadot" (Jalk. Cant. 5). Daher war man bestrebt, die A. nur vor gebildeten und ethisch hochstehenden Menschen vorzutragen (j. Pes. V., 3; ibid. XXXII, 1).

Kritik der A. in den rabbinischen Quellen

Im allgemeinen leitete man keine Halachot aus der A. ab (vgl. Chag. Ende des 1. Abschn. u. a., sowie Chajes, „Darche Horaa", T. II, 11ff.). Trotzdem gab es zahlreiche Berührungspunkte zwischen Halacha und A. Der pal. Talmud war bestrebt, beide Gebiete in Einklang zu bringen (j. Jeb. IV, 5c; j. Maass. I, 48d). Die Dezisoren leiteten viele Halachot aus der A. ab (vgl. Chajes, ibid.; s. Halacha). Die Kraft der A. liegt in den durch sie vermittelten ethischen und weltanschaulichen Lehren. Durch sie kann man Gott erkennen und in seinen Wegen wandeln (Sifre, Ekeh 11, 22). Nach R. Jochanan b. Sakkai ist auch in II. Kön. 25, 9 ein Hinweis auf die A. enthalten (j. Meg. 73d; vgl. auch Bacher, Tann. I, 27); ebenso nach Jalk. Ps. 19, 3–5 (Jalk. z. St.). „Korn" bedeutet den Talmud, „Most" die A. (Gen. r. 66, 3); vgl. auch Mech., Beschallach 15, 26. Da die A. keine festen Regeln wie die Halacha hatte, so hatte der Vortragende einen sehr weiten Spielraum. Bereits R. Scherira Gaon sagte, daß es sich beim Midrasch nicht um eine Exaktheit handle (zit. in der Einleitung zu Aboabs „Menorat ha-Maor"). Der einzige Maßstab für die Untersuchung der A. ist daher nur ihr Inhalt, da die Bibelverse, auf die sie sich stützt, keine sichere Gewähr für die Anschauungen der betreffenden Agadisten verleihen. Dieses meint auch R. Samuel ha-Nagid in seiner Einführung in den Talmud, wenn er sagt: „Alles, was im Talmud sich nicht auf eine gesetzliche Vorschrift bezieht, ist Haggada, und man kann daraus lernen, was man will, während den Halachot weder etwas hinzugefügt noch genommen werden kann." Ähnlich äußert sich auch Nachmanides über die A.: „Wenn man daran glaubt, ist es gut, und wenn nicht, kann es nicht schaden." Gemeint sind hier Agadot, die verstandesmäßig nicht begründet werden können; so sind wohl auch die Worte des R. Sera zu verstehen, daß die A. Zauberei sei (j. Maass. IV, 51b). Vgl. auch den Ausspruch des Levi Ibn Chabib, daß man die A. nicht vortragen, und erst recht nicht niederschreiben solle (Resp. § 126). — Wenn gesagt wird, Manasse b. Chiskija habe „gesetzverachtende Haggadot" (הגדות של דופי) vorgetragen (Sanh. 99b), so ist dies nur so aufzufassen, daß der Vortragende den Bibeltext beanstanden wollte, was als Schmähung aufgefaßt wurde. Offenbar handelt es sich an der zitierten Stelle zugleich um eine Anspielung auf Ketzer, die sich gegen die Tora auflehnten (s. Minim).

Verhalten der Gelehrten zur niedergeschriebenen A.

Obwohl im allgemeinen mündliche Überlieferungen nicht niedergeschrieben wurden, finden wir, daß die Gelehrten des Talmuds agadische Werke kennen und sich meistens darüber lobend äußern; abfällige Urteile sind selten, R. Jochanan sagte, wer A. aus Büchern lernt, werde sie nicht so bald vergessen (j. Ber. V, 9a). Er und Resch Lakisch lasen an einem Sabbat ein agadisches Werk und trugen danach eine A. vor (Tem. 14b; vgl. auch Ber. 23a). So war auch R. Chija Roba einmal derart in ein agadisches Werk vertieft, daß er R. Ismael, der an ihm vorüberging, nicht bemerkte (j. Kil. IX, 32b). Ebenso deutet der Ausdruck „Männer, die über die A. nachsinnen oder in ihr nachschlagen" (Sab. 89a) zweifellos auf das Vorhandensein schriftlicher agadischer Texte hin (vgl. auch die Worte R. Chisdas in Chul. 60b). Nach einer Stelle in B. Mez. 116a gehörten agadische Schriften zu den verleihbaren Dingen. Doch gab es auch Gelehrte, die das Niederschreiben und Lesen von Agadot verurteilten (vgl. die oben zitierte Stelle in j. Maass. IV, ebenso die Worte des R. Josua b. Levi, j. Sab. XVI, 15c). R. Chija b. Raba sagte, selbst wenn in solch einem Werke Gutes stehe, sollte die Hand des Schreibers abgehauen werden; diesem harten Wort gegenüber wandte man ein, daß möglicherweise sein eigener Vater Agadot niedergeschrieben haben könnte, wieso also Chija diesen Fluch auszusprechen wagte (ibid.).

A. als besonderer Wissenszweig. Die philosophische A.

Im Laufe der Zeit hat sich die A. zu einem besonderen Zweige des talmudischen Wissens entwickelt. R. Josua b. Nechemja teilt den Lehrstoff der Mischna in „Talmud, Halachot und Haggadot" ein (Tanch. Jitro 10). An einer anderen Stelle heißt es „Midrasch, Halachot und Agadot" (Sanh. 101a); diese Einteilung ist wohl die ursprünglichere, denn sie findet sich bereits in Ned. IV, 3. Sifre bemerkt zu Deut. 11, 22: „Nicht von Brot allein lebt der Mensch" — gemeint ist der Midrasch — „sondern von allem, das aus dem Munde Gottes kommt" — gemeint sind die Halachot und Haggadot. In den späteren Quellen findet sich auch die Einteilung Midrasch, Halachot, Haggadot und Talmud (Tossef, Ber. II, 12 und j. Schek. V, 48c; Ab. R. N. XL; vgl. Bacher, Tann. 2, 475ff.). Noch immer blieb aber der

Begriff der A. auf den religiös-ethischen Lehrstoff, der in den Lehrhäusern gewissermaßen als Ergänzung zur Halacha vorgetragen wurde, beschränkt; andere Stoffe, wie Volkssagen und profane Wissenschaften, wurden noch nicht darunter verstanden. So wird erwähnt, daß R. Meir seinen Lehrvortrag gleichmäßig in Halacha, A. und Fabeln zu teilen pflegte (Sanh. 38b), R. Jochanan b. Sakkai soll außer Halacha und A. noch folgende Wissensgebiete beherrscht haben: die Sprache der Engel, der Dämonen und der Palmen, sowie Wäscher- und Fuchsfabeln. Noch deutlicher ist der Wortlaut der Baraita (Nid. 69b, 70 a, b), derzufolge die Alexandriner an R. Josua b. Chanina zwölf Fragen gerichtet haben: drei Fragen der Weisheit (über Halacha), drei Fragen der A. (über Erklärung von Bibelversen), drei Fragen der Torheit (über fiktive, verfängliche Fragen halachischen Charakters) und drei Fragen der Lebensart (die man zum Begriff A. zählen könnte, zu jener Zeit jedoch nicht dazu gerechnet wurden). — Im Laufe der Zeit aber fielen unter den Begriff der A. sämtliche nichthalachischen Lehrstoffe, besonders auch die kosmogonische und theogonische Spekulation (s. Maasse Bereschit; Maasse Merkaba). Diese beiden Gebiete stehen in einem engen Verhältnis zur ursprünglichen A., da sie an die Auslegung von einschlägigen Bibelstellen gebunden sind. Sie bieten weitesten Spielraum für die allegorische Auslegung, die zu heftiger Polemik zwischen den traditionstreuen und den vom Hellenismus beeinflußten Juden führte; sicherlich bezieht sich auch Chag. 14b („vier gingen in den Pardes") auf Allegorie. Dafür spricht insbesondere das Gegensatzpaar R. Akiba und Acher: R. Akiba „kam in Frieden heraus", d. h. blieb der jüdischen Tradition treu; Acher dagegen „beschnitt die Setzlinge", d. h. vernachlässigte die Gebote der Tora (vgl. j. Chag. II, 77b), verachtete diejenigen, die sie erfüllten (Chul. 142) und trug ketzerische Bücher bei sich (Chag. 15b) — alles Merkmale, die auf die Vertreter der hellenisierenden Allegoristik zutreffen.

Die A. enthält ferner zahlreiche volkstümliche Sinnsprüche, Erzählungen, alte Überlieferungen, Fabeln sowie in das Gebiet der Heil- und Zauberkunde und Beschwörungen gehörige Aussprüche, die nur deshalb zu ihr gerechnet werden, weil sonst in keinem anderen Wissenszweige Raum für sie ist. Sie gehören aber eigentlich nicht zur A. im klassischen Sinne und müssen daher getrennt behandelt werden (s. Allegorie; Fabeln; Heilmittel; Hyperbeln; Sprüche; Volkserzählungen; Zaubermittel; Agadische Literatur).

Asarja dei Rossi, Meor Enajim, T. I. (Imre Bina), Kap. 14ff.; *Chajes*, Mebo ha-Talmud, Kap. 17ff.; *idem* Darche ha-Horaa, T. 2; *Krochmal*, More nebuche ha-Seman XIV; *Weiss*, Dor III, Kap. 21; *Guttmann*, Mischmeot ha-Katub we-Darche ha-Mischna (ha-Zofe le-Chochmat Jisrael, T. V.); *idsm*, Mafteach, s. v. und Asmachta; *OJ*, s. v. und Midrasch; *Bacher*, Tann. I und II; *idem*, Bab. Amor.; *idem*, Pal. Amor. I–III; *Ginzberg*, The Legendes of the Jews I–V; *Ziegler*, Die Königsgleichnisse d. Midrasch 1903; *Bialik*, Halacha und Agada (Essays, 1925).

M. G.

A. und Kirchenväter. Das Verhältnis der Kirchenväter zur Agada wurde seit der Mitte des vorigen Jhts. von mehreren Forschern untersucht. Trotz bedeutender Erweiterung der Kenntnisse auf diesem Gebiete fehlt es noch immer an einer umfassenden Gesamtdarstellung. In erster Linie sind die Fälle aufschlußreich, in denen die Agada und die Werke der Kirchenväter sich gegenseitig beleuchten. Zwei charakteristische Beispiele: Targ. Jonathan Num. 11, 27 sagt: „Medad ist ein Sohn des Elizafan b. Parnach und der Jochebed, der Tochter Levis, gewesen. Elizafan hat sie geheiratet, nachdem ihr Gatte Amram ihr den Scheidebrief gegeben hatte, vor Moses Geburt". Diese Agada fehlt in unseren Midraschim, ist aber bei Hieronymus in seinen Fragen zu I. Chr. 4, 17 erhalten. Irenäus' (adv. haer. II, 35, 3) Exegese der hebr. Gottesnamen, insbesondere des אדוני, „der mit doppelter Delta und Aspiration den Gott meint, der das Festland vom Wasser scheidet, damit das Meer es nicht überflute", kann mit Bestimmthei tals Anklang an die agadische Auslegung von Schaddai betrachtet werden (Tanch., ed. Buber I, 80, 197, 202; Gen. r., ed. Theodor 37, 460; Midr. Ps. 216; Chag. 12a; Pirke R. El. 3; vgl. Marmorstein, Miscellen in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25, 1926, 253–258). Ferner ist die chronologische Folge des agadischen Stoffes zu beachten. Die Kirchenväter lehren agadische Sätze, die in den rabbinischen Quellen von Lehrern, die später lebten, vorgetragen werden. Oft nennen die Kirchenväter ihre Quelle und ermöglichen dadurch die zeitliche Fixierung von Agadot, die zuweilen sich als recht alt erweisen. Wo ein Hinweis auf jüdische Vorbilder fehlt, ist zu erwägen, ob nicht Agadisten und Kirchenväter aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Als solche mögen gelten: a) die hellenistische Literatur, b) die Apokryphen und c) verschollene Midraschim, wie sie den Moseagadot bei Clemen von Alexandrien zugrunde liegen. Übereinstimmende Agadot können auch auf gemeinsamer hermeneutischer Methode, wie Notarikon, Gematria, beruhen, ohne daß Wechselwirkung vorliegt. Von Bedeutung sind auch die Gegensätze.

Quellen

Sie sind oft aufschlußreicher, als die Übereinstimmungen, weil uns durch jene erst die Tendenz dunkler Agadot klar wird. Auch Zeit und Ort der Entstehung werden zuweilen erst so bestimmbar. Gegensätze und Übereinstimmungen eröffnen somit das Verständnis für die inneren und äußeren Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in den ersten vier Jahrhunderten. Hier wird von allem abgesehen, was zur Geschichte des Sektenwesens, zur Apologetik und Polemik gehört und nur das zur Agada in Beziehung stehende Material der Schriften der Kirchenväter berücksichtigt.

Die Didache ist, nach Ansicht aller Forscher, aus einer jüdischen Grundschrift hervorgegangen, die eine christliche Überarbeitung erfahren hat. Sie gehört zur Propagandaliteratur und ist als Einleitung zur jüdischen Sitten- und Morallehre gedacht, etwa wie die Traktate Abot, Derech Erez usw. Sowohl das christliche, als auch das talmudische Schrifttum befassen sich ausführlich mit Betrachtungen über Gut und Böse. Die Schilderung der messianischen Zeichen und der Auferstehung sowie der sittlichen Entartung vor der Ankunft des Messias ist echt agadisch (vgl. Mi. und Tossef. Sota, Ende). Das dreimalige tägliche Gebet (8, 3), das Fasten am Montag und Donnerstag (8, 1), das aber auf Dienstag und Freitag verlegt wird und vieles andere wird in der Didache erwähnt; vgl. auch die Sätze: „Fürchte (ehre) deinen Lehrer wie Gott" (4, 1; vgl. R. Eleasar b. Schammua, Ab. IV, 12; Ab. R. N., c. 27; anonym, Ex. r. 3, 22); ferner: „Halte dich fern vom Häßlichen und allem, was ihm gleicht" (3, 1; vgl. Ab. R. N., c. 2; Chul. 44b). Im Gegensatze zu den Amoräern (R. Huna und R. Jehuda, B. Bat. 9a) lehrt die Didache, daß man Almosen in der Hand schwitzen lassen soll, bevor man sie dem Armen gibt (1, 6). Mutmaßlich stimmt hier die Didache mit der tannaitischen Praxis überein.

Der Verfasser des Barnabasbriefes kannte alte Halachot, die nur einem Juden geläufig sein konnten. Trotz jüdischer Abstammung ist er voll verbissenen Hasses gegen Juden und Judentum. Er verschlechterte in der Folgezeit das Verhältnis des Christentums zum Judentum außerordentlich. Von folgenschwerer Wirkung auf die christliche Dogmenlehre war namentlich seine Behauptung, die Juden seien infolge der Sünde des goldenen Kalbes niemals in den Gottesbund eingetreten und hätten das Recht verwirkt, Gottesvolk zu heißen. Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch die patristische Literatur und forderte die Agadisten seit dem dritten Jht. zur Abwehr heraus (Lev. r. 27, 8).

Barnabasbrief

Barnabas vertritt die Lehre, daß das Gebot der Beschneidung symbolisch gemeint sei (c. 9), wogegen R. Akiba und andere Tannaiten ihre Stimme erhoben (Gen. r. 46, vor allem Abschn. 4). Das Blut des Pessachlammes in Ägypten, die emporgehobenen Hände Moses im Amalekiterkampfe und das Gebot, zwecks Heilung von der Krankheit auf die eherne Schlange zu blicken, sind ihm Typen Jesu und des Kreuzes (c. 12). Der Midrasch hält demgegenüber an einer anderen Deutung fest, indem in den beiden letzten Fällen der Blick des Volkes zu Gott und seinem Gesetz gelenkt werden soll (Mech. 54a); Mech. de-R. Simeon b. Jochai 52; R. H. III, 4; Marmorstein, eine apologetische Mischna in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 70, 1926, 376–385).

Clemens aus Rom kannte die Agada, die Noah, als Bußprediger seiner Zeitgenossen, schildert (Brief an Korinth. 1, 7, 9; vgl. Sed. Elijahu r., ed. Friedmann c. 16, 80; Sed. Elijahu sutta, c. 2, 174). Der Apologet Aristides aus Athen sagt, die Juden bestrebten sich, Gott ähnlich zu werden, indem sie Wohltätigkeit üben, Gefangene auslösen, die Toten bestatten usw. (14, 3). Er kannte wohl die jüdische Lehre Abba Sauls von der Nachahmung Gottes (Mech. 33a; Mech. R. Simeon b. Jochai 60; Sifre Deut. § 49, 6; Sab. 133b; Sota 14a). Tatian (in seinen Reden an die Griechen) kennt die Parabel: „Wie nämlich an einer Fackel viele Lichter angezündet werden, das Licht der ersten Fackel aber nicht vermindert wird, so hat auch das Wort, indem es aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Wortes beraubt" (V, 5; vgl. Sifre sutta, ed. Horowitz 163; Jelammedenu Num., ed. Grünhut 25a). Athenagoras, in seiner Schrift über die Auferstehung, bedient sich derselben Beweise, wie die Tannaiten des 2. Jhts. (Sanh. 91a; Gen. r. 28, 3; 14, 8; Pessik. r., ed. Friedm. 192b); er bringt das Gleichnis vom Blinden und Lahmen mit der rabbinischen Anwendung (Sanh. 91b; Lev. r. 4; Tanch. Lev., ed. Buber, S. 8); allerdings könnte er die Parabel einer dem Propheten Ezechiel zugeschriebenen apokryphen Schrift entlehnt haben (über diese vgl. Journ. Theol. Stud. XV, 236–39; Diestel, Gesch. d. AT in d. christl. Kirche 90, OLZ XV, 254, 450). — Vielfache Übereinstimmungen sind zwischen Theophilus und der Agada festzustellen. Doch liegt auch hier vielleicht eine Anlehnung an die hellenistische Literatur oder an eine gemeinsame Quelle vor. In den Beweisen für das Dasein Gottes bedient sich Theophilus des Beispiels der Sonne mit fast den gleichen Worten, wie der zeitlich ältere R. Josua b. Chananja (1, 2; vgl. Chul. 59b).

Clemens aus Rom

Theophilus beschäftigt sich mit typischen agadischen Fragestellungen, wie: „Womit beschäftigt sich Gott seit der Weltschöpfung?“ (vgl. Tanch. Gen., ed. Buber 2; Lev. r. 8, 1; Num. r. 3; Pessik. R. K. 11 b), mit der Erklärung der Anthropomorphismen der Bibel (II, 8; vgl. R. Abba b. Kahana, Gen. r. 19, 13), mit der Frage: „Warum verbot Gott dem ersten Menschen, vom Baume der Erkenntnis zu essen?“ (II, 25; vgl. Gen. r. 19, 4; Pirke R. El., c. 12; Targ. Jonath., Gen. 3, 4) oder: „Warum stellte Gott Fragen, wie an Adam: wo bist du? (ibid. 26) und an Kain: wo ist dein Bruder Abel?, die seine Allwissenheit auszuschließen scheinen“. Seine Antwort stimmt mit der der Agada überein (vgl. Gen. r. 19, 20, besonders Midr. Agada, ed. Buber I, 11; Targ. Jonath. Gen. 3, 9; Pirke R. El., c. 21): Gott wollte beide, Adam und Kain, zur Buße ermahnen. Da über Theophilus' Leben keine sicheren Daten bekannt sind, läßt sich nicht feststellen, ob die Übereinstimmungen mit der Agada auf Entlehnung beruhen.

Viel Material für das Verhältnis zwischen den Kirchenvätern und der A. bieten die Märtyrerakten. Das Martyrium Pionius' erklärt die Häufigkeit des in der Agada von den Heiden erhobenen Vorwurfs, auch bei den Juden seien Götzendienst, Blutvergießen und Unzucht heimisch (4, 11; vgl. Cant. r. 8, 8; Midr. Ps., ed. Buber 21, 117, 174). In diesem Zusammenhang verdient der Märtyrer Justin, auf Grund seiner apologetischen Schriften und seines Dialogs mit dem Juden Tryphon, Erwähnung. Justin hatte viele Agadot von Juden gelernt; doch müssen die in seinem Namen überlieferten Abschnitte sehr vorsichtig für die chronologische Fixierung der fraglichen Agadasätze verwertet werden, da es zweifelhaft ist, wieviel davon spätere Interpolationen sind. Justin lehrt, nicht Gott, sondern Jesus habe aus dem Dornbusch mit Mose gesprochen (Apol. I, 63). Vielleicht geht auf diese Lehre der Dialog zwischen einem Ungläubigen und R. Josua b. Korcha (nach anderer LA.: R. Gamaliel II.; s. Jew. Rev. V, 68) zurück. Justin variiert die Lehre des Barnabas, daß Israel Gott niemals kannte, mit Bezug auf Jes. 1, 3 (Apol. I, 37, 53). Hierauf bezieht sich wohl die midraschische Erklärung: Israel kannte Gott nicht in der Vergangenheit, kennt ihn aber wohl in der Zukunft (Sifre Deut., § 33). Justin kennt agadische Deutungen zu Gen. 1, 26 (vgl. Gen. r. 8, 3 u. 8, 4): Gott sprach zu sich selbst (R. Ammi); Gott beriet sich mit Himmel und Erde (R. Levi); Gott fordert die Engel auf (R. Chanina 4). Es fällt auf, daß diese von Justin (100–165 p.) vorgetragenen Erklärungen den Amoräern des 3. Jhts. zugeschrieben werden; wahrscheinlich sind diese Stellen im Dialog als spätere Interpolationen anzusehen. Jes. 7, 14 (die Jungfrau) wird von Tryphon auf Chiskija bezogen (c. 63); vielleicht ist Tryphons Deutung die Wiedergabe einer älteren Agada. Zu Ps. 24 bringt Justin zwei Erklärungen, die sich auf Salomo und auf Chiskija beziehen (c. 85) und die sich in den uns vorliegenden Agadawerken erhalten haben (Num. r. 14; Ex. r. 8, 1; Midr. Ps., z St.). Justin fragt: Warum wurden die Gebote der Beschneidung und des Sabbat nicht den Frommen vor Abraham und vor der Gesetzgebung am Sinai zuteil? (c. 102). Die Antwort findet sich in der agadischen Literatur: Die Frommen wurden mit dem Zeichen des Abrahamsbundes geboren und beobachteten alle Vorschriften der Tora vor der Gesetzgebung (c. 109). Nach Justin gaben ihm Juden zu, daß sie ihre Lehrer vergebens nach der Symbolik der ehernen Schlange und der aufgehobenen Hände Moses befragt hätten (c. 112; vgl. aber das oben bei Barnabas Gesagte); auch hätten die jüdischen Lehrer keine Erklärung für die Namensänderung des Josua gewußt (c. 113). Tatsächlich bietet der Midrasch mehrere Deutungen, die aber vielleicht späteren Datums sind (Tanch., ed. Buber, Num., 33a). Justin bringt im Namen der Agada Erklärungen für die Namensänderungen des Abraham, der Sara (ibid.); hier liegt wohl die Deutung des R. Josua b. Korcha zugrunde (Gen. r. 47, 1; Midr. Chasserot we-Jeterot, ed. Marmorstein 1917, S. 6, Note 27). Justin behauptet, die jüd. Lehrer verstehen die Anthropomorphismen der Bibel buchstäblich und nicht bildlich (c. 114). Mal. 1, 11 werde von den Juden auf die Gebete Israels bezogen (c. 117). Diese Deutung wird von R. Samuel b. Nachmani tradiert (Tanch. ed. Buber, Lev., 58). Justin kennt die Lehre, ganz Israel habe einen Anteil am künftigen Leben (c. 140; vgl. Sanh. X, 1); David sei der Sünde anheimgefallen, weil er Gott bat, ihn in Versuchung zu bringen; er habe die Prüfung nicht bestanden. Durch Zerknirschung erlangte er Vergebung (c. 141; vgl. Midr. Ps., ed. Buber I, 130, 216).

Christl. Martyrologie

Tertulian, der in Afrika lebte, empfing durch Verkehr mit Juden manche agadische Lehre. Seine Schrift gegen die Juden hat viele Berührungspunkte mit denen Justins; besonders seine Schrift über das Gebet setzt agadische Kenntnisse voraus, c. 10 — solche der jüdischen Liturgie. In c. 11 faßt er das Wort ברך (unterwegs) (Gen. 45, 24) in der Bedeutung von Gebet, Lehre und Wohltun auf (vgl. Taan. 10b; Mech. 59 b). Er spricht von Engeln, die über die Gebete

Tertulian

gesetzt sind, und läßt die Gebete an die Stelle der Opfer treten. Auch in den anderen Traktaten sind viele, im einzelnen noch nicht auf rabbinische Quellen zurückgeführte Agadot zu finden, desgleichen in den Schriften des Irenäus. Proben von gnostischen Schriftauslegungen, die er gibt und widerlegt, beleuchten manche dunkle agadische Sätze, wobei es nicht immer feststeht, ob diese sich gegen die Worte des Kirchenvaters oder die der Gnostiker richten (vgl. Marmorstein, Religionsgesch. Stud. I, 58–65).

Von den Kirchenvätern des 3. Jhts. sind Clemens aus Alexandrien und Origenes hervorzuheben. Beide führten Dispute mit jüdischen Lehrern.

Clemens aus Alexandrien, Origenes

Der erstere bringt Sätze, wie: „Der Unwissende kann nicht fromm sein“ (Stromata 1, 6); „Wisse, was du dem Ungläubigen antwortest“ (ibid.), und meint: „Bemühe dich, dir Philosophie und griechische Kultur anzueignen, forsche nach ihrem Wahrheitsgehalt, nimm die Nuß samt der Schale, wirf letztere weg und behalte jene“ (ibid. 1, 11), die an ähnliche Aussprüche im Talmud (vgl. R. Meir, Chag. 15 b) erinnern. Seine Ausschmückung der Mosebiographie enthält viel agadische Bestandteile, die aber vielleicht von Philo stammen, z. B.: Mose (ibid. 1, 23) war der siebente Nachkomme Abrahams; die Beute der Israeliten bei ihrem Auszuge aus Ägypten war kein Raub, sondern der verdiente Lohn für ihren langen Dienst (ibid.). Reichhaltiger sind die agadischen Bestandteile in den Werken des Origenes. Er kennt die von den jüdischen Gesetzeslehrern angeordnete Einschränkung des Studiums gewisser Teile der heil. Schrift (vgl. Harnack, Kirchengesch. Ertrag exeg. Arb. d. Origines, II, 20). — Adam sprach hebräisch, in der Sprache der Weltschöpfung (Harnack I, 47; vgl. Gen. r. 18,6; Epstein, Sefer Jezira 12; s. a. aus REJ LXX, 12ff.); Lots Töchter werden verteidigt (Harnack I, 63; vgl. Pirke R. El., c. 25; Gen. r. 51, 10); Elijahu ist identisch mit Pinechas (Harnack II, 44); das Meer spaltete sich in zwölf Teile; Daniel und die drei Jünglinge waren Kastraten (Komm. zu Math. 15, 5; vgl. Sanh. 93 b). In der Erklärung und Identifizierung biblischer Namen folgt Origenes ganz der rabbinischen Methode und der agadischen Lehre. Hieronymus wiederholt beinahe den ganzen von Origenes aufgehäuften Stoff und erweitert ihn durch Kenntnisse, die er von jüdischen Gelehrten empfing.

Reich an agadischen Stoffen sind die syrischen Kirchenväter; die Schriften von Ephraem und Aphraates würden sich ohne ihre christologischen Zusätze fast wie Midraschim lesen.

Die syrischen Kirchenväter

Aphraates lehrt (Hom. 1): Man müsse das Wort Gottes ebenso unentgeltlich lehren, wie es gegeben wurde (vgl. Ned. 37a; Bech. 29a). Den Widerspruch zwischen den Jahren der verheißenen Knechtschaft und der tatsächlichen Dauer des Aufenthalts in Ägypten löst er im Sinne der Agada (Hom. 2, 4); er erklärt Jer. 7, 4–5 nach der agadischen Regel סדור שנחלק (vgl. Bar. d. R. Elieser b. R. Josse ha-Gelili) und hebt das Verdienst des Glaubens hervor (Hom. 10; vgl. Parallele in der Mech. 33b). Ferner gebraucht er (Hom. 1) das Gleichnis Elischa b. Abujas vom klugen Manne, der sein Haus auf festen Steinen und nicht auf Sand erbaut (Ab. R. N., c. 24). Die Homilien des Clemens, aus einer jüdischen Grundschrift hervorgegangen, zeigen deutliche Spuren ihres Ursprungs. Clemens geht von Schule zu Schule, von Tempel zu Tempel, um Gott zu erkennen. Der agadische Jitro, der allen heidnischen Götzen gedient hatte, ehe er sich zum Glauben an den wahren Gott bekehrte, stand ihm wohl vor Augen (Mech. Ex. 18, 11; Sifre. zu Deut. 1, 4; Koh. r. 3, 13; Sed. Elijahu r. 86a). Er berichtet von der Nekromantie der Zauberer seiner Zeit (c. 4; vgl. Gen. r. 11, 6). Er wirft die Frage auf: Warum wurde die Lehre nicht den Heiden offenbart? (c. 12; vgl. Mech. 67a; Sifre Deut. 343; Ab. Sar. 3a; Lev. r. 2, 8; Sed. Elijahu r., c. 6; Pessik. R. K. 200a; Oppenheim, Bet Talmud I, 340). Petrus zitiert (VI, 3) die Worte des R. Simeon b. Eleasar (Ab. IV, 18): „Besänftige keinen im Augenblick des Zornes, tröste keinen, wenn er gerade den Verlust eines nahen Verwandten zu beklagen hat und weise keinen im Augenblick seiner Torheit zurecht. Alles ist paarweise erschaffen, nur Gott ist einzig“. Hierbei nennt er die Gegensatzpaare: Himmel und Erde, Tag und Nacht, Sonne und Mond, Leben und Tod, Gut und Böse, Diesseits und Jenseits, Weisheit und Torheit — in derselben Reihenfolge, wie sie auch im Midrasch Temura aufgezählt werden. Die Juden haben die Bibel gefälscht (c. 38); vielleicht bezieht sich hierauf die von der Agada dem Mose in den Mund gelegte Bitte, man möge ihm nicht nachsagen, er habe die Tora gefälscht (Sifre Deut. 26; Deut. r. 2, 4; Sanh. 90b). Alle Anthropomorphismen der Bibel sind jüdische Fälschungen (c. 40–44). Eine andere ursprünglich jüdische Schrift ist in der Didaskalia erhalten; hier ist reichhaltiges Material aus der rabbinischen Agada. — Diese und die „Altercatio Simeonis Judaei et Theophili Christiani“ sind von Wert für die Aufklärung mancher unklaren Agadot. Von sonstigen Kirchenvätern ist auf Hyppolitus

hinzuweisen, dessen Kommentare viel Vergleichsmaterial bieten.

Beer, MGWJ VI (1856), 347–50; *Bergmann*, Éléments juifs d. l. Pseudo-Clémentines, REJ XLVI, 89; *Friedländer*, Talm. u. patrist. Stud. 1878; *Funk*, Die hag. Elemente in den Homilien des Aphraates 1891 (vgl. MGWJ XLVI, 532f.); *Gerson*, Über Ephraim d. Syrer in MGWJ 1868, S. 27ff; *Ginzberg*, Die Haggada bei d. Kirchenvätern, Genesis 1909; (Exodus, im Poznanski-Gedenkbuch 1927); *Goldfahn*, Justin Martyr 1879; *Graetz*, Ag. Elem. b. d. Kirchenvätern, MGWJ III, 311, 352, 381, 428; IV, 186; *Grünwald*, Kirchenväter in ihr. Verhalten z. Ag., Königsbergers Monatsbl. 1890–91; *Güdemann*, Religionsgesch. Stud. 1876; *Kellermann, B.*, Der Midrasch zum 1. Buche Samuelis und seine Spuren bei Kirchenvätern u. in der orient. Sage, Frankfurt a. M. 1898; *G. Klein*, D. ält. christl. Katechism. 1919; *Krauss*, The Jews in the works of the Churchfathers, JQR V, 122f.; VI, 82, 225, 399, 756ff.; *Lataix, Jean*, Le commentaire de St. Jeromes sur Daniel, Tratitions Juives, Revue d'histoire et de lit. rélig. 2, 1877, 275–277; *Marmorstein*, Religionsgesch. Stud. 1910; *idem*, L'épitre de Barnabe et la polémique juive, REJ LX, 213–21; Deux renseignements d'Origene sur les Juifs, ibid. LXXI, 190–200; *idem*, Jews and Judaism in the earliest Christian Apologies, Expositor 1919, 73–80, 100–116; *idem*, Juden u. Judentum in d. Altercatio Simeonis Judaei et Theophili Christiani, Theol. Tydschr. XLIX, 360–83; *idem*, The doctrine of the Resurrection of the Dead in rabb. theol., Amer. Journ. of Theol. XIX, 577–91; *Müller, Joel*, Briefe und Responsen der vorgaonäischen jüd. Lit., Berlin 1886, S. 29f; *Rahmer*, Hebr. Tradition in Werken d. Hieronymus, MGWJ 1865, 1867, 1868; *idem*, Graetz-Jubelschr. 1887, 314ff.; *idem*, MGWJ 1897–98. Jüd. Literaturblatt 1901, 5–12; *Weiss*, Dor III, 103ff; *L. Lukas*, Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert, Berlin 1910.

M. G. A. M.

AGADISCHE LITERATUR.

Einleitung. I. Aus der Zeit der Tannaiten: A. Die Midraschwerke der Schule Ismaels. B. Die Midraschwerke der Schule Akibas. C. Mischna, Tossefta, Baraita. D. Abot de R. Nathan. E Die Baraita vom Stiftszelt. F. Megillat Taanit. G. Baraita des R. Elieser b. Josse des Galiläers. — II. Aus der Zeit der Amoräer: A. Agada im Talmud. B. Die kleinen Traktate. C. Buchdeutende Midraschim. D. Homiletische Midraschim. — III. Aus der Zeit der Geonim: A. Buchdeutende Midraschim. B. Homiletische Midraschim. C. Ethische Agada. D. Unter Einwirkung des Islam entstandene Agada. — IV. Sammelwerke.

Einleitung. Die agadische Schriftdeutung beginnt bereits in der Bibel selbst, u. zw. in der Chronik und im Buche Daniel. Es ist agadischer Midrasch, wenn die Chronik erzählt, daß David die Lade durch die Leviten heimbringen und dazu den 105. Psalm singen läßt (I. Chr. 16); daß Satan den David zur Volkszählung verleitet und daß David den vernichtenden Engel mit gezücktem Schwert zwischen Himmel und Erde erblickt (I. Chr. 21); daß David Priestern, Leviten, Tempelsklaven, Türstehern genau ihre Aufgaben zuweist (I. Chr. 23–27); daß Salomo in Gibeon opfert, weil dort das Stiftszelt stehe (II. Chr. 1, 3); daß Salomo in der Halle des Tempels ein kupfernes Becken, gleichsam als Rednerbühne für sich, den Nichtpriester, aufstellt (II. Chr. 6, 13); daß Joschafat die Rechtspflege regelt (II. Chr. 17); daß Elijahu einen warnenden Brief an König Jehoram richtet (II. Chr. 21); daß der Knabe Joasch durch Priester und Leviten zum König ausgerufen wird (II. Chr. 23); daß der gewaltsame Tod des Joasch durch die Ermordung des Hohepriesters Secharja (II. Chr. 24), der Aussatz Usijas durch sein heiligtumschändendes Räuchern (II. Chr. 26), die lange glückliche Regierung Manasses durch seine reumütige Andacht (II. Chr. 33) begründet wird. Es ist agadischer Midrasch, wenn Kap. 9 im Buche Daniel die 70 Jahre, welche Jeremia für die Dauer der babylonischen Herrschaft ansetzt, als 70 Jahreswochen deutet. — Reine Agada findet sich auch in den Apokryphen. Es ist Agada, wenn in den Zusätzen zu Esther die beiden Edikte des Achaschwerosch, die Gebete Mordechais und Esthers mitgeteilt werden, wenn anschaulich geschildert wird, wie sich Esther, den Hofgesetzen trotzend, dem König naht. Es ist Agada, wenn die scheinbare Lücke zwischen Dan. 7, 23 und 24 durch das Gebet Asarjas und den Lobgesang der drei Jünglinge im glühenden Ofen ausgefüllt wird, wenn zu II. Chr. 33, 18–19 der Wortlaut von Manasses Gebet gegeben wird. Ferner ist es Agada, was die zehn ersten Kapitel der Archäologie des Josephus bieten. Vgl. auch Agada und Kirchenväter.

Es hat sich jedoch die Überlieferung ausgebildet, daß wir als Agada eigentlich nur jene jüdische Schriftdeutung ansehen, welche hebräisch oder aramäisch in Talmud und Midrasch bewahrt wird. Dieser Überlieferung wird auch hier Rechnung getragen, nur daß wir teilweise auch das Targum heranziehen. Diese Agada entstand im Jahrtausend von den Tannaiten bis zum Ausgang des Zeitalters der Geonim. Dieses gewaltige Schrifttum läßt sich am einfachsten nach der zeitlichen Reihenfolge gliedern: I. Agada des tannaitischen, II. Agada des amoräischen, III. Agada des gaonäischen Zeitalters. Innerhalb der einzelnen Zeitabschnitte wird Form, Inhalt und Richtung die Grundlage für weitere Einteilung bieten. Besonders unterscheidet sich die buchdeutende Agada, welche der Reihenfolge des biblischen Textes folgt, von der homiletischen Agada, welche für gewisse festliche Zeiten der Synagoge angelegt ist. Doch können sich auch homiletische Midraschim der Reihenfolge der biblischen Abschnitte anpassen (z. B. Ex. r., Lev. r., Num. r., Deut. r.).

Ursprünglich scheute man sich die agadischen Ausführungen schriftlich zu fixieren: die ספרי דאגדתא waren verpönt. Dennoch sehen wir, daß bereits zur Zeit der Tannaiten agadische Bücher erwähnt werden, deren Beurteilung jedoch sehr verschieden war (s. Agada).

I. **Aus der Zeit der Tannaiten.** Die bedeutendsten Midraschwerke der tannaitischen Zeit faßt die von R. Jochanan überlieferte Barajta Sanh. 86a zusammen, die den größten Anteil am tannaitischen Schrifttum der Schule Akibas zuschreibt: an der Mischna dem R. Meir, an der Tossefta dem R. Nechemja, am Sifra dem Jehuda b. Ilai, am Sifre dem Simon b. Jochai. Häufiger findet sich die Zusammenstellung הלכתא ספרא ספרי ותוספתא (Ber. 47b; Chag. 3a; Kid. 49b; Schebu. 41b). Keine dieser Aufzählungen enthält die Mechilta. Längst ist erkannt, daß die Mechilta in den Sifre mit inbegriffen ist, indem Sifra (das Buch), nämlich der Midrasch zu Leviticus den übrigen Büchern entgegen gestellt wird. Ferner steht fest, daß diese Midraschim nicht jene Fassung behalten haben, in der sie die Zeit Jochanans kannte. Jochanan betrachtete sie als Werke der Schule Akibas, während die jetzige Mechilta sowie Sifre zu Num. und zu Anfang Deut. nur zum geringen Teil die Einwirkung der Schule Akibas, wohl aber in überwiegendem Maße der Schule Ismaels aufweist. Die Kriterien, welche den Midrasch Ismaels von dem Akibas trennen, sind längst bekannt und besonders klar in der Einleitung von Horovitz zu seiner Ausgabe des Sifre ausgeführt. Die 13 hermeneutischen Regeln Ismaels, zum großen Teil schon von Hillel aufgestellt, gelten auch in Akibas Schule. Doch gibt es dabei scharfe Unterschiede. Ismael gestattet den Analogieschluß nur im beschränkten Maße. Hillels und Ismaels mehr inhaltlicher כלל ופרט (Allgemeines und Besonderes) wird in Akibas Schule durch רבוי ומעוט (hinzufügende oder ausschließende Deutung einzelner Worte) ersetzt. Der wesentlichste Unterschied ergibt sich aus Ismaels Satz: „die Tora redet in der Sprache der Menschen", wodurch gewisse stilistische Erscheinungen, z. B. nachdrückliche Wiederholung, besonders die Verstärkung des Zeitwortes durch den infinitivus absolutus, sich zu Schlüssen nicht eignen. Demgegenüber steht der Satz von R. Josse, dem Schüler Akibas: „wohl spricht die Tora wie die Menschen, doch müssen alle Bestandteile ihrer Sprache gedeutet werden" (Sifra, ed. Weiss 91b). Ferner dient als Erkennungszeichen für die Werke aus Ismaels Schule, daß sie, ohne den Urheber zu nennen, viele Sätze enthalten, welche im talmudischen Schrifttum der Schule Ismaels zugeschrieben werden. Auch ist für die Midraschwerke der Schule Ismaels bezeichnend, daß in ihnen die Tannaiten Joschija und Jonathan oft angeführt werden.

A. *Die Midraschwerke der Schule Ismaels.* Mechilta (מכילתא), eigentlich Mechilata, heißt der exegetische Midrasch zu Exodus. (Das Wort מכילתא bezeichnet eigentlich, wie das hebräische מדות, die hermeneutischen Regeln, welche im Midrasch gelten). Die Mechilta folgt dem Texte des Ex. von 12, 1 an, wo der legislative Teil des Buches mit den Geboten über Pessachopfer und Pessachfest beginnt. Den Ausgangspunkt bestimmt also die halachische Rücksicht, doch setzt von nun an die fortlaufende Auslegung ein, sich den Erzählungen gleicherweise wie den Gesetzen anschließend, so daß in der Mechilta die Agada überwiegt. Die Mechilta gliedert sich inhaltlich in Traktate: 1. Traktat über Pessach (18 Paraschot). 2. Traktat über den Auszug (6 Paraschot). 3. Traktat über das Lied (10 Paraschot). 4. ויסע über Wanderungen. 5. Traktat über Amalek (je zwei Paraschot) obwohl in den zwei letzten Paraschot eher von Jitro die Rede ist. 6. Traktat über den dritten Monat, d. h. die zehn Gebote (11 Paraschot). 7. נזיקין halachischer Traktat über die Schäden (18 Paraschot). 8. כספא Traktat über das Geld (2 Paraschot). 9. Traktat über den Sabbat (2 Paraschot). — Es findet sich in der Mechilta manches Element strenger Deutung des Wortsinnes: so die einzige grammatische Regel der tannaitischen Zeit über das ה am Ende des Wortes, welches das ל am Anfang ersetzt (Ex. 12, 37, ed. Friedmann 15a). An Ex. 15, 1 ist die syntaktische Bemerkung geknüpft: יש אז לשעבר ויש אז לעתיד לבא (es kann sich אז auf die Vergangenheit ebenso wie auf die Zukunft beziehen; ed. Friedmann 34a). Nicht selten gibt es in der Mechilta richtige Worterklärungen z. B. zu 11, 13 ופסחתי עליכם heißt es אין פסיחה אלא חיים (vorüberschreiten bedeutet nichts anderes als verschonen; ed. Friedmann 8a); ähnliche Wortdeutung zu 14, 27 לאיתנו, zu 15, 5 במצולת. Zu Ex. 15, 7 bietet die Mechilta eine Liste für die Fälle des Tikkun Soferim, massoretischer Berichtigungen und Euphemismen (ed. Friedmann 39a).

Mechilta

Textproben. Über Auserwählung: solange das heilige Land nicht auserwählt wurde, waren alle Länder der göttlichen Offenbarung teilhaftig; als es erwählt wurde, kamen die übrigen nicht mehr in Betracht. Solange Jerusalem nicht auserwählt war, war ganz Israel Opferstätte; als Jerusalem erwählt wurde, kam das übrige Israel nicht mehr in Betracht; solange das Heiligtum nicht auserwählt war, galt ganz Jerusalem als Offen-

barungsstätte . . .; solange Aaron nicht auserwählt war, konnte jeder Israelit das Priesteramt versehen . . .; solange David nicht auserwählt war, konnte die Königswürde jedem zukommen . . . (12, 1 p. 1b). Dreierlei Propheten gibt es: die einen fordern Ehre für den Vater (Gott) und für den Sohn (den Menschen), andere fordern Ehre für den Vater, doch nicht für den Sohn, wiederum andere für den Sohn, doch nicht für den Vater. Jeremia forderte Ehre für den Vater und für den Sohn, wie es heißt: „wir haben schwer gesündigt, und du hast nicht verziehen" (Kl. 3, 42); darum wurde seine Verkündigung verdoppelt, wie es heißt: „und noch vieles dem Ähnliches ward hinzugefügt" (Jer. 36, 32); Elijahu forderte Ehre für den Vater, doch nicht für den Sohn wie es heißt: „ich habe für den Gott der Heerscharen geeifert" (I. Kön. 19, 10), wie lautet es nun weiter? „geh', kehre um . . . und Elischa den Sohn Schafats weihe zum Propheten an deiner statt" (I. Kön. 19, 15, 16), was nichts anderes bedeutet als: ich mag dich nicht mehr als Propheten; Jona forderte Ehre für den Sohn (d. h. sich selbst), doch nicht für den Vater, darum heißt es: das Wort Gottes erging an ihn zum zweitenmal (3, 1), zum zweitenmal wohl, doch nicht mehr zum drittenmal. — Scherzhaftes: Die Ägypter sagten: „was haben wir da getan?" (Ex. 14, 5); sie klagten: „wir haben die Plagen über uns ergehen, die Israeliten ziehen lassen und dabei haben sie noch unser Geld davongetragen". Womit ist dies zu vergleichen? Mit einem, der seinem Diener auftrug, ihm vom Markte einen Fisch zu bringen. Der Diener brachte einen verdorbenen Fisch; da strafte ihn sein Herr: entweder du ißt den Fisch selbst, oder du erhältst 100 Stockschläge, oder du bezahlst 100 Geldstücke; der Diener fing erst den Fisch zu essen an, doch mußte er es aufgeben und verlangte die Stockschläge; nach 60 Stockschlägen hielt er es nicht mehr aus und bezahlte lieber die 100 Geldstücke. So ergab es sich, daß er den Fisch gegessen, Stockhiebe erhalten und dazu 100 Geldstücke bezahlt hatte. Ähnlich erging es den Ägyptern: sie erlitten die Plagen, ließen Israel frei und verloren ihr Vermögen (zu Ex. 14, 5, ed. Friedmann 26b). — Ethisches: „Halte es nicht mit dem Bösen" (Ex. 23, 1); einer sagt mir: jener ist mir 200 Geldstücke schuldig, einen Zeugen habe ich dafür, sei du der andere und nimm 100 Geldstücke, da heißt es: halte es nicht mit dem Bösen. Ja, wenn mir mein eigener Lehrer sagt: du weißt, ich könnte um allen Reichtum der Welt nicht lügen, doch jener ist mir 100 Goldstücke schuldig, einen Zeugen habe ich dafür, sei du der andere; da heißt es: halte es nicht mit dem Bösen. Die reinen Sinnes in Jerusalem waren, gingen zu keiner Mahlzeit, solange sie nicht wußten, wer außer ihnen noch hingeht; sie unterschrieben nichts, solange sie nicht wußten, wer mit ihnen unterschreibt (zu Ex. 23, 1, ed. Friedmann 98b).

Die ersten Ausgaben der Mechilta erschienen Konst. 1515 und Ven. 1545 (beide Offset-Neudruck Berl. 1925). Neuere Ausgaben: von I. H. Weiß, Wien 1865; von M. Friedmann, Wien 1870; ins Deutsche übersetzt von A. Wünsche, Leipzig 1909.

Zunz, GV 47, 48 (50, 51); *Weiss*, Dor II, 225–231; *JE* VIII, 444–447, 554f.; *Strack*, Einl. Talm. 201f.; *George Foot Moore*, Judaism, Cambridge 1927, I, 135–138.

Sifre

Sifre (ספרי), das tannaitische Midraschwerk zu Num. und Deut., bildet den Übergang vom Midrasch der Schule Ismaels zu dem der Schule Akibas, und zwar so, daß Sifre zu Num. ganz der Richtung Ismaels, Sifre Deut. zum Teil schon der Richtung Akibas folgt. Im Sifre Num. wird am häufigsten die Auslegung Ismaels, Joschijas, Jonathans und Nathans angeführt, die Meinung der Schule Ismaels bleibt ohne Namenangabe. Bezeichnend ist auch der Satz דברה תורה שתי לשונות (Piska 23, ed. Horovitz 27), d. h. aus den Synonymen der Schrift ist kein Schluß zu ziehen. Sifre Num. beginnt beim 5. Kap. (es scheint auch den Namen מדרש וישלחן geführt zu haben), also wie die Mechilta, beim ersten Gesetzesabschnitt des gedeuteten Buches, dann fährt es in 161 Abschnitten (פיסקא) bis ans Ende fort; die Abschnitte von den Kundschaftern und von dem Aufstande Korachs bleiben jedoch unerörtert. Zuweilen wird der genaue Wortsinn gedeutet. Zum Beispiel אין מתאוננים אלא מתרעמים (Piska 85, ed. Horovitz 84): מתאוננים Num. 11, 1 bedeutet: „sich unter nichtigem Vorwand beklagen", wozu als Entsprechendes II. Kön. 5, 7 und Richt. 14, 4 zitiert wird. Zu Num. 11, 18 (אין התקדשו אלא התקינו עצמכם Sifre 94, ed. Horowitz 94), wird התקדשו „sich rüsten" gedeutet, wozu treffende biblische Belege angeführt werden. Sifre Deut. führt uns oft den Kreis der Freunde Akibas vor, besonders häufig Simeon b. Jochai, zuweilen dessen Schüler Jose b. Dostai. Die Deutung setzt beim ersten Satz des Deut. ein und läuft in 357 Abschnitten bis ans Ende, doch bleibt der Fluch (תוכחה) ungedeutet (wohingegen er im Sifra eingehend ausgelegt wird), ganz flüchtig werden die Wochenabschnitte נצבים und וילך behandelt. Für die richtige Erklärung des Wortsinnes haben wir eine Reihe von Beispielen, so

zu Deut. 18, 10, wo מנחש als Deutung der Omina erklärt wird: das Brot ist aus dem Mund, der Stab aus der Hand gefallen; rechts von mir ist eine Schlange, links ein Schakal geschlichen, dessen Schweif mir den Weg kreuzte; unternimm nichts heute, am Neumondstag, am Freitag, am Ausgang des Sabbats (Sifre Deut. 171, ed. Friedmann 107a).

Proben aus dem Sifre

Textproben. Groß ist der Friede, um seinethalben änderte die Schrift die Worte Saras (statt „Mein Herr ist alt“: „Ich bin alt“ Gen. 18, 13); groß ist der Friede, denn der Name Gottes wird im Wasser ausgelöscht, um dem Frieden zwischen Mann und Weib herzustellen; nichts hält den Segen, wie der Friede; das Siegel aller Segnungen (im Priestersegen) ist der Friede; groß ist der Friede, sogar als die Israeliten Götzen dienten, unter ihnen aber Friede herrschte, konnte Satan ihnen nicht nahen, wie es heißt; „einig ist Efraim um seine Götzen, lasse es“ (Hos. 4, 17); doch sobald sie uneins wurden, wie heißt es da? „Ihr Herz ist geteilt, jetzt büßen sie“; groß ist der Friede, auch im Kriege bedarf man seiner, wie es heißt: „wenn du einer Stadt nahst, sie zu bekämpfen, rufe sie zum Frieden an“ (Deut. 20, 1), „ich schickte Boten zu Sichon mit Worten des Friedens“ (Deut. 2, 26), auch der König Ammons antwortet dem Jiftach: „gib die Städte in Frieden zurück“ (Richt. 11, 12); groß ist der Friede, selbst die Toten bedürfen seiner, wie es heißt: „du kehrst zu deinen Vätern in Frieden ein“ (Gen. 15, 15), „in Frieden wirst du sterben“ (Jer. 34, 5); groß ist der Friede, denn er wird den Bußfertigen gewährt, wie es heißt: „Friede, Friede dem Fernen wie dem Nahen“ (Jes. 57, 19); groß ist der Friede, denn er wird dem Bösen nicht zuteil, wie es heißt: „Friede gibt es keinen, sagt Gott, für die Bösen“ (Jes. 57, 21); groß ist der Friede, denn er ist denen gewährt, die die Tora lieben, wie es heißt: „reicher Friede denen, die deine Lehre lieben“ (Ps. 119, 165); groß ist der Friede, er wird denen gewährt, die Tora lernen, wie es heißt: „deine Kinder alle gottgelehrt, reicher Friede deinen Kindern“ (Jes. 54, 13); groß ist der Friede, er wird den Demütigen gewährt, wie es heißt: „die Demütigen nehmen das Land in Besitz und ergötzen sich an der Fülle des Friedens“ (Ps. 37, 11); groß ist der Friede, er ist denen gewährt, die Gerechtigkeit üben, wie es heißt: „es wird das Werk der Gerechtigkeit der Friede sein“ (Jes. 32, 17); groß ist der Friede, Gott selbst wird Friede genannt, wie es heißt: „er nannte ihn שלום ה'“ (Richt. 6, 24); groß ist der Friede, er wiegt die ganze übrige Schöpfung auf, wie es heißt: „er schafft Licht, schafft Finsternis, schafft Frieden“ (Jes. 45, 7); groß ist der Friede, selbst die obere Welt bedarf seiner, denn es heißt: „er schafft Frieden in seinen Höhen“ (Hi. 25, 2; Sifre 42, ed. Horovitz 46, 47).

Sifre wurde zuerst Ven. 1545 gedruckt (Offset-Neudruck Berl. 1925). Neuere Ausgaben von M. Friedmann, Wien 1864; von H. S. Horovitz (nur zu Num.) Leipzig-Frankfurt 1917.

Zunz, GV 47 (50); *Epstein*, Beitr. z. jüd. Altertumskunde 54–56; *Weiss*, Dor II, 236–239; *JE* VIII, 555f.; XI, 332f.; *Strack*, Einl. Talm. 202; *Foot Moore*, Judaism I, 143–146.

Midrasch Tannaim (מדרש תנאים) nennt D. Hoffmann die Reste der Ismaelschen Auslegung zu Deut., welche er gesammelt und veröffentlicht hat. Es war vorauszusetzen, daß die Schule Ismaels auch Lev. und Deut. nicht vernachlässigt hatte. Ein besonderer Midrasch dieser Schule findet sich aber weder zu Lev. noch zu Deut. Hoffmann versuchte auch, eine Mechilta Ismaels zu Lev. zu rekonstruieren (Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1877; JE XII, 447). Für Deut. gestaltet sich die Lage günstiger dadurch, daß S. Schechter in der JQR 1904, 446–452, 695–697 drei Genisa-Bruchstücke aus einem tannaitischen Midrasch zu Deut. veröffentlichte. Hoffmann sah in diesen Bestandteilen eine Mechilta zu Deut. Mit Hilfe des Midrasch ha-Gadol rekonstruierte er sie zu einem: „Midrasch Tannaim zum Deuteronomium“ (Berlin 1909). Allerdings unterscheidet sich diese Rekonstruktion von der Mechilta des R. Simeon b. Jochai und von dem Sifre Suta dadurch, daß die beiden letzten Name geschichtlich mehrfach belegt sind, während der Titel „Midrasch Tannaim“ als Name eines Werkes nicht nachgewiesen ist. Hoffmanns Zusammenstellung beginnt beim 1. Kap. des Deut. und geht bis ans Ende, fehlt aber zum Wochenabschnitt Nizzabim. Der größere Teil stimmt mit Sifre Deut. überein, stärkere Abweichungen zeigen die ersten 24 Seiten bis zum Ende des Zehngebotes.

Proben aus dem Midrasch Tannaim

Textproben. Gepriesen sei die Arbeit, Gott hat sie keinem seiner Geschöpfe gewährt außer dem Menschen. So sagte R. Meir: „hast du je einen Löwen Lasten tragen, einen Hirsch Feigen ernten, einen Fuchs Wein keltern oder irgendein Tier arbeiten gesehen? Sie nähren sich ohne Arbeit, Menschen aber ernähren sich nur durch Arbeit, nicht weil der Mensch geringer, sondern weil die Arbeit höher zu schätzen ist; gepriesen sei die Arbeit, denn Gott schuf

für den Menschen alles, wessen dieser bedurfte, durch Arbeit, ehe er Eva zu seiner Gefährtin schuf". Gepriesen sei die Arbeit, alle Propheten befaßten sich mit ihr. Vom Erzvater Jakob heißt es: „wieder will ich deine Herden hüten" (Gen. 30, 31); von Mose: „Mose war ein Hirt" (Ex. 3, 1); von David: „er nahm ihn von hinter den Hürden" (Ps. 78, 70); von Amos: „ein Hirte bin ich und ein Feigenzüchter, und Gott nahm mich von hinter der Herde" (Am. 7, 14–15). Gepriesen sei dei Arbeit, denn der heilige Geist ließ sich auf Elischa nur während der Arbeit herab, wie es heißt: „und Elijahu fand den Elischa pflügend" (I. Kön. 19, 19); und was sagte ihm Elijahu? „geh', kehre zurück" (V. 20), um ihn nicht an der Arbeit zu stören" (ed. Hoffmann 22).

B. *Die Midraschwerke der Schule Akibas.* So wie von der Schule Ismaels kein Midrasch zu Lev. und Deut., so ist von der Schule Akibas keiner zu Ex. und Num. erhalten geblieben. Israel Lewy und Schechter haben erkannt, daß neben der Ismaelschen Mechilta auch eine Akibasche bestanden haben muß. Abulwalid und Maimuni machen Gebrauch von ihr, ohne sie zu nennen, doch schon Abraham Maimuni und Mose b. Nachmann nennen sie Mechilta de-R. Schimeon b. Jochai (מכילתא דר' שמעון בן יוחאי). Hoffmann hat sie aus dem Midrasch ha-Gadol rekonstruiert und diese Rekonstruktion wurde durch 12 Blätter einer Midraschhandschrift bestätigt, welche Schechter entdeckt und Hoffmann zur Veröffentlichung überlassen hat. Schon Israel Lewy schrieb die Redaktion dieser Mechilta dem Amoräer Chiskija b. Chija zu, eine Anschauung, die wohl nicht allgemein ist, doch auch von Hoffmann geteilt wird. Während die Ismaelsche Mechilta erst bei Kap. 12 einsetzt, beginnt die rekonstruierte Mechilta de-R. Schimeon schon beim 3. Kap. Anfangs fließens die Deutungen spärlich, um so reichlicher aber zu den Abschnitten vom Pessach, vom Auszug, zum Liede Moses, zu den Gesetzen. Der streng logische Vortrag erinnert an Sifra, z. B. zu Ex. 21, 2: „kaufst du einen Sklaven, so kaufe nur einen jüdischen"; verkaufst du einen jüdischen Sklaven, darfst du ihn nur an einen Juden verkaufen (S. 118 nach der Handschrift). Vieles wird dem Wortsinn gemäß gedeutet, z. B. בחפזון (Ex. 12, 11) bedeutet: „die Hast der zur Reise Rüstenden". נבוכים (Ex. 14, 3) wird durch Joel 1, 18 und durch Esth. 3, 15 beleuchtet, allerdings auch notarikonartig in נבו (Moses Begräbnisstätte) und בכה (weinen) aufgelöst. Besonders beachtenswert ist, daß Mechilta de-R. Schimeon bereits die Formel der Tanchuma-Jelammedenu-Midraschim anwendet: ילמדנו רבנו und daneben auch למדתנו רבנו. Während aber in den Jelammedenu-Werken die Frage von den Schülern gestellt wird, fragt hier der Lehrer (R. Tarfon), und die Schüler erbitten von ihm Belehrung.

Mechilta de-R. Schimeon b. Jochai

Sifra (ספרא) zu Lev. hat uns das Schulbeispiel für einen Akibaschen halachischen Midrasch bewahrt. Auf Sifra paßt der Satz Sanh. 86a, wonach der tannaitische Midrasch Akibas Richtung befolge. Aber auch der Satz: „Sifra gehe auf Jehuda b. Ilai zurück läßt sich aufrechterhalten, denn es ist berechnet worden, daß dieser Tannaite 160mal angeführt wird, daneben R. Simeon b. Jochai 150mal, Akiba selbst 120mal. Als Redaktor wird seit Malbim mit Wahrscheinlichkeit R. Chija angenommen. — Sifra ist auf halachischer Dialektik und Terminologie aufgebaut. Dennoch kann dieses Werk bei einem Überblick über die agadische Literatur nicht übergangen werden, wegen der zwar nicht umfangreichen, aber inhaltsreichen Agada einiger Abschnitte. Unser heutiges Sifra hat an der Spitze die Baraita von den 13 Normen Ismaels; wohl ist Sifra der eigentliche Akibasche Midrasch, doch waren die Deutungsregeln, da das Torastudium mit Lev. und der Midrasch mit Sifra begann, hier am Platze. — Sifra war ursprünglich in neun Abschnitte gegliedert. Kid. 33a erzählt Simeon b. Rabbi, er habe zwei Drittel eines Drittels von der Torat Kohanim [= Sifra] gelehrt, woraus folgt, S. habe aus 3 Abschnitten, jeder Abschnitt aus 3 Unterabschnitten bestanden. Ähnlich spricht Num. r. XVIII, 21 (ed. Wilna 76c) von neun Abschnitten. Diese Einteilung entspricht der Zahl der Wochenabschnitte, wenn wir die Wochenabschnitte Achare mot und Kedoschim zu einem Wochenabschnitt verbinden. Diese neun Abschnitte gliedern sich in weitere Unterabschnitte, zur Zeit des Amoräers Jizchak (4. Jht.) in 80 (Cant. r. zu 6, 8–9). Die Einteilungsgrenzen haben sich verschoben, heute zählen unsere Ausgaben 95 Unterabschnitte. פרק und פרשה greifen ineinander und wechseln mit דבורא und מסכתא ab. Auch die heutige Einteilung folgt zum großen Teil den Wochenabschnitten, doch finden sich dabei Ansätze zur sachlichen Einteilung: 1. דבורא דנדבה vom freiwilligen Opfer; 2. דבורא דחובה vom Pflichtopfer; 3. u. 4. מכילתא דמלואים von der Einweihung; 5. פרשת שרצים von unreinen Tieren, פ' נזיקין von (Körper-, Bau-)Schäden, פרק זבים von dem mit Fluß Behafteten. Für die Agada, vorzüglich für die ethische, sind von Bedeutung

Sifra

die Abschnitte der Einweihung, ferner Kedoschim, Behar, Bechukkotai.

Proben aus dem Sifra

Textproben. Das Öl, welches Mose für die Weihe der Priester zubereitete, reichte wunderbarerweise für Aaron, dessen Söhne, für alle Hohepriester, für die Könige. Ein Hohepriester, Sohn eines Hohepriesters bedarf der Salbung, ein König, Sohn eines Königs bedarf keiner, ausgenommen Salomo, weil ihm Adonija das Thronerbe streitig machte und Joasch, weil Jojakim um zwei Jahre älter war als er; dieses Öl besteht noch immer für die Salbung in kommender [messianischer] Zeit (מלואים, ed. Weiss 41a). — R. Nechemja schildert das Verfahren der Richter: erst verhörte man die Parteien, dann verhandelte man in ihrer Abwesenheit, schließlich verkündete man ihnen das Urteil. Es durfte kein Richter den Verurteilten sagen: ich wollte dich freisprechen, doch die Mehrheit entschied gegen dich, denn es heißt: „ein Zwischenträger deckt Geheimes auf, ein verläßliches Gemüt weiß zu verschleiern" (Prov. 11, 13). — Auch mit Worten darf man dem Nebenmenschen kein Unrecht tun, einem reumütig Bekehrten darf man nicht vorhalten: denke doch daran, wie du früher gehandelt hast; einem Proselyten nicht: Gedenke der Taten deiner Vorfahren; wenn jemand durch Krankheit oder durch den Tod seiner Kinder heimgesucht wird, darf man zu ihm nicht sprechen wie die Freunde Hiobs zu diesem: du vertrautest doch auf deine Gottesfurcht, setztest deine Hoffnung auf deine Unsträflichkeit; denke daran, wer ist je unschuldig zugrunde gegangen (Kedoschim, ed. Weiss 89a). Auch wenn dein Bruder wankt, verlaß ihn nicht; ein Gleichnis: solange ein vollbeladener Esel noch aufrecht steht, kann ihn ein Mann aufrechterhalten; wie er zusammenbricht, können ihn fünf nicht aufrichten (109b).

Sifra erschien zuerst Ven. 1545 (Offset-Neudruck Berl. 1925). Neuere Ausgaben von Malbim, Bukarest 1860; von J. H. Weiss, Wien 1862; von M. Friedmann (Bruchstück, 14 Abschnitte), Breslau 1915.

Zunz, GV 46 (49); *Epstein*, Beitr. I, 50–54; *Weiss*, Dor II, 231–36; *JE* VIII, 555, XI, 330–332; *Strack*, Einl. Talm. 200, 202; *Foot Moore*, Judaism I, 140–142.

Sifre Suta

Sifre Suta (ספרי זוטא) zu Num. hatte ein ähnliches Schicksal wie die Mechilta de-R. Schimeon b. Jochai. Bereits Zunz GV 48 (51–52) hat das Vorhandensein eines solchen Werkes festgestellt, das den Titel führte ספרי של פנים שני ferner מדרש מד' ס' וידבר בפנים אחרים של oder פנים אחרים של וישלחו וישלחו oder auch ספרי זוטא. Schechter veröffentlichte Bruchstücke des Sifre Suta in JQR 1894, VI, 657–663. Auf Grund dieser Veröffentlichung sowie der Zitate im Jalkut zu Nasso, besonders aber des Midrasch ha-Gadol hat nun Horovitz das Sifre Suta rekonstruiert und erklärt. Die Gewährsmänner gehören dem Kreise Akibas an. Wiederum kommt dem Simeon b. Jochai ein großer Anteil zu, ebenso seinem Schüler Jose b. Dostai. Neben ihnen findet Horovitz die Midraschsammlung des R. Nathan vielfach verwertet. Den Redaktor sieht Horovitz in Elieser b. Jakob. — Sifre Suta beginnt, wie das Ismaelsche Sifre zu Num. 5, 1, beim Gebot, die Aussätzigen aus dem Lager zu entfernen. Die legislativen Teile: Sota, Nazir, Pessach Scheni, die rote Kuh, die Gelübde werden eingehend erörtert. Doch auch nicht aufs Gesetz Bezügliches, z. B. der Priestersegen, die Übertragung des Führeramtes von Mose auf Josua wird ausführlich ausgelegt. Die Erörterung über Korachs Aufstand hat sich auch im rekonstruierten Sifre Suta nicht erhalten (wie im Sifre), jedoch gibt der Bericht über die Kundschafter Anlaß zu halachisch-agadischer Ausführung über שלוחו של אדם כמותו, mit Beispielen von Mose, Jeremia, Baruch, Elijahu-Elischa, Davids Gesandten an Ammon (S. 279).

Proben aus Sifre Suta

Textproben. Ein würdiger Mensch gereicht seinem Stamme, um so eher seiner Familie und sich selbst zur Ehre, so die Töchter Zelofchads. Ein Frommer in einem Geschlecht der Bösen erhält den Lohn des ganzen Geschlechtes: Noah im Geschlecht der Sintflut, Abraham im Geschlecht der Sprachenverwirrung, Lot im Geschlechte Sodoms, die Töchter Zelofchads im Geschlechte der Wüste. Beobachte, zu welcher Zeit sie sich an Mose wandten: zu einer Zeit, wo das übrige Israel forderte: „setzen wir uns ein Oberhaupt, damit wir nach Ägypten zurückkehren" (Num. 14, 4). Mose sagte zu ihnen: ganz Israel fordert den Rückzug nach Ägypten und ihr begehrt Anteil am heiligen Lande? sie erwiderten: uns ist es dennoch wohl bewußt, daß schließlich ganz Israel am heiligen Lande festhalten wird (S. 316).

Alleinige vollständige Ausgabe des Sifre Suta von H. S. Horovitz, Leipzig-Frankfurt 1917; den Anfang hat bereits B. Königsberger, Frankfurt a. M. 1914 veröffentlicht.

Zunz, GV 48 (51f.); *JE* XI, 333f.; *Strack*, Einl. Talm. 200–202; *G. Foot Moore*, Judaism I, 44f.

Seder Olam (סדר עולם), obzwar grundverschieden von Sifra und von Sifre Suta, gehört dennoch zu den Werken der Schule Akibas. R. Jochanan, dem wir manche bedeutungsvolle Über-

lieferung betreffs des tannaitischen Midrasch verdanken (Sanh. 86a), hat uns auch die Überlieferung bewahrt, welche Seder Olam dem Josse

Seder Olam

b. Chalafta, einem Schüler Akibas, zuschreibt. So heißt es Jeb. 82b; Nid. 46b מאן תנא סדר עולם? ר' יוסי. Als Beweis für Akibaschen Ursprung gilt, daß im Seder Olam III ein Satz anonym angeführt wird, den Eduj. II, 10 im Namen Akibas bringt, nämlich: fünfmal hat das Strafgericht 12 Monate hindurch gedauert, für das Geschlecht der Sintflut, für Hiob, für Ägypten, für Gog-Magog, für die Sünder im Jenseits. Freilich kann die heutige Fassung des Seder Olam nicht von Josse b. Chalafta stammen, da bei mehreren Sprüchen sein Name genannt wird, und da auch spätere Tannaim, wie Josse b. Jehuda und Chija darin erwähnt werden. Im Talmud wird Seder Olam oft als Baraita angeführt (Zunz, GV 85–89). Die Bezeichnung des Seder Olam als רבה ist dem Talmud unbekannt, sie kommt erst zur Zeit der Geonim auf, zur Unterscheidung von Seder Olam Suta, der Liste der Exilarchen. Im Seder Olam besitzen wir den geschichtlichen, genauer chronologischen Midrasch der Schule Akibas. Die biblische Geschichte wird überblickt, nicht auf Grund lebender Überlieferung, sondern als Ergebnis der Schriftdeutung. Seder Olam gliedert sich in 30 Kapitel, von denen 10 auf den Traktat Baba Kama, 10 auf den Traktat Baba Mezia, 10 auf den Traktat Baba Batra entfallen. Der erste Hauptabschnitt führt bis zum Tode Moses, der zweite bis Usija und Jerobeam II., der dritte bis ans Ende des Prophetentums. Am Schluß wird kurz Vespasians und der Belagerung von Bethar gedacht. Die im tannaitischen Schrifttum zerstreuten chronologischen Angaben finden sich in Seder Olam vereinigt. Die Ereignisse krystallisieren sich um die Führer der einzelnen Zeitalter und werden anschaulich geschildert. Vom Schulmäßigen hebt sich manches Volkstümliche ab.

Textproben. Drei Fürsorger erstanden in Israel: Mose, Aaron, Mirjam. Durch sie wurden Israel drei Gaben gewährt: der Brunnen, die Wolkensäule, die Manna; die Manna durch Moses, die Wolkensäule durch Aarons, der Brunnen durch Mirjams Verdienst. Als Mirjam starb, entschwand der Brunnen, erschien aber durch Moses und Aarons Verdienst wieder. Als Aaron starb, entschwand die Wolkensäule, erschien aber durch Moses Verdienst wieder. Als Mose starb, hörten alle drei Segnungen auf und kehrten nie wieder; das ist es, was geschrieben ist: „ich vernichtete die drei Hirten in einem Monat (Sech. 11, 8). Wie so in einem Monat? Mirjam starb ja am 10. Nissan, Aaron am 1. Ab, Mose am 7. Adar? das bedeutet, daß an dem Tage, als Mose starb, die drei Segnungen zugleich verschwanden.

Proben aus Seder Olam

Zunz, GV 85 (89); *Weiss*, Dor II, 257; *Bacher*, Tann. I, 337; II, 155; *JE* XI, 147–149; *Strack*, Einl. Talm. 216.; *G. Foot Moore*, Judaism I, 158–160.

C. Mischna, Tossefta, Baraita, gehören teilweise auch der agadischen Literatur an. Die Mischna gibt nicht immer das fertige Gesetz, sondern oft auch den Midrasch, die Schriftdeutung, meistens mit dem Gesetz, das aus ihr folgt, zuweilen auch ohne dieses. In diesem Midrasch der Mischna überwiegt allerdings die Halacha, doch verschwindet die Agada keineswegs. Zunz, GV 87 (91) schätzte die Zahl der Mischnajot, die der Agada angehören, auf ungefähr 50. I. H. Weiss hat die Statistik für das Verhältnis von Agada und Halacha im Midrasch der Mischna folgendermaßen genau festgesetzt: in der Ordnung Seraim 4 agadische Midraschim neben 19 halachischen; in Moed. 11 : 21; in Naschim 17 : 35; in Nesikin 18 : 60; in Kodaschim 12 : 61; in Teharot 3 : 21; zusammen neben 217 halachischen 65 agadische Midraschim, wozu noch der ganze Traktat Abot, sowie agadische Midraschim in Eduj. hinzukommen. Auch der Mischnatraktat Mid., die Beschreibung des Tempels, kann als Agada gelten. Durch Reichtum an Agada zeichnet sich der 7., 8., 9. Abschnitt im Mischnatraktat Sota sowie der Abschnitt Chelek in Sanh. über die Beteiligung am Jenseits aus. — Noch günstiger für die Agada gestaltet sich das Verhältnis in der Tossefta. Die Tossefta vereinigt Vieles aus der Agada der Mischna mit Vielem aus der Agada der Baraita. Tossefta Taanit und Sota besteht fast ganz aus Agada, Rosch ha-Schana, Horajot zum größeren Teil, Pea, Jom ha-Kippurim (= Joma), Sukka, Megilla, Reija (= Chagiga), Edujot, Aboda Sara bieten ebenfalls viel Agada.

Beobachten wir die weitere Entfaltung der Agada von Mischna zu Tossefta. Zur Veranschaulichung des Satzes מדה כנגד מדה (Maß gegen Maß) führt Sota VIII, IX, X an: Simson ließ sich von seinen Augen verleiten, darum stachen die Philister ihm die Augen aus. Absalom hat sich wegen seines Haares überhoben, darum blieb er an seinem Haare hängen; weil er den zehn Kebsweibern seines Vaters beiwohnte, wurden zehn Lanzen in ihn gestoßen, wie es heißt: „es stellten sich rings um ihn 10 Knappen, Joabs Waffenträger, und töteten Absalom“ (II.

Proben aus Mischna, Tossefta und Baraita

Sam. 18, 15); und weil er einen dreifachen Diebstahl (= Betrug) beging: am Herzen seines Vaters, des Gerichtshofes und ganz Israels, darum stieß Joab drei Spieße in sein Herz (II. Sam. 18, 14). Ebenso zum Guten. Mirjam wartete wegen Mose eine Stunde, wie es heißt: „seine Schwester blieb in der Ferne stehen, um zu erfahren, was mit ihm geschehen werde" (Ex. 2, 4), darum wurde ihr zuliebe ganz Israel eine Woche lang in der Wüste aufgehalten, wie es heißt: „das Volk zog nicht weiter, bis Mirjam mitgenommen werden konnte" (Num. 11, 15). — Josef hatte das Verdienst, seinen Vater zu begraben; niemand war größer als Josef, wie es heißt: „Josef zog hinauf, um seinen Vater zu begraben, und es zogen mit ihm alle Diener Pharaos, die Ältesten seines Hauses, alle Ältesten Ägyptens" (Gen. 50, 7). Wer anders als Mose ist größer denn Josef? Darum hatte Mose, der Größte in Israel, das Anrecht auf die Gebeine Josefs, wie es heißt: „Mose nahm die Gebeine Josefs mit sich" (Ex. 13, 19). Wer anders als der Heilige, gelobt sei er, war größer denn Mose? Darum heißt es: „(Gott) begrub ihn dort im Tale, im Lande Moab" (Deut. 34, 6). Dies (daß er nämlich von Gott selbst beerdigt wurde) gilt nicht nur von Mose, sondern von allen Gerechten, wie es heißt: „Vor dir wandelt deine Gerechtigkeit, Gottes Herrlichkeit gibt dir das (letzte) Geleite" (Jes. 58, 8). So weit die Mischna. Nun die Tossefta: das Geschlecht der Sintflut hat sich nur wegen seines Wohlstandes überhoben, wie es heißt: „ihre Häuser sind sicher vor Furcht, Gottes Zuchtrute rührt nicht an sie" (Hi. 21, 9), sie verleben „ihre Tage im Glück, ihre Jahre in Wonnen" (Hi. 36, 11). Darum ließen sie sich hinreißen, Gott zu sagen: „weg von uns ... wozu sollten wir den Allmächtigen dienen; was frommt es uns, daß wir in ihn drängen?" (Hi. 21, 14–15); hat er denn etwas anderes für uns als Regen? wir brauchen seinen Regen nicht, uns genügen unsere Bäche, wie es heißt: „Dünste stiegen von der Erde auf und tränkten die Oberfläche der ganzen Erde" (Gen. 2, 6). Da sagte ihnen Gott: wegen meiner Güte, die ich euch gewährte, überhebet ihr euch? dafür bestrafe ich euch, wie es heißt: „in sieben Tagen lasse ich regnen auf die Erde" (Gen. 7, 4). R. Josse, der Sohn der Damaszenerin sagte: sie überhoben sich durch ihre Augenkugel, welche dem Wasserquell gleicht, wie es heißt: „die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen" (Gen. 6, 2). Darum bestrafte sie Gott durch Wasserquellen, wie es heißt: „es brachen hervor alle Quellen der gewaltigen Tiefe" (Gen. 7, 11; s. Bacher, Tann. I, 396). Das Geschlecht des Turmbaus (von Babel) überhob sich nur wegen des Wohlstandes, den Gott ihm zuströmen ließ, wie es heißt: „als sie von Osten zogen, fanden sie eine Ebene im Lande Schinear und blieben dort, d. h. sie aßen und tranken dort. Dies verursachte, daß sie sagten: wohlan, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, dessen Spitze in den Himmel reiche" (Gen. 11, 4), darum zerstreute sie Gott über die ganze Erde. — Sodoms Bewohner überhoben sich wegen ihres Wohlstandes, von Sodom heißt es: „Erde, aus ihr sprießt Brot hervor, unter ihr wird gewühlt, Fundstätte des Saphirs ist ihr Gestein, ihr Staub ist Gold" (Hi. 28, 5–6). Sie sagten, da doch Gold und Silber aus unserer Erde kommt, haben wir es nicht nötig, daß uns andere aufsuchen, die doch unser Hab nur verringern. Da sprach Gott: wegen des Wohlstandes, den ich euch angedeihen ließ, lasset ihr den menschlichen Fuß den Weg zu euch vergessen, ich werde euch vergessen lassen, wie es heißt: „vergessen sind sie ob des Fußes" (Hi. 28, 4). Wodurch ward dies verursacht? durch das „was Gott in ihre Hand brachte" (Hi. 12, 6), wie es heißt: „dies war die Sünde Sodoms, deiner Schwester: sie überhob sich in der Fülle ihres Wohlstandes" (Ez. 16, 49). — Ägypten überhob sich wegen seines Wassers, wie es heißt: „jeden Sohn, der geboren wird, werfet in den Nil" (Ex. 1, 22), darum „schleuderte er die Kriegswagen Pharaos und sein Heer ins Meer" (Ex. 15, 4). — Sissera überhob sich vor Gott wegen seiner Legionen, die keinen Sold nahmen, wie es heißt: „es kamen Könige, sie kämpften, nahmen keinen Gewinn an Silber" (Richt. 5, 19). Auch Gott bestrafte ihn durch Legionen, die keinen Sold nahmen, wie es heißt: „vom Himmel kämpfte man, die Sterne aus ihren Bahnen kämpften gegen Sissera (Richt. 5, 20); sie achteten Sissera nicht, denn er war nur Knappe. — Simson wurde durch seine Augen abtrünnig, wie es heißt: „Simson sagte seinem Vater: dieses Weib nimm für mich, denn diese gefällt meinen Augen" (Richt. 14, 3). Darum stachen die Philister seine Augen aus, wie es heißt: „sie stachen ihm die Augen aus und führten ihn nach Gaza hinab" (Richt. 16, 21). Rabbi meinte, da Simsons Verschuldung in Gaza begonnen hatte, wurde er nach Gaza gebracht. — Absalom wurde durch sein Haar abtrünnig, wie es heißt: „es gab in ganz Israel keinen so schönen Mann wie Absalom; wenn er alljährlich sein Haar scheren ließ, wog es 200 Schekel" (II. Sam. 14, 25–26), deswegen blieb er an seinem Haare hängen ... R. Jehuda ha-Nassi meint, Absalom war Nasiräer ... und weil er den 10 Kebsweibern seines Vaters nahte, wurden 10 Lanzen in ihn versenkt. — Sancherib lästerte und fluchte durch einen Boten (II. Kön. 19, 23), auch Gott strafte ihn durch

einen Boten (Engel) wie es heißt: „es zog aus ein Engel Gottes und schlug im Lager Aschurs 185000 Mann“ (II. Kön. 19, 35), lauter Könige, von Diademen umschlungen. — Nebukadnezar sagte: die Erdenbewohner sind es nicht würdig, daß ich unter ihnen wohne; ich schaffe mir eine kleine Wolke, dort will ich weilen, wie es heißt: „ich steige auf die Höhen der Wolke“ (Jes. 14, 14). Da sprach Gott: du sagst, „ich steige zum Himmel hinauf“ (Jes. 14, 13); ich werde dich in die Grube des Verderbens stürzen; du sagtest, die Lebenden seien nicht würdig, daß du unter ihnen wohnest; darum verjagt man dich aus der Mitte der Menschenkinder und du wirst unter den Tieren des Feldes wohnen, Gras läßt man dich essen, wie die Ochsen . . . Alles erfüllte sich am König Nebukadnezar (Dan. 4, 22–25; Tossef. Sota III, 6–19).

Zunz, GV 86–88 (90–92); *Frankel*, Mischna, Leipzig 1859; *Weiss*, Dor II, 211, 217ff.; *JE* XII, 609–619; *Albeck*, MGWJ LXIX, 311–328; *Ad. Schwarz*, REJ LXXXII, 287–299; *George Foot Moore*, Judaism 1927, Index, s. v. Mishnah, Baraita, Tosefta.

D. *Abot de-R. Nathan* (אבות דרבי נתן). Die Beziehung R. Nathans zu Abot de R.-Nathan ist ungeklärt. Als Urheber kann R. Nathan keineswegs gelten, nicht einmal in dem Maße, wie Ismael für die Mechilta und Jose b. Chalafta für Seder Olam. Man ist geneigt, Ab. R. N. als Tossefta zum Mischnatraktat Abot anzusehen. I. H. Weiss, Dor II, 224 reiht dieses Werk einfach in die Tossefta ein. Die Beziehungen zur Mischna sind jedoch verschieden. Die Tossefta setzt die Mischna nur stillschweigend voraus, Ab. R. N. geht zuweilen geradezu von den Sätzen der Mischna Abot aus. Ab. R. N. muß viele Wandlungen erfahren haben, da es sich in zwei vollständigen Fassungen erhalten hat, die an sich weitere Varianten aufweisen. Kanonisch ist jene Fassung geworden, welche in der Reihe der kleinen Traktate nach dem Traktat Sanh. abgedruckt zu werden pflegt. Die andere Fassung hat Salomo Taussig, München 1872 herausgegeben. Schechter veröffentlichte die beiden Fassungen nebeneinander mit einer ausführlichen Einleitung, aus der hervorgeht, daß die kanonische Fassung (A) den französisch-deutschen, die andere (B) den spanischen Juden geläufig war. — Fassung A besteht aus 31. Kapiteln. Die ersten 13 schließen sich dem ersten Kapitel der Mischna Abot an: die Sprüche Simeons des Gerechten, des Antigonos aus Socho, der 5 Paare von Antigonos bis Schammai werden erläutert, ergänzt und durch Beispiele und Erzählungen beleuchtet. Auf Rabban Gamliels Nachfolger kommt Ab. R. N. XX zurück. Abot II, 1–7 bleibt hier unberücksichtigt. Ab. R. N. XIII–XVIII ist Jochanan b. Sakkai und seinen Schülern gewidmet (Abot II, 8–16). Mit dem Lob der Schüler Jochanans wird das Lob verglichen, das R. Jehuda ha-Nassi jenen Tannaiten spendet, die auf die Schüler Jochanans folgten. XIX bis XXII schließt sich Abot III an, die Tannaiten von Akabja b. Mahalalel bis zur Zeit Akibas und Ben Somas umfassend. XXIII–XXX ist dem Zeitalter Akibas gewidmet und reicht dann bis Rabbi und R. Elazar ha-Kappar. Die letzten Kapitel XXXI–XLI, ausgehend von den Zahlengruppen Abot V. 1–15, geben bedeutend reichere, mannigfaltigere Gruppierungen für die Bedeutung der Zahlen 10, 8, 7, 6, 5, 4, 3. Abot V, 16–23 sowie פרק קנין התורה (Abot VI) sind nicht berücksichtigt. — Fassung B erstreckt sich auf 48 Kapitel. Davon schließen sich nicht weniger als die ersten 27 an Abot I., worauf B XXVIII von Hillel bis Jochanan b. Sakkai hinüberleitet. B XXIX–XXXI ist dem Jochanan b. Sakkai und seinen Schülern gewidmet (Abot II), B XXXII–XXXV den Tannaiten nach Jochanan (Abot III, IV), B XXXVI–XLVIII bietet Gruppensprüche über Zahlen, vorzüglich über 10, 7, 3, doch auch durcheinander über 18, 12, 6, 5, 4. — Die einzelnen Sprüche der Väter werden weiter ausgeführt, so z. B. der Satz der Männer der großen Synagoge: „ziehet einen Zaun um die Tora“ folgendermaßen: Gott, Adam, die Tora, Mose, Hiob, die Propheten, die Hagiographen, die Gelehrten haben einen Zaun um ihre Worte gezogen. Alles wird mit Beispielen beleuchtet. Den einzelnen Tannaiten werden auch weitere Sprüche zugeschrieben, die sich in Abot nicht finden. Bezeichnend ist z. B., daß Abot bloß einen Ausspruch von Elischa b. Abuja bringt, über den Vorzug dessen, der in seiner Jugend lernt (Abot IV, 20). Ab. R. N. widmet dem Elischa ein ganzes Kapitel (A XXIV, kürzer B XXXV), mit mehreren Sprüchen darüber, wie Gelehrsamkeit sich mit guten Taten paaren muß; der Gelehrte ohne Tugend gleiche einem losen Baum im lockeren Erdreich, einem Pferde ohne Zügel; Gelehrsamkeit könne schwer erworben werden wie Gold, leicht in die Brüche gehen wie Glas. Ab. R. N. enthält zahlreiche Erzählungen. So scheint z. B. der Ursprung des Midrasch vom Tode Moses sich hier zu finden. Gott schickt den Todesengel, um Moses Seele zu holen. Der Todesengel kommt zum Meer, um zu sehen, ob Mose dort sei, — seit er Israel übers gespaltene Meer geführt, war er nicht mehr dort; der Engel wendet sich an die Berge, — seit Mose die Tora am Sinai erhalten, war er nicht mehr

auf Bergen. Abgrund und Unterwelt wissen nichts über ihn (A XII). Ausführlich wird geschildert, wie Akiba und Elieser b. Hyrkanos kämpfen mußten, um lernen zu können (XII).

Zunz, GV 108–110 (114–116); *Weiss*, Dor II, 224; *Strack*, Einl. Talm. 72; *Schechter*, Einleitung zu seiner Ausgabe, Wien 1887; *George Foot Moore*, Judaism I, 158.

E. *Die Baraita vom Stiftzelt* (בריתא דמלאכת המשכן) kann noch als tannaitische Agada behandelt werden, da ausschließlich Tannaiten als Urheber der Sätze vorkommen, freilich auch noch R. Jehuda ha-Nassi. Die Entwicklung der Baraita weist einige Schwankungen auf. In Friedmanns Ausgabe gliedert sie sich in folgende 14 Kapitel: 1. Opfergaben, Maße des Stiftszeltes. 2. Zeltteppiche aus himmelblauer Wolle. 3. Zeltteppiche aus Ziegenfell, Zeltdecken. 4. Vorhang, Brustschild, Efod, Türvorhang. 5. Hof. 6. Heilige Lade, Bundestafeln, zertrümmerte Bundestafeln. 7. Anfertigung der Lade und ihre Entrückung (גניזה). 8. Tisch, zehn Tische Salomos. 9. Leuchter. 10. Anfertigung des Leuchters, zehn Leuchter Salomos. 11. Goldener Räucheraltar und Brandopferaltar. 12. Bekken, zehn Becken Salomos mit den Rindern. 13. Amt der Leviten. 14. Israels Aufbruch und Lager (שכינה).

Zunz, GV 86–90; *M. Friedmann*, Baraita di-Melechet ha-Mischkan, Wien 1908.

F. *Megillat Taanit* (מגלת תענית Fastenrolle), wird bereits in der Mischna Taan. II, 1 und öfters im Talmud als niedergeschriebenes Werk angeführt. Der aramäische Urtext ist also tannaitisch, wenn auch die hebräischen Erläuterungen erst aus gaonäischer Zeit herrühren. Das Werk zählt die Tage auf, an denen nicht gefastet werden dürfe, weil diese Tage Sieg oder andere Freude brachten. Den 12 Monaten entsprechend gliedert sich das Werk in 12 Teile. Ein letzter Abschnitt zählt die Fasttage auf.

Zunz, GV 127–134; *JE* VIII, 427; *Strack*, Einl. Talm. 12; *Zeitlin*, Megillat Taanit as a source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods 1922; *George Foot Moore*, Judaism I, 160; II, 54, 68, 69.

G. *Die Baraita des R. Elieser b. R. Josse des Galiläers* (ל"ב מדות דר"א ב"ר יוסי הגלילי) kann wohl ihre heutige Fassung unmöglich dem Tannaiten Elieser b. Josse ha-Gelili verdanken, da in ihr auch spätere Tannaiten, sogar auch Amoräer, wie Jochanan und Josse b. Chanina, angeführt werden. Dennoch muß sie hier in die tannaitische Agada eingefügt werden, da sie offenbar, wie Seder Olam von Josse b. Chalafta, von Elieser b. Josse ausgeht, wenn sie auch ihre heutige Erweiterung erst später gefunden hat. Die eigentliche Baraita dürfte im Midrasch ha-Gadol (ed. Schechter XVIII) enthalten sein, wo mit תנו רבנן die hermeneutischen Regeln zuerst bloß aufgezählt, ohne durch Beispiele oder Erläuterungen näher ausgeführt zu werden; diese dürften später hinzugefügt worden sein. Lange Zeit hindurch waren diese 32 Middot des R. Elieser nur aus dem Sefer Keritut des R. Simson aus Chinon (13., 14. Jht.) bekannt, von dort gingen sie in den ersten Band unserer Talmudausgaben über; handschriftlich sind sie erst spät im Midrasch ha-Gadol und im Midrasch ha-Chefez (beide aus Jemen) gefunden worden. Diese Baraita ist im wesentlichen agadisch. Dies hat schon Simson aus Chinon richtig erkannt, indem er bei den einzelnen Normen hervorhebt, sie hätten wegen ihres agadischen Charakters keinen Eingang in Ismaels halachische Baraita gefunden. Selbst die anscheinend streng halachischen Normen werden agadisch gedeutet, sogar das Akibasche רבוי und מעוט. Zum Beispiel im Vers „Gott gedachte der Sara" (Gen. 21, 1) deutet את darauf, daß mit Sara auch alle anderen unfruchtbaren Frauen gesegnet wurden. „Auch ich sah in meinem Traume" (Gen. 40, 16): את bedeutet, der Hofbäcker habe außer seinem eigenen Traume noch die Deutung des Traumes des Mundschenken gesehen. „Aber am 10. Tag des 7. Monates ist Versöhnungstag": das אך schließt aus der Versöhnung jene aus, die keine Buße tun. „Für euer eigenes Leben fordere ich Rechenschaft" (Gen. 9, 5) — sein Leben wegzuwerfen oder aufs Spiel zu setzen, ist verdammenswert, — das אך weist darauf hin, daß es nicht immer der Fall so ist, z. B. im Falle Sauls oder Chananjas, Mischaels und Asarjas. Ähnlich die Norm des בנין אב. Im Buche der Sprüche bezeichnet Trägheit die Sünde; die Grundlage בנין אב für diese Auffassung biete Prov. 21, 24–25: „den Trägen tötet seine Begierde, der Fromme gibt ohne Rückhalt." So wie die 32 Normen uns heute bei Simson aus Chinon und besonders im Midrasch ha-Gadol vorliegen, findet sich bei jeder Regel eine agadische Anwendung, für manche sogar nur eine agadische. Einige Regeln sind an sich schon rein agadisch, z. B. daß bei einem doppelten Vergleich immer die wirksamere Ähnlichkeit zu verstehen sei, so wird der Fromme der Palme und der Zeder verglichen (Ps. 92, 13); die Palme hat keinen schützenden Schatten, die Zeder keine Früchte, der Fromme hat beides. — כנגד „Entsprechendes": den 40 Tagen der Aus-

Baraita des R. Elieser b. Josse

kundschaftung des Landes entsprechen die 40 Jahre der Wüstenwanderung. — Gematria-Zahlenwert der Buchstaben: Abraham zieht mit 318 Gewappneten gegen die 4 Könige ins Feld; in Wirklichkeit zog Elieser allein mit ihm, doch der Zahlenwert des Wortes אליעזר beträgt 318. Buchstabentausch א"ת ב"ש: so כשדים = לב קמי (Jer. 51, 1), ששך = בבל (Jer. 25, 26). — Notarikon-Deutung nach Anfangsbuchstaben: צפנת פענח der Name, den Pharao dem Josef beilegt (Gen. 41, 45), ist aufzulösen in צופה, פורה, נביא, תומך, פותר, עברי, נבון, חוזה. Der Midrasch ha-Gadol hat auch darin die richtige Überlieferung bewahrt, daß er das unverständliche מעל nicht bietet; מעל ist zweifellos aus dem vorhergehenden משל entstellt. In der Einleitung zu den 32 Normen hebt Midrasch ha-Gadol die Bedeutung der Agada hervor, ihrer Aufzählung fügt er die Worte hinzu: „dies sind die Regeln, nach denen die Agada zu deuten ist", in richtiger Erkenntnis, daß uns hier eine agadische Baraita vorliegt.

Zunz, GV 86 (90); *Bacher*, Tann. II, 293–298; *Hoffer*, A Szentirás hermeneutikus normáiról (Dissertation), Budapest 1894; *Strack*, Einl. Talm. 100 bis 108.

II. Aus der Zeit der Amoräer. Die bedeutenden Midraschwerke der Tannaiten haben ihren Abschluß größtenteils erst später gefunden. Doch im allgemeinen wurde darauf geachtet, daß die Auslegungen nichttannaitischer Urheber nicht in tannaitische Werke aufgenommen werden. Wenn dennoch z. B. in die Baraita von den 32 Normen auch Jochanan und Josse b. Chanina, oder wenn in Ab. R. N. auch Josua b. Levi Eingang fand, so ist ja Ähnliches auch in der Mischna selbst zu beobachten: die Mischna endet mit der Agada des Josua b. Levi, Gott halte für die Frommen im Jenseits 310 Welten bereit (von Bacher, Pal. Amor. I, 187f., als Einschub erwiesen). Allerdings hat der Abschluß der Mischna, dieser Einschnitt zwischen Tannaim und Amoraim, für die Agada lange nicht die Bedeutung, wie für die Halacha. In der Halacha beginnt mit dem III. Jht. eine neue Zeit: der Amoräer darf nicht in Gegensatz zur Mischna geraten, es sei denn, daß er sich auf das Ansehen eines Tannaiten stützt. In der Agada hingegen haben die Amoräer ihre Unabhängigkeit niemals der tannaitischen Überlieferung zu opfern. Hier kam es auf die schöpferische Kraft an. Diese wirkte in den babylonischen Amoräern in schwächerem, in den palästinensischen in stärkerem Maße weiter. I. H. Weiss, Dor III, 41 findet für diesen Vorzug Palästinas drei Gründe: 1. In der geographischen Beschaffenheit und der Schönheit des heiligen Landes; 2. in der Bedrückung seitens der Römer, gegen welche man Trost im Schriftworte suchte; 3. in der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den Sektierern. Am besten leuchtet dieser dritte Grund ein, er wird aus den amoräischen Schriften selbst klar. So lesen wir von Josua b. Levi, ein Ketzer in seiner Nachbarschaft setzte ihm mit Bibelversen hart zu (Ber. 7a; Ab. Sar. 4b). Dieses Unterschiedes waren sich die Amoräer selbst bewußt. Es wird folgendes erzählt. Der aus Babylon stammende R. Safra vermochte den Ketzern nicht Am. 3, 2: „nur Euch habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde, darum ahnde ich an euch alle euere Vergehen" zu deuten. Abahu entschuldigte ihn damit, daß er (R. Safra), als Babylonier, wohl in der Überlieferungswissenschaft erprobt sei, nicht aber in der Schriftdeutung. Da fragten die Ketzer den Abahu: „Woher kommt es, daß ihr Palästinenser die Schrift wohl zu deuten verstehet?" Abahu antwortete: „Wir leben unter euch Ketzern, wir müssen die Schrift erforschen, die Babylonier fühlen diese Nötigung nicht". Die palästinensischen Amoräer entfalteten in der Agada eine reiche, selbständige Tätigkeit, die babylonischen Amoräer beschränkten sich eher auf die Erörterung der agadischen Überlieferung der Tannaiten und der palästinensischen Amoräer. Unter diesen gab es manchen, der sich ganz der Agada widmete. Bei den Tannaiten war diese Erscheinung seltener. Bacher (Tann. II, VII) hat die Behauptung Renans und anderer umgestoßen, daß Agadisten und Halachisten einander als Gegensätze gegenüberständen: in Wirklichkeit waren die Meister der Halacha zugleich Meister der Agada. Tannaiten wie Elieser aus Modiim, wie Josse, der Sohn der Damaszenerin, wie Elieser b. Josse aus Galilea, denen wir fast nur in der Agada begegnen, bilden eine Ausnahme. Unter den palästinensischen Amoräern hingegen bilden die Agadisten κατ' ἐξοχήν (רבנן דאגדתא) eine stattliche Reihe: Simlai, Samuel b. Nachmani, Levi b. Chama, Abba b. Kahana, Juda b. Simon, Tanchuma. Zur agadischen Literatur der Amoräer zählen jene Werke, in denen die Aussprüche und Lehren der Amoräer, oft neben denen der Tannaiten, nicht aber mit denen der späteren Lehrer bewahrt werden, obwohl diese Werke ihren Abschluß in nachamoräischer Zeit gefunden haben. Hierher gehören: die beiden Talmude, die kleinen Traktate, die älteren nachtannaitischen Midraschwerke, wie Gen. r., Thr. r., Lev. r. Tanchuma, Pessik. R. K.

A. *Agada im Talmud.* Auch für die Agada kommt dem Talmud, dem babylonischen wie dem

jerusalemischen, hohe Bedeutung zu. Die Agada der Tannaiten wird hier sorgfältig überliefert. Für die allerdings dürftigere Agada der babylonischen Amoräer bildet der babylonische Talmud die eigentliche Quelle. Der babylonische Talmud neigt eher zur Agada, ungefähr ein Drittel ist der Agada gewidmet, zum großen Teil freilich der palästinensischen. Dort, wo schon in der Mischna die Agada überwiegt, überwiegt sie gewöhnlich auch in der dazu gehörigen Gemara, besonders in Berachot, in der Ordnung Moed, in Sota. Wir finden auch Ansätze zu einem fortlaufenden Midrasch, z. B. in Meg. 10b–16a eine fortgeführte Auslegung des Buches Esther und in Sanh. 104a–b einen Midrasch zu den Klageliedern, der in der Einleitung zu Thr. r. eine Bereicherung gefunden hat. Auch der jerusalemische Talmud paßt sich der Beschaffenheit der Mischna an: neben der Ordnung Moed zeichnen sich besonders die Traktate Pea und Sanhedrin durch die Fülle der Agada aus. Im ganzen aber hatte der jerusalemische Talmud weniger Veranlassung, in sich die ganze palästinensische Agada zu vereinigen, da diese in den palästinensischen Midraschwerken und auch im palästinensischen Targum genügend Platz fand.

Textproben. „Chiskija wandte sein Antlitz zur Mauer und betete" (II. Kön. 20, 2); zu welcher Mauer? Josua b. Levi sagte, zur Mauer der Rachab, von der es heißt: „ihr Haus war an der Stadtmauer" (Jos. 2, 15). Er betete zu Gott: Herr aller Welten, Rachab hatte bloß das Leben der zwei Kundschafter gerettet, wie viele Leben hast du ihr dafür gerettet! Wie es heißt: „sie führten hinaus Rachab, ihren Vater, ihre Mutter, ihre Geschwister, alles was ihr gehörte, alle von ihrem Geschlechte" (Jos. 6, 25), wie Simeon b. Jochai lehrte, wenn 200 Männer ihrer Familie sich 200 Familien anschlossen, wurden sie alle gerettet. Wenn nun meine Väter, betete Chiskija, dir alle diese Fremden nahebrachten, um wieviel mehr solltest du mir mein Leben schenken. Samuel b. Nachman sagte: Chiskija erhob seine Augen zur Mauer der Schunnamit, welche gesagt hatte: machen wir doch ein kleines Gemach in der Mauer für den Propheten Elischa (II. Kön. 4, 10). Chiskija betete: Herr aller Welten, die Schunnamitin hat eine Mauer für Elischa errichtet und schon dafür hast du ihrem Sohn das Leben zurückgegeben; meine Väter haben dir soviel Ehre verschafft, wie solltest du mir das Leben nicht schenken. Chinena b. Papa sagte: Chiskija richtete sein Auge auf die Mauer des Heiligtums, „die Könige setzten ihre Schwelle neben Gottes Schwelle, ihre Türpfosten neben Gottes Türpfosten, die Mauer war zwischen mir und ihnen" (Ez. 43, 8); die Könige konnten nicht immer ins Heiligtum beten gehen, sie beteten in ihren Häusern und Gott rechnete es ihnen an, als beteten sie im Heiligtum. Meine Väter, sprach Chiskija, bereiteten dir all diese Ehre, gewiß wirst du mir mein Leben schenken. Die Gelehrten sagen: Chiskija richtete sein Auge auf die Wände seines eigenen Herzens, wie es heißt: „mein Inneres, die Wände meines Herzens, mein Herz braust, ich mag nicht schweigen" (Jer. 4, 19). Chiskija betete: Herr der Welten, ich habe alle meine 248 Glieder geprüft, die du mir eingesetzt, und habe nicht gefunden, daß ich dich mit nur einem erzürnt hätte, gewiß wird mir mein Leben geschenkt". Da war das Wort Gottes an Jesaja: „geh' und sage dem Chiskijahu, ich habe dein Gebet erhört, deine Tränen gesehen" (Jes. 38, 4–5; Jer. Sanh. X, 28c). — Als Beispiel für einen palästinensischen Amoräer, dessen Agada der babylonische Talmud bewahrt, mag R. Simlai dienen. Ein Vortrag Simlais führt aus, 613 Gebote sind Mose offenbart worden, David brachte sie auf elf (Ps. 15), Jesaja auf sechs (Jes. 33, 15), Micha (6, 8) auf drei, endlich Amos (5, 4) auf ein Gebot: „suchet mich, daß ihr lebet" (Mak. 23b, 24a; ähnlich Tanch., Schofetim B 10). Auch sein großartiger Vortrag, wie Gott Gericht über die Völker hält, ist im bab. Talmud bewahrt (Ab. Sar. 2a,3b).

Proben aus dem j. Talmud

R. Jehuda überlieferte im Namen Rabs: Als Mose zur Höhe stieg, fand er den Heiligen, gelobt sei er, wie er saß und Kronen auf die einzelnen Buchstaben setzte. Mose fragt: Was nötigt dich dazu? Da antwortete Gott: nach Verlauf manches Geschlechtes wird ein Mann erstehen, Akiba mit Namen, der über jede Buchstabenspitze Haufen von Halacha deuten wird". Da bat Mose: „Herr der Welt, zeige mir ihn". Da sagte ihm Gott: „geh' nach rückwärts". Mose setzte sich in die achte Reihe, doch er verstand nicht, was vorgetragen wurde, so daß er kleinmütig wurde. Als Akiba zu einem Satz kam, fragten ihn seine Schüler: „Rabbi, woher hast du das?" Akiba antwortete: „Es ist Satzung Moses vom Sinai". Da beruhigte sich Mose, kam wieder vor Gott und fragte: „Herr der Welt, du hast einen solchen Mann und offenbarst dennoch die Tora durch mich?" Gott antwortete: „Schweige! es ist so von mir beschlossen". Da bat Mose weiter: „Herr der Welt, du hast mich seine Gelehrsamkeit sehen lassen, zeige mir auch seinen Lohn". Da antwortete Gott: „Blicke hinter dich". Nun erblickte Mose, wie man Akibas Leib in der Fleischbank zerhackte. Da rief

Proben aus dem bab. Talmud

Mose: „Ist dies die Tora und dies ihr Lohn?" „Schweige", erwiderte Gott, „es ist so von mir beschlossen" (Men. 29b).

B. *Die kleinen Traktate* (מסכתות קטנות). In unseren Talmudausgaben sind am Schlusse der Ordnung Nesikin (nach Sanhedrin) noch die kleinen Traktate gedruckt. Den ältesten von ihnen, Abot de-R. Nathan, haben wir dem tannaitischen Midrasch zugerechnet. Die übrigen können der Zeit der Amoräer zugeschrieben werden, obwohl sie ihre heutige Gestalt später erhielten.

Massechet Soferim

Massechet Soferim (מסכת סופרים), der Traktat über Toraschreiber, faßt die talmudischen Regeln über Abschreiben und Vervielfältigen der heiligen Schriften zusammen, gehört also eigentlich in das Gebiet der Halacha, doch kommen in ihm Agada, Massora, Exegese reichlich zur Geltung. Massechet Soferim kennt die Vokale noch nicht, von den Akzenten sicher schon סוף פסוק, vielleicht auch אתנחתא. Demnach muß das Werk zwischen dem Abschluß des Talmuds und der Einführung der Vokalisation, also ungefähr im 6. Jht. entstanden sein. Die Sage von der griechischen Übersetzung wird in zwei Fassungen gegeben, die eine spricht von der üblichen Zahl der 70 Übersetzer, eine andere von 5 Übersetzern (I, 8, 9). Kap. VIII stellt die Abweichungen zwischen II. Sam. 22 und Ps. 18, zwischen II. Kön. 18–20 und Jes. 36–39 zusammen. Kap. XV beleuchtet durch anschauliche Vergleiche den Wert der heiligen Schrift, der Mischna, des Talmuds im Verhältnis zueinander. Kap. XVI spricht vom Schreiben und Lehren der Agada. Dem letzten (XXI.) Kap. ist eine Agada über Abraham, Elieser (der mit Og gleichgesetzt wird) und Nimrod hinzugefügt. — Die beste Ausgabe ist die von Joel Müller, Leipzig 1878.

Ebel Rabbati

Der Traktat über die Trauer, Ebel Rabbati (אבל רבתי; euphemistisch שמחות מס', Traktat der Freuden), wird bereits Mo. Kat. 24a, 26b und Ket. 28a angeführt; die angeführten Stellen finden sich, wenn auch nicht wörtlich, in unseren Ausgaben wieder. N. Brüll (Jhrb. I, 1–57) schreibt die älteste Fassung dem Schüler Akibas Jehuda b. Ilai zu. Auch hier wird die Halacha mit Agada untermischt. Im 8. Kap. wird das Martyrium Simeon b. Gamliels, Ismaels, Akibas, Chananja b. Teradjons, ferner das Verhalten Akibas beim Tode seines Sohnes, das Martyrium des Pappus und Lulianus, am Ende des 12. Kap. der Tod des Sohnes des Chananja b. Teradjon und die Trauer um ihn geschildert.

Kalla

Der Traktat Kalla (כלה) wird wiederholt im Talmud (Sab. 114a, Taan. 10b, Kidd. 49b) angeführt. R. Chananel, Aruch, Tossafot erklären Kalla als den Traktat, der in den beiden Vortragsmonaten (ירחי כלה) gelehrt wurde. Kalla besteht aus einem Kapitel, in welchem die Halacha oft an Agada streift. Kalla Rabbati mit ihren 10 Kapiteln ist, wie Aptowitzer REJ LVII, 238 nachweist, erst seit dem 12. Jht. (zuerst in Südfrankreich) bekannt.

Derech Erez

Der Traktat Derech Erez (דרך ארץ) wird bereits j. Sab. VI, 2, p. 8a angeführt: man beginnt beim Anschuhen mit dem rechten, beim Ausschuhen mit dem linken Fuß. Doch gilt der alte Ursprung nur von einem Teil des Werkes, den sogenannten פרקי בן עזאי. In unseren Ausgaben setzt sich das Werk folgendermaßen zusammen: a) Die zwei ersten Kapitel, inhaltlich verwandt mit Kalla, bringen Regeln über die Ehe. b) Derech Erez, neun Kapitel über Sittlichkeit und Sittsamkeit, mit Beispielen aus dem Leben der Tannaiten Gamliel, Josua, Eleasar b. Asarja, Akiba. c) Derech Erez Suta, vier Kapitel, nach Zunz, GV 113 (118f.), „ein Spiegel für die Gelehrten . . ., voll edler Sittenlehre und kernhafter Lebensweisheit, die Philosophen noch jetzt mit Erfolg studieren dürfen." d) Dem Machsor Vitry entnommene vier Kapitel. e) פרקי שלום über den Wert des Friedens.

Sieben kleine Traktate

Sieben palästinensische kleine Traktate (שבע מסכתות קטנות ירושלמיות) hat R. Kirchheim herausgegeben (Frankfurt a./M. 1851): a) Sefer Tora (ספר תורה), ein gekürztes Massechet Soferim. b) Mesusa (מזוזה), ohne Agada. c) Tefillin (תפלין). Israel hat Tefillin an der Hand, eine Mesusa an der Tür, Schaufäden an dem Kleid, das meint der Vers: „Siebenfach preise ich dich jeden Tag" (Ps. 119, 164). d) Zizit (ציצית), ohne Agada. e) Abadim (עבדים), ethische Halacha. f) Kutim (כותים), geschichtliche Halacha, welche die Samaritaner in vielem als Juden, nach einer Anschauung sogar ihre Priester als Aaroniden gelten läßt. g) Gerim (גרים), bekundet Feingefühl für Proselyten: man warne erst jeden, der das Judentum annehmen will; ist er aber Jude geworden, flöße man ihm Vertrauen und Selbstbewußtsein ein, leite ihn stufenweise zu den Pflichten an, beginne mit den Geboten der Wohltätigkeit und halte ihm die Verfehlungen seiner Vergangenheit oder seiner Ahnen nicht vor.

C. *Die buchdeutenden Midraschim.* Vom Zeitalter der Amoräer an entwickelt sich die

agadische Literatur nach zwei Richtungen. Ein Teil der Werke setzt das Verfahren der tannaitischen Midraschwerke fort und deutet die Schrift nach der Reihenfolge der Abschnitte und Verse. Diese Art der Schriftdeutung blühte wohl in den Lehrhäusern. Daneben aber entstehen andere agadische Werke, in denen die Deutung die Form des gottesdienstlichen Vortrages annimmt, die Sätze der heiligen Schrift nicht nach ihrer Folge erklärt, sondern gewisse Gegenstände und Probleme behandelt, und für bestimmte festliche Gelegenheiten geschaffen ist. Diese Vorträge tragen eher dem Bedürfnis der Synagoge, des Gottesdienstes Rechnung. — Die bedeutendste Sammlung der Auslegungsmidraschim, welche sich der Reihenfolge der Verse anpassen, besitzen wir im Midrasch Rabbot. Diese Sammlung wird durch kein einheitliches Band zusammengehalten, sie umfaßt die verbreitetsten Midraschwerke zum Pentateuch und zu den fünf Megillot; die einzelnen Bestandteile rühren aus verschiedenen Zeiten und von Autoren grundverschiedener Wesensbeschaffenheit her. Die ältesten Werke besitzen wir in den exegetischen Gen. r. und Thr. r. sowie im homiletischen Lev. r.

Genesis Rabba

Genesis Rabba (בראשית רבא, בראשית רבה), der große Midrasch zur Gen., füllt eigentlich eine Lücke des tannaitischen Midrasch aus. Dieser erstreckt sich auf Ex., Lev., Num. und Deut., doch nicht auf Gen.; den Ersatz hierfür bietet Gen. r., allerdings mit dem Unterschiede, daß dieses Werk vielfach auch Amoräer als Gewährsmänner aufweist. — Gen. r. verbindet bereits die Art des fortlaufenden Midrasch mit der Art der thematischen Homilie dadurch, daß einzelnen Abschnitten Proömien (פתיחות) vorangehen, so z. B. gleich dem ersten Vers sechs Proömien, wobei gewöhnlich von einem Hagiographentext, oft auch von einem Prophetenwort, ganz ausnahmsweise vom Pentateuch ausgegangen wird, um auf den auszulegenden Vers zurückzukehren; so wird z. B. die Erzählung von Abraham eingeleitet durch Hos. 9, 10: „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie eine frühreife Feige", — die Befreiung Josefs aus dem Gefängnis mit Hi. 28, 3: „Ein Ende setzte er der Finsternis." Diese Eigenart ist für die nachtannaitische Zeit bezeichnend (Bacher, Die Proömien der alten jüdischen Homilie, Leipzig 1913, S. 10). Doch sind wir von der Zeit der Tannaiten noch nicht weit entfernt. Die häufigen Auseinandersetzungen zwischen R. Jehuda und Nechemja erinnern noch an tannaitischen Midrasch. Es kommen aber auch schon die Amoräer zu Wort, die Palästinenser aus dem 4. Jht., die Babylonier aus dem 3. Jht., niemals Spätere. Zunz, der auch festsetzt, daß der palästinensische Talmud oft, der babylonische niemals benutzt wird, setzt die Entstehungszeit des Gen. r. ins 6. Jht. Für das hohe Alter sprechen auch die zahlreichen griechischen Fremdwörter sowie die Wendungen und Geschichten in urwüchsigem Volksaramäisch, die gewiß der lebenden Volksüberlieferung entstammen. — Gen. r. besteht aus 100 Abschnitten (Paraschot); die Einteilung schwankt bei Parascha 40, 41, 42. Die Frage über die Zugehörigkeit der letzten (96–100) Paraschot zum Grundwerk wird wohl erst nach Abschluß der von Theodor-Albeck unternommenen Edition der Genesis Rabba entschieden werden können. Selten bleibt in Gen. r. ein Bibeltext ohne Auslegung, so die genealogischen Abschnitte 5, 2–21; 11, 10–25; 36, 1–30. Schon die Völkertafel Gen. 10 wird mehrfach gedeutet. Wie wir das auch bei anderen Werken (Ex. r., Num. r., Deut. r., Midr. Tehill., Thr. r., Esth. r.), beobachten können, strömt der Midrasch am Anfang reichlicher; die Auslegung des ersten Wochenabschnittes umfaßt ein Viertel des ganzen Werkes. In den zwei ersten Wochenabschnitten finden sich Verse (1, 1; 1, 2; 1, 30; 2, 3; 2, 4; 2, 7; 6, 7; 6, 8), denen je eine ganze Parascha gewidmet ist.

Proben aus Genesis Rabba

Textproben. „Kain sagte zu Abel" (Gen. 4, 8): Worüber ging der Streit? Sie sagten: „Wollen wir die Erde teilen." Der Eine nahm die Felder, der Andere alles bewegliche Gut. Der Eine sagte: „Der Boden, auf dem du stehst, ist mein", der Andere: „Was du an hast, ist mein". Der Eine sagte: „Entkleide dich", der Andere: „Hebe dich weg." Josua aus Sichnin im Namen Levis sagt: beide nahmen sowohl Boden als Bewegliches, warum denn der Streit? Jeder forderte: „Auf meinem Gebiete soll das Heiligtum erbaut werden", denn es heißt: „Als sie auf dem Felde waren", und Feld bedeutet Heiligtum, wie es heißt: „Zion wird als Feld gepflügt" (Mi. 3, 12), darum stand Kain gegen Abel auf. Jehuda b. R. Ammi meinte, sie stritten um die erste Eva (nach der Anschauung, daß für Adam zwei Frauen erschaffen worden waren), R. Aibo sagt, die erste Eva war zu Staub zurückgekehrt, warum denn stritten sie? R. Huna sagt, eine weitere Zwillingsschwester wurde mit Abel geboren, Kain sagte: „ich nehme sie, da ich älter bin"; Abel sagte: „ich nehme sie, da sie mit mir geboren wurde". R. Jochanan sagte: Abel war mächtiger als Kain; daraus, daß Kain aufstand, folgt, daß er früher unterlegen war; doch er bat Abel: „Siehe, wir sind zwei auf der Welt, was

wirst du dem Vater sagen"; da fühlte Abel Erbarmen, Kain aber stand auf und erschlug ihn, darum sagt man: „Dem Bösen tu nichts Gutes, damit dich nicht Böses treffe" (Gen. r. XXII, 7, 8, ed. Theodor 214f.). — „Ewiger, erfülle nicht das Gelüste des Bösen" (Ps. 140, 9), d. h. gib nicht zu, daß Esau (Rom) ausführe, was er gegen Jakob sinnt, setze ihm einen Zaun. Welchen Zaun hat Gott dem Esau gesetzt? Chama bar Chanina sagt, dies sind die Berbern und Germanen, von denen es den Römern bangt (Gen. r. LXXV, 9, ed. Theodor-Albeck 887). — I. Theodor hat auf Grund der Handschrift im Brit. Museum Add. 27169 den Text von Gen. r. hergestellt und die ersten 67 Paraschot selbst herausgegeben (Berlin seit 1903); die Ausgabe wird durch Ch. Albeck fortgesetzt.

Zunz, GV 174–179 (184–189); *Weiss*, Dor III, 252–260; *M. Lerner*, Anlage des Ber. r. und seine Quellen, Berlin 1882; *Bacher*, REJ XLVI, 301–310; *Strack*, Einl. Talm. 209–212; *George Foot Moore*, Judaism I, 163–166; *Theodor* in Jacob-Gutmann-Festschrift 156–171.

Threni Rabba

Threni Rabba (איכה רבה) gehört der ältern Midraschperiode an. Neben den Tannaiten kommen noch die palästinensischen Amoräer zu Wort. Der babylonische Talmud Sanh. 104 a–b zeigt zwar einen Ansatz zum Echa-Midrasch, berührt sich auch mit Thr. r. in der Verherrlichung des Geistes der Jerusalemiten, doch ist er nirgends als Quelle von Thr. r. nachzuweisen. Der Deutung des ersten Verses gehen 34 Proömien voraus, die zusammen den Titel פתיחתא דחכימי (Proömien der Weisen; Bubers Ausgabe hat diese Überschrift nicht) führen. Von diesen Proömien gehört das 31ste dem Tannaiten Simeon b. Jochai, die übrigen stammen von 17 palästinensischen Amoräern, darunter den bedeutendsten Agadisten, das längste (25-ste) von R. Jochanan; von einigen Amoräern stammen zwei, selbst drei und vier Proömien. Manche Lehrer haben wiederholt einleitende Vorträge gehalten, was leicht erklärlich ist, da ja jeder 9. Ab Gelegenheit dazu gab. So lesen wir j. Taan. 68d: Zum Vers „der Ewige hat verschlungen ohne Erbarmen" (Kl. 2, 2) trug Rabbi 24 Erzählungen vor, Jochanan gar 60. Viele davon dürfte Thr. r. bewahrt haben. — Der Midrasch zum 1. Kapitel, d. h. zum 1. Alphabet, kommt an Umfang beinahe dem gesamten Midrasch zu allen übrigen Kapiteln gleich. Das letzte Kapitel fällt schon ganz dürftig aus. Freilich beobachten wir ja ähnliches auch anderswo, doch in Thr. r. scheint dies um so erklärlicher, da ja die späteren Alphabete den Inhalt des ersten variieren. So wie Kl. 2, 2 bietet auch schon 1, 13 Anlaß zur Schilderung dessen, was zu beweinen ist, d. h. was sich unter Hadrian, Trajan und anderen zugetragen hat, z. B. das Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne. Zuweilen wird die Trauer über den Fall Jerusalems und des Heiligtums vom Stolz auf die einstige Herrlichkeit übertönt. Nirgends äußert sich das Selbstbewußtsein der Jerusalemiten so prägnant, wie in Thr. r. Ebenso wie Jochanan überzeugt war, daß, wohin immer die Jerusalemiten kamen, sie die Fürsten ihrer Herren wurden (San. 104a), so verkündet Thr. r.: „Wo einer aus Jerusalem hinkam, errichtete man ihm eine Vortragsbühne und setzte ihn hin, um seiner Weisheit zu lauschen" (Par. 1, ed. Buber 23b). Stolz ist man auf den Geist und den Witz der Jerusalemiten, es werden oft die Weisen von Athen und die von Jerusalem einander gegenübergestellt, wobei im Wettstreit der Geist Jerusalems stets den Sieg davonträgt. In Thr. r. finden sich geistvolle Aussprüche und Anekdoten, die ihren Weg durch die Weltliteratur fanden und z. B. in 1001 Nacht oder in Voltaires „Zadig" (III. Kap.) vorkommen.

Proben aus Threni Rabba

Textproben. Es geschah, daß einer aus Jerusalem nach Athen kam und bei einem Freunde Aufnahme fand. Es kam seine Zeit (zum Sterben), da vertraute er, was er hatte, seinem Gastfreunde an, bat ihn aber vor seinem Tode: „Wenn mein Sohn kommt und meine Habe fordert, gib sie ihm nicht, ehe er drei Proben seines Scharfsinnes geboten". Da machten die Athener untereinander aus, daß niemand einem Fremden das Haus ihres Landsmannes (bei dem der Jerusalemit gestorben war) zeigen dürfte. Dies hörte der Sohn und kam nach Athen. Er wußte, wie der Gastgeber seines Vaters hieß. Er setzte sich an das Tor der Stadt. Dort sah er einen Mann mit einer Last Holz. Er fragte: „Verkaufst du dieses Holz?" „Ja", antwortete jener. Da sagte er ihm: „Hier hast du den Preis, bringe das Holz in jenes Haus (nämlich des Gastgebers)". Dort schrie der Holzträger: „Hausleute, übernehmet das Holz". Der Hausherr fragte: „Habe ich denn Holz bestellt?" „Nein, nicht du, aber der, welcher hinter mir kommt." Da trat der aus Jerusalem vor, begrüßte den Hausherrn und sagte: „Ich bin der Sohn jenes Mannes aus Jerusalem, der bei dir gestorben ist". Da bereitete ihm dieser ein Mahl. Der Athener hatte ein Weib, zwei Söhne, zwei Töchter. Man brachte fünf Hühner auf den Tisch. Obwohl sich der Gast weigerte, bestand der Athener darauf, daß er teilen solle. Der Jerusalemit legte ein Hühnchen vor den Hausherrn und seine Frau, eines vor die zwei Söhne, eines

vor die zwei Töchter, zwei nahm er für sich. Der Athener fragte: wie teilst du? Der Gast antwortete: „Habe ich dir nicht gesagt, daß ich fremd bin und daß mir dies nicht zukommt? Trotzdem habe ich gut geteilt: du, dein Weib und ein Hühnchen macht drei, deine zwei Söhne und ein Hühnchen macht drei, deine zwei Töchter und ein Hühnchen macht drei, ich und zwei Hühnchen macht drei" Abends machte ihm der Athener eine große Mahlzeit. Man brachte ein Huhn auf den Tisch. Wieder sträubte sich der Gast zu teilen, wieder nötigte ihn der Athener dazu. Da nahm der Jerusalemit den Kopf, gab ihn dem Hausherrn, den unteren Teil und die Därme setzte er der Hausfrau vor, die zwei Schenkel den beiden Söhnen, die zwei Flügel den beiden Töchtern. Sich selbst nahm er den Rumpf. Wieder stellte ihn der Athener zur Rede. Er erklärte, gut geteilt zu haben: „Dir habe ich den Kopf gegeben, denn du bist das Haupt des Hauses, den unteren und inneren Teil deinem Weibe, denn ihrem Inneren entstammen die Kinder; die beiden Schenkel deinen beiden Söhnen, denn sie sind die beiden Stützen deines Hauses; die beiden Flügel deinen beiden Töchtern, denn sie nehmen ihre Morgengabe und fliegen aus dem Hause. Für mich habe ich den Rumpf (das Schiff) genommen, denn im Schiffe ziehe ich davon. Da gab der Athener dem Jüngling sein väterliches Erbe (Par. I., ed. Buber 24b.). Über die Verbreitung dieses Stoffes s. Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm II, 360 (wo Thr. r. als älteste Fundstätte hervorgehoben wird). — Ein Mann aus Athen ging nach Jerusalem und fand einen zerbrochenen Mörser. Er brachte ihn zu einem Schneider, daß er ihn flicke. Da nahm der Schneider eine Handvoll Sand und sagte: drehe mir aus diesem Sande Zwirn, mit dem will ich den Mörser zusammennähen (Par. I, ed. Buber 25a. Dies ist ebenfalls ein weit verbreiteter Stoff der Volksüberlieferungen, schon im Achikarroman verwendet, ähnlich Bechor. 8b; s. Bolte-Bolivka II, 367). — Beste Ausgabe von Buber, Wilna 1899.

Zunz, GV 179–181 (189–191); *Weiss*, Dor III, 262.f; *Strack*, Einl. Talm. 212; *George Foot Moore*, Judaism I, 167, 168.

D. *Homiletische Midraschim.* Leviticus Rabba (ויקרא רבה). Schon die Proömien zu Gen. r. und vollends zu Thr. r. zeigen Ansätze zum thematischen gottesdienstlichen Vortrag, zur Homilie. Aus nicht viel späterer Zeit sind aber schon vollständige Homilien bewahrt, die ältesten in Lev. r., Tanchuma und der älteren Pessikta. Lev. r. zeigt die Verschmelzung des buchdeutenden Midr. mit der Homilie. Es gliedert sich in 37 Abschnitte, von denen jeder inhaltlich eine Einheit darstellt; es sind dies also eigentlich 37 gottesdienstliche Vorträge über Gegenstände, die mit Lev. in Zusammenhang gebracht werden können. Da geht kein einziger Wochenabschnitt leer aus. Der Wochenabschnitt Tasria z. B. gibt Anlaß zur Verherrlichung der göttlichen Gnade, die sich bei der Bewahrung des Embryos offenbart; zutreffend ist dieser Vortrag eben durch Ps. 139 eingeleitet. Andererseits wird die Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes tief erfaßt: dieser Abschnitt wird feierlich verkündet, weil er das Wesen der Tora, nach Levi, weil er die 10 Gebote enthält (Lev. r. XXIV, 5). Die einzelnen Paraschot (Homilien) werden durch eine Einleitung und einen Abschluß abgerundet. Die Einleitung (niemals von Tanchuma, wie so oft im Jelammedenu-Midrasch) geht gewöhnlich von den Hagiographen, nur zweimal (II, XXIV) von einem Prophetenwort aus. Der Schluß klingt meist in der Verheißung einer seligen Zukunft aus, sonst aber in Bibelsätzen, die Gott verherrlichen oder Heil verkünden.

Leviticus Rabba

Zunz, GV 181–184 (191–194); *Weiss*, Dor III, 261; *Weiszburg Gyula*, A Midrás Leviticus Rabba (Dissertation), Budapest 1890.

Tanchuma-Jelammedenu (תנחומא ; ילמדנו). Vom Midrasch Tanchuma liegen zwei Fassungen vor: die eine, erst 1885 von Buber herausgegebene, aber viel früher entstandene, die andere, seit dem 16. Jht. sehr oft gedruckte, aber viel später entstandene. Auch steht fest, daß Tanchuma zuweilen als Jelammedenu angeführt wird. Jalkut führt sogar an ein und derselben Stelle Tanchuma und Jelammedenu an. Ferner wird manches aus Tanchuma zitiert, das sich in keinem der uns vorliegenden Tanchuma-Midraschim findet. Es muß also noch andere Fassungen gegeben haben. Der Name stammt vom palästinensischen Amoräer Tanchuma, einem der letzten großen Agadisten (4. Jht.), da mit dessen Proömien die Vorträge oft eingeleitet werden. Die Bezeichnung Jelammedenu kommt daher, daß die homiletische Ausführung durch eine Frage eingeleitet wird, welche die Schüler an den Lehrer richten: ילמדנו רבנו (Es lehre uns unser Meister). Im allgemeinen hat diese Frage einen Anflug von Halacha, immer aber handelt es sich um etwas Einfaches, so daß das Halachische oft als bloßer Vorwand erscheint.

Tanchuma-Jelammedenu

Textproben. Die Frage nach dem Segensspruch über den Regenbogen führt zur Agada

über Noah (Gen. 16b). Welche Vergehen werden durch Ganzopfer gesühnt? (Gen. 36a). Wieviel Benediktionen soll man täglich sagen? (Gen. 41b). Soll die Übersetzung der Bibel ins Aramäische aus einem geschriebenen Texte erfolgen? (Gen. 44a). Wohin hat der Betende sein Herz zu wenden? (Gen. 87b). In welcher Entfernung schon hat man sich vor einem Greis zu erheben? (Num. 28a). Darf ein von Räubern Verfolgter den Sabbat entweihen? (Num. 81ab). — Manchmal beginnt die Agada schon in der Frage an den Lehrer. Was ist der Unterschied zwischen dem Tode der Frommen und der Bösen? (Gen. 74b), zwischen den Träumen der Frommen und Bösen? (Gen. 75a). Welche Menschen haben keinen Anteil am Jenseits? (Lev. 22a). Was ging der Weltschöpfung voraus? (Num. 17b). Wieviel Saiten hatte die Harfe der Leviten? (Num. 25b). Für welche Verdienste wurde Israel aus Ägypten erlöst? (Num. 73b).

Proben

Die halachisch-agadische Einleitung führt zur Schrifterklärung hinüber. Das erste Beispiel für diesen Vorgang findet Bacher, Pal. Amor. III, 508 in Sab. 30a, wo R. Tanchum (aus Nawe) gefragt wird, ob man am Sabbat einem Kranken zuliebe das Licht auslöschen dürfe. Der Weg zur Antwort führt über eine agadische Erörterung betreffs des Kohelet und des Todes Davids. Bacher identifiziert diesen Tanchum aus Nawe mit dem Tanchuma b. Abba, von dem die meisten Proömien stammen, und meint, dieser Tanchuma, der letzte große Agadist unter den palästinensischen Amoräern, habe die Methode eingeführt, den agadischen Vortrag mit einer leichten halachischen Frage einzuleiten, daher führen diese Midraschim bald den Namen Jelammedenu (nach der Methode selbst), bald Tanchuma (nach dem Begründer dieser Methode). Diese ansprechende Vermutung Bachers scheint aber durch die seither veröffentlichte Mechilta de-R. Schimon b. Jochai widerlegt zu sein. Dort stellt R. Tarfon die halachisch-agadische Frage, worauf die Schüler ihn bitten ילמדנו רבנו (es möge uns unser Meister belehren); nachdem er es getan hat, erkennen sie dies dankbar an: למדתנו רבנו (du hast uns belehrt; Mechilta de-R. Schimon b. Jochai, ed. Hoffmann 1905, 51). Wenn schon der Tannait Tarfon (2. Jht.) diese Methode angewendet hatte, kann sie nicht der spätere Amoräer Tanchuma (4. Jht.) eingeführt, sondern nur gepflegt haben. Keineswegs kann der heutige Midrasch Tanchuna vom Amoräer Tanchum verfaßt sein. Er zeigt klare Spuren der gaonäischen Zeit. Tanchuma zum Wochenabschnitt Noah spricht von den zwei noch bestehenden Akademien in Babel, welche Gott der Gewalt der Griechen und Römer entzogen habe. Selbst Polemik gegen das Karäertum wird laut: „Sollte man etwa am Sabbat im Finstern bleiben? Das wäre keine Sabbatwonne, es werden ja auch die zur Hölle Fahrenden zur Finsternis verdammt" (Tanchuma, ibid.). Diese beiden zeitbestimmenden Stellen finden sich aber in Bubers Tanchuma nicht, was ein weiterer Beweis für dessen höheres Alter ist. Doch schon in Bubers Tanchuma werden die Scheeltot des Gaon Achai (8. Jht.) angeführt (Num. 50b); auch die Bedeutung, welche den Ärzten zukommt (Num. 48b), läßt auf spätere Zeit schließen. Dies ist leicht erklärlich, denn Tanchuma wurde als erster Midrasch, der den Pentateuch einheitlich umfaßt, viel gelesen und noch in späterer Zeit, z. B. in der Ausgabe von Mantua 1563, umgestaltet.

Zunz, GV 226–238 (237–250); *Weiss*, Dor III, 268 bis 273; *Bacher*, Pal. Amor. III, 500–514 mit Epsteins Zusätzen; *Strack*, Einl. Talm. 204f; *G. Foot Moore*, Judaism I, 169–170.

Pessikta de-Rab Kahana (פסיקתא דרב כהנא). Das älteste Beispiel für eine Sammlung agadischer Vorträge, die nicht einmal äußerlich der Reihenfolge der biblischen Abschnitte folgt, bietet die alte Pessikta, zu Unrecht Pessikta de-Rab Kahana genannt. Vom 11.–14. Jht. wurde die Pessikta viel benutzt, seit dem 15. Jht. war sie verschollen und Rapoport erinnerte als erster wieder an sie. Zunz widmete ihr ein ganzes Kapitel der GV. Aus den Zitaten, hauptsächlich aus den 274 Abschnitten in Nathans Aruch und etwa 200 im Jalkut, rekonstruierte er 29 Abschnitte der Pessikta. Buber war es vorbehalten, vier Handschriften zu finden, auf Grund deren er das Werk herausgab (Lyck 1868) und so die Aufstellungen von Zunz teils bestätigte, teils berichtigte. „Pessikta", richtiger „Pessikata", bedeutet ebenso wie „Paraschot" Abschnitte. In diesem Sinne wird das Zeitwort פסק bereits in Sab. 116b verwendet: ובנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא (in Nehardea schloß man den Vortrag am Sabbat nachmittag mit den Hagiographen ab). Buber hält den ältesten Amoräer, namens Kahana, den Schüler Rabs und Jochanans, für den Verfasser der Pessikta und findet eine Anspielung auf Kahanas Werk bereits in Sab. 152a רב כהנא הוה פסיק סידרא קמיה דרב (Kahana trug vor Rab vor), demnach bezieht sich das Zeitwort פסק auf Kahanas Tätigkeit, woraus die Bezeichnung Pessikta entstanden ist. Zunz hatte richtiger gesehen, daß zur Benennung des Werkes als Pessikta des R. Kahana der Beginn eines Abschnittes Anlaß gab, wo es heißt

Pessikta de-Rab Kahana

ר' אבא בר כהנא פתח; es ist dies in der von Zunz rekonstruierten Pessikta der 20ste, in der von Buber herausgegebenen der 13te Abschnitt. Eben durch Buber erfahren wir, daß die Handschrift Carmoly mit diesem Abschnitt beginnt. So konnte das Werk nach dem ersten darin vorkommenden Autorennamen benannt werden, ähnlich wie Gen. r. auch Bereschit de-Hoschaja Rabba hieß, oder wie Midrasch Tanchuma.

Die von Buber herausgegebene Pessikta beginnt mit dem Abschnitt zum Chanukka-Sabbat; dann folgen die vier vorzüglichen Sabbate vor Pessach שקלים, זכור, פרה, החודש, VI–XI von Pessach bis zum Wochenfest, XII Wochenfest, XIII–XXV die 12 Sabbate vor und nach Tischa be-Ab דש"ח נו"ע אר"ק שר"ש, unterbrochen durch Pess. 25 zu Rosch ha-Schana, XXVI סליחות, XXVII Jom Kippur, XXVIII–XXXI zum Sukkotfest, und endet mit זאת הברכה. Begonnen hat also der Zyklus mit den ersten bedeutenden Sabbat nach זאת הברכה, d. i. mit dem Chanukka-Sabbat. Die Pessikta hat uns Predigten zu den festlichen Gelegenheiten des Jahres bewahrt, die sicher von den ältesten Autoren stammen. Nebst den Tannaiten werden ausschließlich palästinensische Amoräer angeführt. Die Sprache der Pessikta zeichnet sich durch urwüchsiges, volkstümliches Aramäisch aus.

Textprobe. Deut. 14, 22 wird agadisch gedeutet: wenn du den Zehnten entrichtest, wirst du reich. R. Levi erzählte dazu eine Geschichte von einem Manne, dessen Feld 1000 Maß Getreide trug, davon entrichtete er 100 Maß als Zehnten, vom übrigen Ertrag erhielt er sich und die Seinigen. Vor seinem Tode trug er seinem Sohne auf, daß er es ebenso halte. Im ersten Jahr tat der Sohn, wie es der Vater gepflogen; im zweiten aber fuhr der Geist der Mißgunst in ihn: er gab um 10 Maß weniger Zehnten, — da trug das Feld um 100 Maß weniger; in den darauffolgenden Jahren ging es dann immer abwärts; schließlich trug das Feld nur soviel als früher der Zehnte betragen hatte. Da kamen seine Nachbarn in Festkleidern zu ihm. Er tadelte ihre Schadenfreude. Sie entschuldigten sich: wir sind gekommen, um uns mit dir zu freuen, in der Vergangenheit warst du der Besitzer und Gott der Priester, heute bist du der Priester geworden und Gott der Hausherr (XI, 96a). — Manche Erzählungen hat Phil. Bloch in der Cohen-Festschrift 703 bis 721 ins Deutsche übersetzt. — Einzige Ausgabe von Buber, Lyck 1868.

Probe aus der Pessikta de-Rab Kahana

Zunz, GV 185–221 (195–237); *Weiss*, Dor III, 277–283; *JE* VIII, 559; *Strack*, Einl. Talm. 202 bis 204; *G. Foot Moore*, Judaism I, 168–169.

III. **Aus der Zeit der Geonim.** Auch die von Amoräern geschaffenen Midraschwerke haben ihren Abschluß erst im Zeitalter der Geonim gefunden, doch gehört ihr Grundstock der Amoräerzeit an. Die hier zu behandelnden Midraschim dagegen verdanken nicht nur ihre Abfassung, sondern auch einen wesentlichen Teil ihres Bestandes der späteren Zeit.

A. *Buchdeutende Midraschim.* Wir beginnen mit den Rabbot und besprechen sie in der Reihenfolge der biblischen Bücher, obgleich diese keineswegs der Zeitfolge der Entstehung der einzelnen Midraschim entspricht.

1. Die späteren Rabbot.

Exodus Rabba (שמות רבה), ein späterer Midrasch, weist eigenartigerweise schon auf frühere Werke hin, so Parascha 10 (ed. Wilna 21d) auf Lev. r., ferner auf die Pessikta Rabbati (Ex. r. XXXIX, ed. Wilna 66a). — Ex. r. besteht aus 52 Abschnitten. Zu beachten ist auch die Einleitung כך פתח ר' תנחומא בר אבא, die neunmal wiederkehrt und dem Midrasch Tanchuma eigen ist. Die übrigen 43 Abschnitte beginnen mit einem Bibelvers. Der erste Hinweis auf Ex. r. findet sich Tossaf. Chag. 13b, Sota 5a (doch ohne Nennung des Werkes). Epstein hat nachdrücklich den Unterschied zwischen den ersten 15 Abschnitten und dem zweiten Teil des Ex. r. hervorgehoben. Die ersten 15 Abschnitte zu drei Wochenabschnitten umfassen ein Drittel des ganzen Werkes und weisen besonders reiche Spuren des Tanchuma auf. Es ist möglich, daß dieser erste Teil nachträglich so reich ausgestattet wurde, um die Lücke auszufüllen, welche die Mechilta aufweist, indem sie erst mit dem 12. Kapitel einsetzt. Andererseits zeichnet sich gerade der Midrasch zum 12. Kapitel (wo Mechilta schon beginnt) in Ex. r. durch eine Fülle von Aussprüchen aus. Die Abschnitte schließen oft mit dem Ausblick auf glückliche Zukunft.

Exodus Rabba

Textprobe. Mose setzte sich an den Brunnen (Ex. 2, 15). Er schlug den Weg der Vorfahren ein. Dreien wurde die Lebensgefährtin am Brunnen bestimmt: Isaak, Jakob, Mose (Ex. r. X, 37, ed. Wilna 7d).

Probe aus Exodus Rabba

Zunz, GV 256–258 (268–270); *A. Epstein*, Beitr. z. jüd. Alt. 67–69; *Weiss*, Dor III, 264–266; *Epstein*, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde I, 67f.; *Strack*, Einl. 208.

Numeri Rabba

Schon in Gen. r. und Ex. r. haben wir das Mißverhältnis beobachtet, daß der Midrasch anfangs viel reichlicher fließt als am Schluß. Nirgends fällt dieses Mißverhältnis so stark auf, wie in Num. r. (במדבר רבה), wo der Midrasch zu den ersten zwei

Wochenabschnitten von den 23 Kapiteln des Buches 14, also mehr als die Hälfte des ganzen Num. r. umfaßt. Zunz nimmt für die zwei Teile zwei Verfasser an. — I. H. Weiss äußert die Vermutung, Num. r. sei das Werk des R. Mose ha-Darschan; in Wirklichkeit bietet Mose ha-Darschan lediglich eine der vielen Quellen für Num. r. Im zweiten Teil wird vieles dem Tanchuma entlehnt, doch lautet die Einleitung nicht ילמדנו רבנו, sondern הלכה, wie in Deut. r. Die späte Entstehung verrät sich schon durch die Sprache: in den überaus langen 13. und 14. Abschnitt findet sich kaum ein Fremdwort. Zunz hat auf die inhaltlich späten Elemente hingewiesen. In Parascha XIII wird vielleicht auch die Hidschra erwähnt, ganz sicher die 10 Ṣphären des Weltraumes עשר ספירות בליטה (XIV, 12, ed. Wilna 62) und die vier Elemente: drei Ganzopfer und ein Sündopfer der Fürstengabe (Num. 7) entsprechen den vier Elementen, aus denen Gott die Welt geschaffen hat, und zwar entspricht das Sündopfer der Erde, die (aufsteigenden) Ganzopfer den übrigen Elementen (XIV, 12, p. 62d). Es ist zu beachten, daß die Elemente טבעים, nicht יסודות heißen. Die fünf Böcke entsprechen den 5 Sinnen und Sinneswahrnehmungen (XIV, 12, p. 62d). Num. r. wird nicht vor dem 13. Jht. erwähnt und dürfte nicht viel früher entstanden sein.

Zunz, GV 258–262 (270–274); *Weiss*, Dor III, 266f.; *A. Epstein*, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde 70–76; *Strack*, Einl. Talm. 207f.

Deuteronomium Rabba

Deuteronomium Rabba (דברים רבה) teilen unsere Rabbotausgaben in 11 Paraschot ein, entsprechend den 11 Wochenabschnitten des Deut. Zunz hat jedoch erkannt, daß Deut. r. sich einfacher in 27 Homilien gliedert. Die einzelnen Homilien sind nach Art des Midrasch Tanchuma aufgebaut, sie werden statt mit ילמדנו רבנו mit הלכה eingeleitet (wie in Num. r.), der Schluß klingt in Verheißungen aus. Raschi zu Gen. 29, 34 führt אלה הדברים רבה an, doch findet sich die Stelle in unserem Deut. r. nicht. Darum meint Reifmann, Tanchuma zu Deut. habe auch Deut. r. geheißen. Zunz setzt die Entstehungszeit des Deut. r. um 900 an, Weiss sucht dessen Heimat, wegen der zahlreichen griechischen Lehnwörter, im byzantinischen Reich. Der 27. Homilie ist ein besonderer Midrasch über den Tod Moses angegliedert.

Zunz, GV 251–253 (262–265); *A. Epstein*, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde 76–82; *Weiss*, Dor III, 268; *Strack*, Einl. Talm. 206–207.

Canticum Rabba

Canticum Rabba (שיר השירים רבה) heißt auch Midrasch Chasit (מדרש חזית), nach dem ersten gedeuteten Vers Prov. 22, 29, wie Midrasch Tehillim auch שוחר טוב nach Prov. 11, 27 heißt. Cant. r. deutet die Verse des Hohenliedes der Reihe nach, doch findet sich nach 2, 8 die Überschrift סדרא תניגא, welche auf eine besondere Einteilung schließen läßt, wie sie in Koh. r. erhalten ist. Zunz rechnet Cant. r. zu den jüngeren Agadawerken, weil darin das Wort פייטנא vorkommt. I. H. Weiss hingegen weist mit Recht auf die Urwüchsigkeit des Cant. r. und darauf hin, daß die Ableitungen von פייטן bereits in Gen. r. und Lev. R. zu finden sind. Es ist wahrscheinlich, daß das Hohelied, allegorisch aufgefaßt, schon früh die Ausleger beschäftigte. Cant. r. gehört wohl zu den älteren Midraschim.

Zunz, GV 263f. (274–276); *Weiss*, Dor III, 263f.; *Strack*, Einl. Talm. 213.

Rut Rabba

Ruth Rabba (רות רבה) wird durch sechs Proömien eingeleitet, auf welche die Auslegung des Buches Ruth in acht Abschnitten folgt. Es trägt den Charakter des palästinensischen Midrasch. I. H. Weiss will in ihm sogar eine gewisse Feindseligkeit gegen den babylonischen Talmud erblicken. Wohl wird Ruth r. zuerst in den Tossaf. Jeb. 82b angeführt, doch bieten Inhalt und Beschaffenheit nichts, was einem hohen Alter widerspräche.

Zunz, GV 265 (276f.); *Weiss*, Dor III, 273f.; *Strack*, Einl. Talm. 213.

Kohelet Rabba

Kohelet Rabba (קהלת רבה), ein fortlaufender Midrasch zu Kohelet in 12 Paraschot, gliedert sich daneben noch in drei Teile durch die Aufschrift סדרא תניגא vor der 7. und סדרא תליתאה von der 9. Parascha. Dem Verfasser des Koh. r. lag die talmudische Literatur bereits abgeschlossen vor. Zu Koh. 5,5 und zu 7, 11 wird Mischna Abot wörtlich zitiert. Für die Zeitbestimmung besonders entscheidend scheint der Midrasch zu 5, 8 (ed. Wilna 15a) zu sein, aus dem ersichtlich ist, daß der Verfasser des Koh. r. auch die kleinen Traktate bereits vor sich hatte. Trotz seiner späten Abfassung hat Koh. r. viel altes Gut bewahrt. Oft bringt es ernste Exegese. So werden 2, 4 die Großtaten Kohelets, in dem ja Salomo gesehen wurde, aus den biblischen Büchern beleuchtet. Besondere Beachtung verdient die allegorische Auslegung des 12. Kapitels, welche vielfach mit der heutigen wissenschaftlichen Anschauung übereinstimmt.

Textprobe. „Nackt wie der Mensch gekommen, geht er aus der Welt" (Koh. 5, 14). Geniba wendete ein Gleichnis an: „Ein Fuchs fand einen Wein-

berg mit festem Zaun, der nur eine kleine Öffnung hatte, durch die er nicht hinein konnte. Er fastete drei Tage, bis er abmagerte, dann zwängte er sich durch, aß sich an den Trauben satt und dick. Nun konnte er aber nicht durch die Öffnung hinaus. Jetzt fastete er drei weitere Tage, bis er schwach und mager wurde. Er kam heraus wie er hineingegangen war. Zum Abschied wandte er sich zurück und sagte: „Weinberg, Weinberg, wie schön bist du, wie gut sind deine Früchte, alles an dir verdient Lob, doch was nützt es, wie der Mensch in dich hineinkommt, so geht er aus dir heraus." So ist es mit dieser Welt (ed. Wilna 16c).

Probe aus Kohelet Rabba

Zunz, GV 265f. (277); *Weiss*, Dor III, 274; *Strack*, Einl. Talm. 214.

Esther Rabba (אסתר רבה) ist nicht einheitlich aufgebaut. Die ersten sechs Abschnitte gliedern sich inhaltlich folgendermaßen: I. Herrschaft des Achaschwerosch, zu Esth. 1, 1–3, II. das Gastmahl des Königs, zu 1, 4–8, III. Weigerung der Königin Waschti, zu 1, 9–12, IV. Schicksal Waschtis, 1, 13–22, V. Auswahl der Mädchen, 2, 1–4, VI. Aufstieg Esthers, zu 2, 5–23. — Weiterhin aber entsprechen die Paraschot den einzelnen Kapiteln, Parascha VII dem 3., Parascha VIII dem 4., Parascha IX dem 5., Parascha X allen weiteren Kapiteln. Auch hier also strömt die Fülle der Agada anfangs reichlicher, wie dies sonst oft der Fall ist. Das Buch Esther hat Anlaß zu vielen Auslegungen, zu mehreren Midraschim und zu mehreren Targumim gegeben. Einen Midrasch der Tannaiten und Amoräer zu Esther gibt ja bereits Meg. 10b–16a. Aber noch ältere Agadot haben die Apokryphen-Zusätze zu Esther bewahrt: den Traum Mordechais, die Edikte des Achaschwerosch, das Erscheinen Esthers vor dem König, — agadische Elemente, die auch Esth. r., wie man meint, aus Josippon übernommen hat. Doch dabei scheint Esth. r. auch viel altes agadisches Gut überliefert zu haben. Daraus, daß Esth. r. zu 1, 6 ein griechisches Zitat aus der Übersetzung Aquilas anführt, schließt I. H. Weiss auf palästinensischen Ursprung.

Esther Rabba

Zunz, GV 264 (276); *Bacher*, MGWJ XVIII, 542–544; *Weiss*, Dor III, 274; *Strack*, Einl. Talm. 214.

2. Buchdeutende Midraschim außerhalb der Rabbotsammlung. Die Rabbotsammlung bildet keine Einheit: sie umfaßt lediglich die verbreitetsten Midraschim zu den Büchern des Pentateuchs und den fünf Megillot. Der Midrasch Rabbot enthält noch lange nicht die Gesamtheit der Midraschim zur Bibel. Einerseits fanden auch einzelne Teile des Pentateuchs und einzelne der fünf Megillot weitere agadische Bearbeitungen, andererseits wurden auch die anderen biblischen Bücher ausgelegt. Doch zeigen sich auffällige Lücken. Besondere Midraschwerke zu Josua, Richter, Könige, Jeremia, Ezechiel, zu den kleinen Propheten (mit Ausnahme Jonas), zu Daniel scheint es niemals gegeben zu haben. Auf Midraschim zu Esra und der Chronik finden sich nur spärliche und unklare Hinweise (Zunz, GV 271). Zunz konnte nicht entscheiden, ob der Midrasch Jesaja und der Midrasch Hiob noch irgendwo vorhanden sind; seither sind Bruchstücke aus dem Midrasch Hiob, aber nicht aus dem Midrasch Jesaja gefunden worden. An Bedeutung kann sich mit dem Midrasch Rabbot einzig Midrasch Tehill. messen. — Agadat Bereschit und Midrasch Samuel zählen zu den homiletischen Midraschim.

Midrasch Jona (מדרש יונה). Von den zwölf kleinen Propheten hat nur das Buch Jona einen Midrasch. Die Volksvorstellung wird eben vom Wunderbaren stärker angezogen, als vom natürlich Erhabenen. Auch Mohammed kennt von allen schriftlichen Propheten nur den Namen Jona. Da das Buch Jona am Nachmittag des Versöhnungstages vorgelesen wurde, bot sich um so mehr Anlaß zu dessen agadischer Deutung. Auch Pirke de-R. Elieser bietet im X. Kapitel einen Jona-Midrasch. Die Agada überbietet sich im Wunderbaren und Wunderlichen. Nicht genug, daß Jona vom Fische verschlungen wird, sollte auch dieser Fisch wieder vom Leviathan verschlungen werden, und nur Jona rettete ihn vor diesem Schicksal.

Midrasch Jona

Ausgaben: Jellinek, Bet ha-Midrasch I, 96 bis 105; Ch. M. Horowitz, Sammlung kleiner Midraschim I, 17–35; Eisenstein, Ozar Midraschim 217–222.

Zunz, GV 270 (282f.); *Strack*, Einl. Talm. 215.

Midrasch Tehillim, auch Schocher Tob (שוחר טוב) genannt nach Prov. 11, 27, mit dessen Auslegung der Midrasch beginnt. Fälschlich wurde die Bezeichnung Schocher Tob auch auf Midrasch Samuel und Midrasch Mischle ausgedehnt, weil in der ed. Konstantinopel Midrasch Tehillim, Mischle und Samuel beisammen sind. Infolge seiner mehrfachen, auch liturgischen Bedeutung wurde das Buch der Psalmen früh und mannigfach ausgelegt. Ab. Sar. 19a erfahren wir, daß

Midrasch zu Psalmen

die Psalmen vor Rabbi durch Levi und durch Simeon b. Rabbi vorgetragen wurden. (Midr. Tehillim zu Ps. 117, 1, S. 479 wird eine Erklärung mitgeteilt, die Rabbi seinen Sohn lehrte.) In Kid. 33a sagte R. Chija, er habe zwei Fünftel der Psalmen dem Simeon b. Rabbi erklärt. In j. Kil. 32b erzählt Chija sogar, er habe Ismael b. Jose nicht bemerkt, weil er in ein Agadabuch zu den Psalmen vertieft war, — es gab also bereits in tannaitischer Zeit einen Midrasch zu den Psalmen. Ähnlich Gen. r. XXXIII (ed. Theodor 307). Unser Midrasch Tehillim hat gewiß Vieles aus der alten Agada übernommen, doch hat er mehrfache Bearbeitung erfahren. Zunz erkannte, ohne die Handschriften zu kennen, daß der Midrasch zu den ersten 118 Psalmen ganz andere Beschaffenheit aufweist, als zu den übrigen. In der Tat gehen die Handschriften, welche Buber vorlagen, sowie die ed. princeps Konstantinopel 1512, nur bis Ps. 118. Erst die späteren Drucke wurden immer weiter ergänzt, hauptsächlich nach dem Jalkut; da Jalkut zu Ps. 123 und 131 nichts bietet, stellte Buber einen Ersatz-Midrasch aus alten Quellen zusammen. Doch auch der Midrasch Tehillim zu Ps. 1–118 war weder vollständig, noch einheitlich. — Der Midrasch zum ersten Buch (Ps. 1–42) hat den gleichen Umfang, wie der Midrasch zu den übrigen vier Büchern zusammen. — Aus Midrasch Tehillim zu Ps. 9, 8 ... פילום בנה פוליא סקילום בנה סציליא schloß Zunz auf die Bekanntschaft des Verfassers mit Apulien und Sizilien und daher auf dessen süditalienischen Ursprung. Doch haben Steinschneider und Buber auf Grund der ed. Frankfurt den Sinn richtig erfaßt: Philippus baute Philippi, Seleukos baute Seleucia.

Probe aus Midrasch Tehillim

Textprobe. „Sitz der Spötter" (Ps. 1, 1) bezieht sich auf Korach, der über Mose und Aaron spottete. Er versammelte die Gemeinde gegen sie und trug eine Spotterzählung vor: In meiner Nachbarschaft lebt eine Witwe mit ihren zwei Waisentöchtern. Sie hatte ein Feld. Als es zum Pflügen kam, verbot ihr Mose, mit Ochs und Esel zugleich zu pflügen. Als es zum Säen kam, sagte er ihr: besäe dein Feld nicht mit zweierlei Gattungen. Als es zur Ernte kam, gebot er ihr die verschiedenen Feldabgaben. Als es zum Einfahren in die Scheune kam, da forderte er von ihr die Hebe, den ersten und den zweiten Zehnten. Was konnte die Arme tun, sie ließ es über sich ergehen und verkaufte das Feld. Nun kaufte sie zwei Schafe, um sich mit deren Wolle zu kleiden, und um von ihnen Ertrag (Lämmer, Milch usw.) zu haben. Als die Schafe Lämmer bekamen, forderte Aaron von ihr die Erstgeburt, sie ließ es über sich ergehen und gab ihm die Lämmer. Nun kam es zur Schur, da forderte Aaron die erste Wolle. Die arme Witwe sah ein, sie könne vor diesem Mann (Aaron) nicht bestehen, da schlachtete sie ihre Schafe, um davon zu essen. Nun forderte Aaron Arm, Kinnlade und Magen. Darüber fuhr sie auf: auch nachdem ich sie geschlachtet habe, bin ich dich doch nicht los, es möge ein Bann auf ihnen ruhen! Ein Bann? triumphierte Aaron, dann gehört das Ganze mir. Darauf nahm er alles mit, die Witwe aber ließ er mit ihren Töchtern weinend zurück (ed. Buber, S. 14).

Ausgabe mit umfangreicher Einleitung von Buber, Wilna 1891.

Zunz, GV 266–268 (278–280); *Weiss*, Dor III, 275f.; *Strack*, Einl. Talm. 215f; *Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur 399.

Midrasch Mischle

Der Midrasch zu Prov. (מדרש משלי) führt aufs Gebiet der pseudepigraphischen Agada. Tannaiten, Amoräer und auch ihre späteren Nachfolger achteten ängstlich auf die Nennung des Urhebers und knüpften die Erlösung der Welt an ehrliche Wiedergabe von Aussprüchen. Doch neben dieser gewissenhaften Tradition tauchte in der Agada später auch Pseudepigraphie auf, deren typisches Beispiel Pirke de-R. Elieser bewahrt. Auch Midrasch Mischle gehört zu der pseudepigraphischen Agada; Bacher hat dies vielfach nachgewiesen. R. Meir, Akiba, Simeon b. Jochai und Ismael werden Aussprüche zugeschrieben, die nicht von ihnen stammen, besonders aber dem R. Elieser und Josua. Angeregt durch die geschichtlich wahren Auseinandersetzungen zwischen Elieser b. Hyrkanos und Josua b. Chananja, erdichtet Midrasch Mischle weitere Gespräche, in denen Elieser an Josua Fragen richtet wie an einen Lehrer, während sie in Wirklichkeit Gefährten waren. Durch die inhaltliche Unmöglichkeit ist folgende Diskussion als erdichtet erwiesen: Wie lange heißt man Knabe, so daß man nicht die Verantwortung für seine Sünden trägt? Nach Meir bis zu 25, nach Akiba bis zu 30, nach Ismael bis zu 20 Jahren (zu 1, 4, ed. Buber 21b). In dem R. Simeon b. Jochai zugeschriebenen Ausspruch, man dürfe zu den drei von den Erzvätern eingesetzten Gebeten nicht weitere hinzufügen, erblickt Bacher eine polemische Spitze gegen die fünf Gebete im Islam. Daß die Kenntnis der Bibel allein als ungenügend hingestellt wird, könnte auch als Polemik gegen die Karäer erscheinen; doch sollen vielmehr die Geheimwissenschaften angepriesen werden, die hier mit R. Ismael in Verbindung gebracht werden, —

ebenfalls ein pseudepigraphischer Zug, der aber bereits in den Text unserer Talmudausgaben eingedrungen ist (Bacher, Tan. I, 261 f. 269). Midrasch Mischle ist recht unebenmäßig verfaßt, so z. B. gehen Kapitel 3 und 18 ganz leer, 7 und 27 fast leer aus. Zu beachten sind die Rätsel der Königin von Saba im 1. Kapitel, sowie die Anwendung der weiblichen Tugenden auf die Frauen der Vorzeit im letzten Kapitel.

Ausgabe von Buber, Wilna 1893.

Zunz, GV 268f. (280f.); *Weiss*, Dor III, 276; *Bacher*, Tann. I, 159f., 269; II, 69, 146; *Strack*, Einl. Talm. 216.

Midrasch Hiob

Midrasch Hiob (מדרש איוב) war zur Zeit der Abfassung der „Gottesdienstlichen Vorträge" von Zunz noch unbekannt. Seither hat Wertheimer Bruchstücke gesammelt; sie sind im allgemeinen spärlich, reichlicher zum 29. Kapitel. Ausgaben von S. A. Wertheimer לקט מדרשים, Jerusalem 1903, 1921. Ergänzungen im ס' מדרשים כתבי יד 1923, neu herausg. ס' מדרשים, Jerusalem 1926, 13–28.

Zunz, GV 270 (282); *Strack*, Einl. Talm. 216.

Agada zum Hohenliede

Da das Hohelied in früheren Zeiten nur allegorisch und typologisch gedeutet wurde, gehören die alten Erklärungen und Targumim zur Agada. Buber hat u. d. T. Midrasch Suta „Haggadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echa und Koheleth nebst Jalkut zum Buche Koheleth" veröffentlicht (Berlin 1894). Dieser Midrasch zum Hohenliede ist später von Schechter (Cambridge 1896) und von Grünhut (Jerusalem 1896) besonders herausgegeben worden, Wertheimer brachte neue Varianten IV, 17, abgedruckt bei Eisenstein, Ozar Midraschim 522. — Das Targum zum Hohenliede bietet durchweg Agada, behandelt das Hohelied als einen der zehn Gesänge der Welt, deren ersten Adam anstimmte, als ihm die Sünde vergeben wurde, deren letzten Israel zur Zeit der Erlösung singen wird. Seine jetzige Form hat Targ. Cant. erst spät erhalten; so werden 5, 14 die Edelsteine arabisch benannt. Auch daß Salomo als Prophet angesehen wird, erklärt sich aus dem Einfluß des Islam.

Neueste Ausgabe von Raph. Hai Melamed, The Targum to Canticles, Philadelphia 1921.

Bacher in JE XII, 62; *Strack*, Einl. Talm. 214.

Agada zu Ester

Mehrere agadische Werke zu Esther hat Buber u. d. T. ספרי דאגדתא על מגלת אסתר herausgegeben: 1. Midrasch Abba Gorjon, 2. Midrasch Panim Acherim, 3. Lekach Tob (Wilna 1886). Das Edikt des Achaschwerosch wird im Midrasch Abba Gorjon hebräisch und aramäisch wiedergegeben, hebräisch auch in Midrasch Panim Acherim. Das späte Alter des Midrasch Abba Gorjon ist schon daraus ersichtlich, daß die Einteilung sich durchweg den Kapiteln des Buches Esther anpaßt (Esther r. bietet anfangs sechs inhaltliche Einheiten) — Midrasch Aggadath Esther, ed. Buber, Krakau 1897, stammt aus später Zeit. — Targum Scheni zu Esther enthält durchaus Midrasch. Gemeinsam mit den Apokryphen, mit Josephus und mit anderen Midraschim enthält Targum Scheni die Gebete Mordechais und Esthers. Als Ausgangspunkt dienen die 10 Weltherrschaften: 1. die Herrschaft Gottes, 2. Nimrods,. 3. Pharaos, 4. Israels, 5. Babels, 6. Persiens, 7. Jawans, 8. Roms, 9. Messias', 10. die Herrschaft Gottes.

Zunz, GV 279 (291); *Strack*, Einl. Talm. 214, 215. *B. Edelstein*, Az Esther-Midrások (Dissertation), Budapest 1900; *Bacher*, JE XII, 62–63.

Midraschim zu einzelnen Stellen der Bibel

3. Schriftdeutende Midraschim zu einzelnen Stellen der Bibel. Als Übergang vom Auslegungsmidrasch zum homiletischen Midrasch können wir jene kleinere Midraschim ansehen, die sich auf Einzelnes in der heiligen Schrift beziehen: a) Midrasch Tadsche (מדרש תדשא), nach dem Anfangswort von Gen. 1, 11, zieht Parallelen zwischen der Schöpfungsgeschichte und der Geschichte Israels. Pseudepigraphisch ist er dadurch, daß am Anfang und am Ende Pinechas b. Jair als Urheber genannt wird. Ausgaben: von Jellinek, Bet ha-Midrasch III, 164–193; von Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde, Wien 1887. — *Zunz*, GV 280–292f.; *Eisenstein*, Ozar Midraschim 473 bis 486. — b) Midr. Wa-jechulu (מדרש ויכלו) schließt sich an Gen. 2, 1 an. Aus Zitaten rekonstruiert von Grünhut im Sefer ha-Likkutim II, nachgedruckt bei Eisenstein 156. — *Zunz*, GV 281 (293). — c) Midr. Wa-jissau (מ' ויסעו) knüpft an Gen. 35, 5 an: ein Schrecken habe die Bewohner befallen, so daß sie Jakob nicht verfolgten; später haben sie sich eines anderen besonnen und mit gewaltiger Ausrüstung Jakob und die Seinigen angegriffen. Die Kämpfe, in denen sich vorzüglich Jakob und Jehuda als Helden bewähren, enden mit der Niederlage der Angreifer und mit dem Tode Esaus. — *Eisenstein* 157; *Zunz*, GV 145 (153); *Strack*, Einl. Talm. 218. — d) Mid. Wa-joscha (מדרש ויושע) zu Ex. 14, 30–15, 18. Der Herausgeber Jellinek meint mit Recht, daß es eine Homilie für den Wochenabschnitt oder für das Pessachfest gewesen sein mag. Wie die Haftara (Jes. 11)

die messianische Zeit schildert, schließt auch Midrasch Wa-joscha mit den Kämpfen der Messiaszeit. Armilus (der Antichrist) tötet den „Messias, Sohn Josefs", wird dann vom „Messias, Sohn Davids" getötet, worauf die Zeit der Erlösung anbricht. Auch in den vorhergehenden Teilen ist viel Agada enthalten (z. B. über die Opferung Isaaks). — Neuere Ausgaben von Jellinek, Bet ha-Midrasch I, 35–37; von Eisenstein, Ozar Midraschim 146–156. — *Zunz* 282 (293f.); *Strack*, Einl. Tal. 219. — e) Midrasch Asseret ha-Dibberot (מדרש עשרת הדברות) wendet zur Beleuchtung der 10 Gebote vielfach auch alte Agadot an, so zum Verbot des Götzendienstes das Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen, zur Elternverehrung die Beispiele aus dem Leben Dama b. Netinas, aber auch spätere Erzählungen, Märchen und Anekdoten, z. B. über das Meiden des Schwures (Ruodlieb, Märchentypus). Zunz verweist mit Recht auf die Ähnlichkeit mit den Erzählungen des R. Nissim. Das Ende scheint abgebrochen, das 10. Gebot wird nicht erörtert. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 449–461; *Zunz*, GV 142–144 (150–152); *Strack*, Einl. 219f. — f) Midrasch Schema Jisrael (מדרש שמע ישראל), über das Verhalten der himmlischen Heerscharen beim Verkünden des Schema. Ausgabe von Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 165f.; Eisenstein, Ozar Midraschim 550f. — g) Midrasch ואשה אחת מנשי בני הנביאים, anknüpfend an II. Kön. 4, 1, schildert die Frauentugend im allgemeinen und erblickt im bedrängten Prophetenweib die Gattin Obadjas. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 144f. — h) Midrasch Al jithallel, Jer. 9, 22–23: es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, der Mächtige seiner Macht, der Reiche seines Reichtums, — Salomo wurde durch Weisheit nicht vor Sünde, David durch Macht nicht vor Todesgefahr (durch Jischbi in Nob), Korach durch Reichtum nicht vor Untergang bewahrt. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 15–19; *Strack*, Einl. Talm. 220. — i) Midrasch Hallel (מדרש הלל), auch Sefer ha-Maassim genannt, bietet die Auslegung der Ps. 113–119 weit ausführlicher als im Midrasch Tehillim. Ausgabe von Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 87–110; Eisenstein, Ozar Midraschim 127–137. — j) Midrasch zu weiteren Psalmen, u. zw., zu Ps. 68, 71, 96, 99 und besonders zu 119, bei Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 70–86. — k) Midrasch Konen (מדרש כונן), ausgehend von Prov. 3, 19–20, über Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos: der Aufbau der Welt entspricht dem Organismus des Menschen, so der Nabel dem Heiligtum, dem irdischen Heiligtum wiederum ein Heiligtum im Himmel. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 103–107, 253–260; *Zunz*, GV 169 (178); *Strack*, Einl. Talm. 222. — l) Midrasch חסרות ויתרות, die Gründe, warum einzelne Worte der Schrift plene oder defecte geschrieben werden, z. B. אלהים ohne ו: „denn wenn Gott mit voller Gerechtigkeit zu Gericht ginge, könnte die Welt nicht bestehen." In Ex. 19, 9 „an dich werden sie ewig glauben" wird לעולם mit ו' geschrieben, um anzudeuten, die Welt könne vergehen, doch ein Wort der Tora könne nicht untergehen. — Eine Fassung ist im Berliners פליטת סופרים 36f., eine andere von Wertheimer, Jerusalem 1899 herausgegeben. — *Eisensteins*, Ozar Midraschim 194–201; *Zunz*, GV 284 (297); *Strack*, Einl. Talm. 222. — m) Chuppat Elijahu (חופת אליהו) geht von den sieben Himmelsbetten aus, die Gott den Gerechten bereitet und stellt zusammen, was siebenfach vorkommt, z. B. der böse Trieb hat keine Gewalt über Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aaron, David, Jischai; in einer anderen Fassung finden sich Gruppen der Zahlen 3–24, wozu das Vorbild schon in Ab. R. N. geboten war. Abgedruckt bei Eisenstein, Ozar Midraschim 162–179.

Zunz, GV 285 (289).

4. Schriftdeutende Midraschim zu einzelnen Gestalten der Bibel. a) Adam (פרק אדם הראשון). Je zehn Strafen wurden über Adam, Eva und die Schlange verhängt. Eisenstein, Ozar Midraschim 9–11. — b) Henochs Himmelsfahrt beschäftigt die Agada von jeher; so läßt schon Targum Pseudojonathan, Gen. 5, 24, Henoch in den Himmel fahren und setzt ihn mit Metatron gleich. Auch Midrasch Henoch geht in die Metatronlegende über. Eisenstein, Ozar Midraschim 181–185. — c) Noah, als Erbe des Buches der Weisheit von Rasiel, vererbt das Buch an Sem, so kommt es von Geschlecht zu Geschlecht bis Salomo. Eisenstein, Ozar Midraschim 400–402. — d) Abrahams Legende wurde mit der von Terach und besonders der von Nimrod verknüpft, mehrfach unter mohammedanischer Einwirkung. S. Abraham in der mohammedanischen Legende. — Die Texte hat meist Jellinek im Bet-ha-Midrasch herausgegeben, von da sind sie in Eisensteins Ozar Midraschim 1–9 abgedruckt. — e) Jakob (מדרש ברכת יעקב אבינו ע"ה). Der Segen Jakobs beschäftigte den Midrasch seit jeher. Schon Targum Onkelos gibt hierüber alte Agadot. Einen besonderen Midrasch zum Segen Jakobs hat Jellinek, Bet ha-Midrasch II (73–82) herausgegeben, nachgedruckt in Eisensteins Ozar Midraschim 228–236. — f) Naftali. Von den Testamenten der 12 Patriarchen hat Gaster das Testament Naftalis aus der Chronik des Jerachmeel hebräisch herausgegeben, in den „Proceedings of the Society of Biblical Archaeo-

Midraschim zu einzelnen Gestalten der Bibel

logy" 1894, XVI, 109ff., hieraus abgedruckt in Eisensteins Ozar Midraschim 236–238, deutsch übersetzt in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 489–492. — g, h) Mose und Aaron. Das Leben Moses wird besonders märchenhaft geschildert in den דברי הימים של משה רבנו ע"ה. Das Wunderbare, das die frühere Agada über Mose berichtet, wird hier zusammengefaßt und ausgeschmückt: die Rettung der israelitischen Kinder (nicht nur Moses) in Ägypten, Moses Klugheit im Säuglingsalter, Moses Brautwerbung (er allein vermochte einen Baum in Jitros Garten zu entwurzeln), besonders sein 40jähriger Aufenthalt in Äthiopien. Das Büchlein verweist auf Sefer ha-Jaschar, von dem es einen Teil bilden soll. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 356–361; *Zunz*, GV 145 (153); *Strack*, Einl. Talm. 218; *Meyer Abraham*, Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse, Paris 1925; *M. A. Halévy*, Moïse dans l'histoire et dans la légende, Paris 1927; hier werden auch die Midraschim über Moses Ableben (מד' פטירת משה רבנו) zusammengestellt. *Zunz*, GV 146 (154); *Eisenstein*, Ozar Midraschim 361–385. — Auch Aarons Ableben bildete den Gegenstand eines Midrasch מד' פטירת אהרן; *Eisenstein*, Ozar Midraschim 11–15. i) Salomo. Die Sagen von seinem Thron, seinem Hippodrom, seinen Urteilen, seiner Begegnung mit der Königin von Saba, von den Rätseln, die er löst, von seiner Kenntnis der Sprache der Tiere, von seiner Verdrängung durch Asmodäus, haben im Targum Scheni zu Esther und in späteren Midraschim reiche Entwicklung gefunden, meist in muslimischen und jüdisch-arabischen Kreisen. Dieser Sagenkreis gehört der Geschichte des Märchens nicht weniger als der Geschichte der Agada an.

M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, 189–240; *John D. Seymour*, Tales of King Solomon, Oxford-London 1924; *Eisenstein*, Ozar Midraschim 526–536.

j) Hiram, König von Tyrus. Die späte Agada schildert auf Grund der Reden Ezechiels die Selbstüberhebung und den Sturz Hirams, der von der älteren Agada noch denen zugezählt wird, die lebendig in das Paradies kamen (Derech Erez Suta I). *Eisenstein*, Ozar Midraschim 179f. — k) Elʾjahu, die Lieblingsgestalt der Legende. Im מ' אליהו werden seine Visionen unter dem Ginsterstrauch geschildert. *Jellinek*, Betha-Midrasch III, 65–82; *Eisenstein*, Ozar Midraschim 24–27. — l) Serubbabel, der Träger apokalyptischer Verkündigungen. — *Eisenstein*, Ozar Midraschim 158–161; *Isr. Lévi* in REJ LXXIV, 113–117; LXXV, 113–126; LXXVII, 1–11. — m) Über das Buch Daniel gibt es keinen besonderen hebr. Midrasch. Daniel wurde zum Helden einer jüdisch-persischen Agada, einer Apokalypse, die Zukunft und Jenseits schildert. *Eisenstein*, Ozar Midraschim 97–103.

B. *Homiletische Midraschim.* Eigentlich gehören auch Ex. r., Num. r., Deut. r. zu den homiletischen Midraschim; sie sind jedoch bereits innerhalb der Rabbot-Sammlung besprochen worden. Zu den homiletischen Midraschim gehören ferner Agadat Bereschit, Midrasch Haschkem, Midrasch Schemuel, Pessikta Rabbati.

Agadat Bereschit

Agadat Bereschit (אגדת בראשית), besteht aus 84 Perakim (der 42. nur im Ms. Oxford) oder aus 28 Homilien. Eine Homilie umfaßt also je drei Perakim, einen, der an die Genesis, einen, der an die Propheten und einen, der an einen Psalmvers anknüpft. Der Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Perek Nebiim entspricht inhaltlich dem Zusammenhang zwischen Wochenabschnitt und Haftara. Die Sintflut wird mit Gog-Magog verknüpft (Perek 1, 2). Mit der spätgesegneten Channa wird sowohl Sara (28, 29 P.) als auch Rachel (52, 53), aber auch Lea (48, 49) zusammengestellt. Mit dem alternden David wird sowohl Abraham (34, 35) als auch Isaak (37, 38) verglichen, ebenso Isaak mit Eli (40, 41). Die Psalmenverse passen sich der Stimmung des Pentateuchabschnittes an. Ps. 129, 1 wird fünfmal (60, 63, 66, 69, 72. Perek), Ps. 121, 1 sogar in 7 Homilien (36, 39, 45, 48, 51, 54, 57) angewendet. — Beste Ausgabe von Buber, Krakau 1903.

Zunz, GV 256 (268); *Strack*, Einl. Talm. 208.

Midrasch Haschkem

Midrasch Haschkem (מדרש השכם), halachisch-agadischer Midrasch, der an Ex. 8, 16 anknüpft. Er war im 15. Jht. bekannt und ist seither verschollen; die erhaltenen Bruchstücke zu Ex., Lev., Num. hat Grünhut im Sefer halikkutim I, 2–20 veröffentlicht. Über das Verhältnis des Midrasch Haschkem zum Midrasch Wehishir s. S. Poznanski, ha-Misrach I, Nr. 8; Eisenstein, Ozar Midraschim 138–144, 145–146.

Zunz, GV 281 (294); *Strack*, Einl. Talm. 208f.

Midrasch Schemuel

Midrasch Schemuel (מדרש שמואל), homiletischer Midrasch zu einem Teile der Bücher Samuel, ähnlich aufgebaut wie die Pessikta: er geht von einem Nebentext auf den Haupttext und damit auf den eigentlichen Gegenstand über. Von den 32 Homilien sind 24 dem ersten, 8 dem zweiten Buche Samuel gewidmet: 1–6 der Channa und ihrem Gebet, 6–12 Eli, der Lade, Samuel, 13–18 Samuel-Saul, 19–32 David bis zur Erwerbung der Stätte des Heiligtums. Der eine

Verheißung enthaltende Schluß fehlt oft. — Beste Ausgabe von Buber, Krakau 1893.

Zunz, GV 269f. (281f.); *Strack*, Einl. Talm. 224.

Pessikta Rabbati

Pessikta Rabbati (פסיקתא רבתי), der ausführlichste homiletische Midrasch, enthält Vorträge für die besonderen Sabbate und die Festtage: I. für Sabbat, der auf einen Neumond fällt, II.–IX. für Chanukka, X. bis XV. für die vier Sabbate vor Pessach, XV. unklarer Bestimmung, XVI. bis XIX. über Pessach, XX.–XXV. über die zehn Gebote, XXVI. bis XXXVII. für die Sabbate vor und nach dem neunten Ab, wovon XXVIII.–XXX. für שבת חזון, 29b, 30b für שבת נחמו, XXXVIII.–XXXIX. Einleitung zu den großen Festen, XL.–XLIII. Rosch ha-Schana, XLIV. שבת שובה, XLV.–XLVII. Jom Kippur und dazu aus der Handschrift Luzzattos vier Homilien zu Schemini Azeret. Es fehlen die Homilien zu Sukkot. Zu beachten ist der Reichtum an Vorträgen über Chanukka und über die zehn Gebote. Zur Bestimmung der Entstehungszeit gibt uns Pessik. r. eine Handhabe. In der Einleitung des Werkes wird geklagt, daß seit dem Untergang des Heiligtums nicht nur eine Jahreswoche, nicht nur ein Jubiläum, sondern 777 Jahre verstrichen sind, was auf das Jahr 777 + 68 = 845 schließen ließe, — ein Datum, das jedoch durch ein anderes, ihm unmittelbar folgendes, verdunkelt wird. Zu beachten ist die Polemik gegen das Christentum (XXI. Pessik., ed. Friedmann 100b, 101a), ferner, daß Monogamie als natürlich und tugendhaft, die Bigamie Elkanas hingegen als entschuldigungsbedürftig erscheint (XLIII. P., S. 181b). Die einzelnen Pessiktot sind künstlich aufgebaut, nach Art des Tanchuma-Jelammedenu. 28 Homilien gehen von einer Halacha aus, von der aber ein rascher Übergang zur Agada erfolgt, z. B.: „Wann sind die Chanukkalichter anzuzünden?“ (P. II). Auf die halachische Einleitung folgt der Übergang oft mit כך פתח ר' תנחומא; in mancher Pessikta wiederholt sich diese Wendung mehrmals, z. B. in der 4. und 12. viermal. Die Homilieschließt mit der Aussicht auf Gottes Gericht und Erlösung.

Probe aus der Pessikta Rabbati

Textprobe. Der Scheinheilige. Es heißt ja schon: „Schwöret nicht falsch bei meinem Namen“, wozu noch in den zehn Geboten: „Du sollst den Namen Gottes nicht freventlich aussprechen“? Dieses besagt, daß man nicht Tefillin tragen und dabei sündigen solle ... Es geschah, daß ein Mann am Vorabend des Sabbat Geld bei sich hatte. Er ging in die Synagoge, und da er dort einen Mann mit Tefillin fand, übergab er ihm sein Geld zur Verwahrung. Als er es aber am Sabbatausgang zurückverlangte, leugnete es der Scheinheilige ab. Da betete der Geprellte: Herr der Welt, ich habe ja nur deinem heiligen Namen anvertraut. Er schlief ein, da erschien ihm der Prophet Elijahu und gab ihm den Rat: gehe hin zum Weibe des Scheinheiligen, gib ihr als Zeichen dafür, daß du von ihrem Manne geschickt bist, an, sie hätten beide am Pessach Gesäuertes, am Versöhnungstag dies und jenes gegessen. Auf diese sicheren Zeichen hin glaubte ihm die Frau und gab das Geld dem rechtlichen Besitzer zurück (P. 22, ed. Friedmann 111b). — Beste Ausgabe von M. Friedmann, Wien 1880.

Zunz, GV 239–250 (250–262); *Weiss*, Dor III, 283–288; *Strack*, Einl. Talm. 205f.

C. *Ethische Agada.* Zur ethischen Agada gehört aus der Zeit der Tannaiten Abot und Ab. R. N., aus der Zeit der Amoräer Derech Erez, aus der Zeit der Geonim Tanna de-Be Elijahu (תנא דבי אליהו). Der Titel des pseudepigraphischen Werkes stützt sich auf Ket. 106a: „R. Anan pflegte von Elijahu besucht zu werden; als er aber von einer Gerichtspartei ein Geschenk annahm, blieb Elijahu aus. Da fastete und betete R. Anan. Elijahu besuchte ihn wieder und lernte mit ihm, bis sie die Ordnung beendeten. Das ist es, was man סדר אליהו רבה und סדר אליהו זוטא nennt.“ Dazu kommt nun, daß der Talmud häufig, einmal auch Gen. r. 54, Lehren aus der Schule Elijahus anführt. Welche Schule nun auch immer als Schule Elijahus bezeichnet wurde, die Aussprüche haben das Gemeinsame, daß sie zu Zucht und Sittlichkeit ermahnen. Alle diese Aussprüche nebst vielen anderen hat der Verfasser in sein Werk verschmolzen und ihm den talmudisch bezeugten Titel Tanna de-Be Elijahu Rabba und Tanna de-Be Elijahu Suta gegeben. Das Werk verrät mehrfach seinen späten Ursprung. Es scheint auf die Einfälle der Ungarn in Jtalien (oder in Byzanz) anzuspielen (Kap. III, V). Sein Tadel gegen die Bibelkundigen, die aber nicht Mischnakundig sind (XV, ed. Friedmann 70), scheint auf die Karäer gemünzt zu sein. Wir haben also im Tanna de-Be Elijahu ein Werk aus gaonäischer Zeit. Die älteste bekannte Handschrift aus dem Jahre 1073 hat Friedmann herausgegeben. Hier ist Tanna de-Be Elijahu Rabba in 29, Suta in 15 Kapitel eingeteilt. Bezeichnend für Tanna de-Be Elijahu ist die dreimal wiederkehrende Beteuerung: „Ich schwöre bei Himmel und Erde, es gibt keinen Unterschied zwischen Nichtjuden und Juden, zwischen Mann und Weib, zwischen Sklaven und Sklavin“. Einmal heißt es dann weiter: auf jedem ruht nach seinem Verdienste der

Tanna de-Be Elijahu

Geist Gottes (IX. Kap., S. 48). Simon Guttmann (Dissertation in ung. Sprache, Vácz 1912) sieht in dieser Beteuerung eine Auseinandersetzung mit dem Apostel Paulus, der da verkündete (Gal. 3,28 u. ö.), es sei kein Unterschied zwischen Juden und Hellenen, zwischen Knecht und Freien, zwischen Mann und Weib, alle seien sie gleich in Christo. Darauf wird nun im Tanna de-Be-Elijahu geantwortet, daß auch das Judentum im wesentlichen diese Gleichheit lehre und z. B. auch an Debora verwirklichte, die als Weib Richterin wurde zu einer Zeit, als Pinechas b. Eleasar Hohepriester war (vgl. G. Klein, Die älteste christliche Katechismus- und die jüdische Propagandaliteratur, Berlin 1909, 66). — Die beste Ausgabe ist die von M. Friedmann: Seder Elijahu Rabba und Seder Elijahu Suta, Wien 1902; Pseudo-Seder Elijahu Zuta, Wien 1904.

Zunz, GV 112–117 (119–125); *Bacher*, MGWJ XXIII, 266–274; *Strack*, Einl. Talm. 220.

D. *Unter Einwirkung des Islam entstandene Agada.* Eine gewisse Kenntnis des Islam wurde bereits in Num. r. festgestellt, wo eine Anspielung auf die Hidschra vorzuliegen scheint, sowie im Midrasch zu Prov., wo sich die Polemik gegen die fünf Gebetszeiten des Islam wendet. Einige Werke der Agada weisen jedoch tiefere Spuren des Islam auf, und zwar das palästinensische Targum (Pseudo-Jonathan), Pirke de-R. Elieser, Sefer ha-Jaschar sowie das Sammelwerk Midr. ha-Gadol und die Chronik des Jerachmeel (ed. Gaster, London 1899).

Das palästinensische Targum

1. Das palästinensische Targum zum Pentateuch. Wie das Targum zum Hohenliede und Targum Scheni zu Esther, so gehört auch das palästinensische Targum, welches fälschlich dem Tannaiten Jonathan b. Usiel zugeschrieben wird, der agadischen Literatur an. Bereits Zunz stellte fest, daß, während Targum Onkelos im allgemeinen den Wortsinn, zuweilen auch Agada bringe, das palästinensische Targum umgekehrt nur zuweilen den Wortsinn, im allgemeinen aber Agada bringe. Zunz hebt die 3 letzten Kapitel zu Deut. hervor, doch schließen sich ihnen der Segen Jakobs und Bileams sowie viele andere Abschnitte ebenbürtig an. Im Segen Jakobs gedenkt der Erzvater der Stadt Sichem, der Tamar, der Enthaltsamkeit Josefs, dem die Fürstinnen Ägyptens Geschmeide anboten. An den Segen Bileams knüpft das palästinensische Targum die spätere Geschichte, sogar die Geschichte Roms und Konstantinopels an. Lied und Segen Moses bieten Gelegenheit zur agadischen Ausschmückung der Vergangenheit und Zukunft. Zunz urteilt: „Fast alle seine in die Hagada einschlagenden Deutungen und Ausschmückungen treffen wir in den übrigen hagadischen Schriften." Zunz hat ferner die auffallende Ähnlichkeit des palästinensischen Targum mit Pirke de-R. Elieser bemerkt. Nun stehen aber Pirke de-R. Elieser unter mohammedanischer Einwirkung. Steinschneider sieht die erste Anspielung der jüdischen Literatur auf Mohammed im Pseudo-Jonathan zu Gen. 21, 21, wo erzählt wird, Ismael habe Ajischa geheiratet und dann verstoßen, worauf ihm Hagar die Fatima zur Frau gegeben habe — also Anspielungen auf Mohammeds Frau Ajischa und auf Fatima, die Tochter Mohammeds und Frau Alis. Doch irrt Steinschneider, wenn er hinzufügt, daß das palästinensische Targum „sonst erweisliche Spuren arabischen Einflusses nicht verrät". Dieser Einfluß verrät sich mehrfach. Schon die Agada von Kain und Abel weist Berührungspunkte mit der mohammedanischen Legende auf. Noch stärker mohammedanisch gefärbt sind die Abschnitte über Abraham im palästinensischen Targum. Abraham wird von Nimrod in den Glutofen geworfen, doch wird er gerettet und deshalb der Zauberei angeklagt (11, 28). Das palästinensische Targum enthält auch polemische Stellen: Hagar und Ismael werden zu Götzendienern gestempelt (Gen. 21, 15), Ismael freut sich über Isaaks Opferung und will sein Erbe haben, im Gegensatz also zur mohammedanischen Legende, nach der Ismael der Geopferte wäre.

Zunz, GV 66–74 (69–78); *Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur 304, 338; *Aptowitzer*, Kain und Abel, Wien 123, 129, 154, 156; *Bacher*, JE XII, 60, 61.

Pirke de-R. Elieser

2. Pirke de-R. Elieser (פרקי דר' אליעזר), auch Baraita de-R. Elieser genannt, eine pseudepigraphische Schrift, die als ihren Urheber den Tannaiten Elieser b. Hyrkanos nennt, in Wirklichkeit aber erst in islamischer Zeit, teilweise gegen den Islam verfaßt wurde. Die 54 Kapitel der Pirke de-R. Elieser gliedern sich folgendermaßen: I. u. II) über Elieser b. Hyrkanos. III.–XI.) von den Schöpfungstagen nebst dem mittelalterlichen Weltbild mit den 12 Sternbildern des Zodiakus, den Planeten, der Zeitrechnung, mit eingeschobener Jona-Agada. XI.–XXI. Adam, Samael. XXII. Kain. XXIII. Kains Nachkommen. XXIV. Noah. XXV. Noahs Nachkommen. XXVI. Sodom, Lot. XXVII. bis XXX. Abraham. XXXI. Ismaels Vertreibung. XXXII. Akeda. XXXIII. Saras Tod. XXXIV. Das Sterben. XXXV. Parabel von den drei Freunden. XXXVI.–XXXVII. Jakob. XXXVIII.–XXXIX. Josef, Assenat. XL. Ja-

kobs Tod. XLI.–XLVIII. Gottes Offenbarung an Mose, Auszug, Sinai, Amalek, Haman, Titus. LI. Esther. LII. Weltwunder. LIII.–LIV. Verleumdung, Mirjams Sünde. Der Umstand, daß in den letzten Kapiteln von Sünde die Rede ist, beweist, daß Pirke R. El. unbeendet abbricht. Dies ist auch daraus zu ersehen, daß von den zehn Offenbarungen des göttlichen Geistes nur acht geschildert werden. — Isr. Lévi sieht im Kap. XXXV (die Erzählung von den drei Freunden) die Übernahme einer kirchlichen Legende. Zunz und Steinschneider haben im XXX. Kapitel den Beweis dafür gefunden, daß Pirke R. El. unter mohammedanischer Herrschaft entstand. Aus Aptowitzers Untersuchungen ergibt sich, daß Pirke R. El. sich auch in der Kain-Abel-Sage mit der mohammedanischen Legende mehrfach berühren. Heller hat die Ismaelsage in Pirke R. El. als eine Polemik gegen die mohammedanischen Legenden von der Gründung Mekkas dargestellt und auch auf andere sagengeschichtliche Beziehungen hingewiesen: Aarons Sarg schwebt in der Luft wie Mohammeds Sarg; das goldene Kalb brüllt (Kap. XLV) wie im Koran (VII, 146–153; XX, 87–97). Auch das Kleid Adams, welches sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbt (Kap. XXV), ist der mohammedanischen Legende, z. B. auch der Nimrodsage geläufig.

Zunz, GV 166 (175), 271–278 (283–290); *Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur 339f.; *Isr. Lévi* in REJ XVIII, 83–89; *Strack*, Einl. Talm. 217; *Aptowitzer*, Kain und Abel 129, 130, 142, 158, 182; *Heller*, MGWJ 1925, LXIX, 47–54.

Sefer ha-Jaschar

3. Sefer ha-Jaschar (ספר הישר) erzählt die biblische Geschichte von der Erschaffung des Menschen bis zum Tode Josuas und widmet dann noch einige Worte den Richtern. Die Erzählung strömt im freien Lauf dahin, unbeengt von aller Einteilung. Zunz weist nicht nur auf die jüdischen Quellen des Sefer ha-Jaschar hin, sondern auch auf die Entlehnungen aus den Arabischen. Die Nachkommen Ismaels tragen meist arabische Namen, die trotz der entstellten Formen der Ausgaben teilweise erkenntlich geblieben sind: Sad, Kassim, Achmed, Ali, Abdallah, Abdulmalik, Mohammed, Omar, Nasr, Mansur, Said, Chalif, Amr (Wochenabschnitt Chajje, ed. Goldschmidt 87). Doch auch inhaltlich verrät manches den Einfluß der mohammedanischen Legende, besonders die Erzählung von Nimrod, Terach und Abraham. Terach tötet statt Abrahams den Sohn einer Sklavin; Nimrod versammelt das Volk zur Verbrennung Abrahams; Ismael beneidet und befeindet den Isaak (Wajjero 74–75); Ismael und Elieser werden Isaak gegenüber herabgesetzt (ibid. 78). Sefer ha-Jaschar erzählt auch von Ismaels zwei Frauen: die erste heißt Meriba (Zank). Zahlreich sind, wie E. Neumann nachgewiesen hat, die Berührungspunkte mit der mohammedanischen Legende in der Josefsage. Der Wolf, den Josefs Brüder vor Jakob bringen und der Tötung Josefs anklagen, fängt an zu sprechen und rechtfertigt sich, er habe niemals Menschenfleisch gegessen, auch er suche ein Kind (Wajjescheb 156–157). Josef wird am Grabe Rachels vorbeigeführt und wirft sich auf das Grab seiner Mutter, die ihn tröstet (ibid. 150–151). Die Verführerin heißt auch im Sefer ha-Jaschar Suleika, wie in der persisch-arabischen Sage; ein Säugling richtet die Anklage gegen die Klägerin. Jakob schreibt an Pharao einen flehentlichen Brief (Mikkez 199, 191). Vielleicht läßt Sefer ha-Jaschar unter mohammedanischem Einfluß Josefs Sarg am Ufer des Nils begraben, während in der alten Agada der Sarg in den Nil hineinversenkt wird. Zunz wie auch L. Goldschmidt halten Spanien, andere Süditalien für die Heimat des Sefer ha-Jaschar. — Neueste Ausgabe von L. Goldschmidt, Berlin 1923.

Zunz, GV 154–156 (162–165); *Neumann Ede*, A muhammedán József-monda eredete és fejlödése (Dissertation), Budapest 1881; *JE* XII, 588f.; *Strack*, Einl. Talm. 217f.

IV. Sammelwerke. Ungefähr mit der gaonäischen Zeit schließt auch das Zeitalter der schöpferischen Agada. Es setzt nunmehr die Zeit der Sammlungen ein. Hierher gehören: 1. Midrasch ha-Gadol, 2. Talmud-Tora, 3. Jalkut, 4. die neueren Sammlungen.

Midrasch ha-Gadol

1. Midrasch ha-Gadol (מדרש הגדול in Jemen verfaßt) bildet den Übergang von den Midraschim, die den mohammedanischen Einfluß widerspiegeln, zu den Midraschsammlungen. Dieses Werk ist erst seit einigen Jahrzehnten bekannt. J. Saphir (אבן ספיר I, 76b) hat als erster auf diesen Midrasch aufmerksam gemacht. Erst seit 1902 sind Teile durch den Druck zugänglich geworden. Die Bedeutung des Midrasch ha-Gadol erfaßte Isr. Lewy (Breslau), der in ihm die Mechilta des Simeon b. Jochai entdeckte. Mit Hilfe des Midrasch ha-Gadol hat Hoffmann die Mechilta des Simeon b. Jochai und den Midrasch Tannaim und Horovitz den Midrasch Sifre Suta wiederhergestellt. In den zahlreichen Handschriften des Midrasch ha-Gadol besitzen wir auch die handschriftliche Grundlage für die Baraita von den 32 Normen. Der Midrasch ha-Gadol benutzt schon die Werke Raschis, Nathans aus Rom, Ibn Esras, vor allem Maimonides', kann also nicht vor dem 13. Jht. entstanden sein. Er bringt die agadischen Deutungen zum Pentateuch, ohne die Quellen zu bezeichnen. In Jemen entstanden,

weist er islamischen Einfluß auf. Auch sprachlich zeigen sich Spuren dieses Einflusses: den Götzentempel Nimrods nennt er מקום השתחויה entsprechend dem arabischen مسجد (S. 188). Die Geschichte Abrahams, Terachs, Nimrods verläuft wie in der mohammedanischen Legende. Kusch, der Vater Nimrods, nimmt ein klägliches Ende wie in den arabischen Erzählungen. Allerdings benutzte Midrasch ha-Gadol die altagadische Grundlage der mohammedanischen Legende. Die Geschichte von den zwei Frauen Ismaels wird ohne Gehässigkeit erzählt, zwar unter dem Einfluß der mohammedanischen Legende von der Gründung Mekkas, jedoch ohne polemische Spitze (310–311). Die Sage vom Sarge Josefs erzählt Midrasch ha-Gadol in einer Fassung, wie sie nur aus einer arabischen Parallele bei Biruni bekannt ist. Diese Erzählung veranschaulicht die Eigenart des Midrasch ha-Gadol. Josefs Sarg wurde in den Nil versenkt, damit das Nilwasser gesegnet wird. Als die Stunde des Auszugs aus Ägypten kam, stellte sich Moses an das Ufer des Nils und rief: „Josef, die Stunde ist da, an der du uns beschworen hast (deinen Sarg mitzunehmen); die göttliche Herrlichkeit ist aufgehalten, Israel ist aufgehalten; wenn du dich offenbarst, gut; wenn nicht, sind wir frei vom Schwure". Sofort schwamm der Sarg empor . . . Einige sagen, Mose nahm den Becher Josefs und schnitt ihn in vier Stücke, auf eines zeichnete er das Bild eines Löwen, aufs zweite eines Adlers, aufs dritte eines Stiers, aufs vierte eines Menschen. Er stellte sich an den Nil, warf das Bild des Löwen hinein und rief: „Josef, Josef, es ist die Stunde gekommen, Israel zu erlösen, zeigst du dich, gut, wenn nicht, sind wir frei vom Schwure". Der Sarg stieg nicht empor. Er warf das Bild des Stiers hinein und rief: „Josef, die Stunde ist da, Gottes Herrlichkeit ist aufgehalten". Der Sarg stieg nicht empor. Er warf das Bild des Adlers hinein. Der Sarg stieg nicht empor. Endlich warf er das Bild des Menschen und sagte: „Josef, die Stunde ist gekommen, die Herrlichkeit ist aufgehalten". Sofort stieg der Sarg Josefs empor, Mose streckte seine Hand aus und ergriff ihn (S. 771–772). — Ausgaben: Genesis von Schechter, Cambridge 1902; Exodus (Bruchstück) von D. Hoffmann, Berlin 1913; Hoffmann im Vorworte seiner Mechilta de-R. Schimon b. Jochai VIII–X; Poznanski, ha-Zofe me-Erez Hagar 1914, III, 1.

Probe aus Midrasch ha-Gadol

Strack, Einl. Talm. 217 f.; *George Foot Moore*, Judaism I, 138–139, 145–146.

2. Talmud Tora (תלמוד תורה), durch Poznanskis Beschreibung näher bekannt. Der Verfasser Jakob b. Chananel Sikili stammte, wie sein Name besagt, aus Sizilien und verfaßte sein großes Werk zum Pentateuch 1331 in Damaskus. Er selbst zählt die 234 Werke auf, aus denen seine Sammlung zusammengestellt ist: Mischna, Tossefta, babylonischer Talmud, palästinensischer Talmud, die kleinen Traktate, Seder Elijahu, Chuppat Elijahu, Rabbot, Mechilta de-R. Schimon b. Jochai, Sifra, Sifre, Pessikta de-R. Kahana, Seder Olam, Pirke R. Elieser, Pirke R. Meir, Midrasch Tehillim, Midrasch Ruth, Midrasch Esther, 32 Normen des R. Elieser, Megillat Taanit, Melechet ha-Mischkan, Abot de-R. Nathan, Jelammedenu. — Einzige, eingehende Schilderung bei S. Poznanski in ha-Zofe me-Erez Hagar 1914, III, 1–22, Bruchstück in der Festschrift Maybaum.

Talmud Tora

3. a.) Jalkut Schimoni (ילקוט שמעוני), das bedeutendste Sammelwerk, das Corpus Agadae. Welcher Simeon sein Verfasser war, ist unentschieden. Zunz dachte an Simeon Kara, andere an Simeon ha-Darschan, den Bruder des Menachem Chelbo, also den Vater des Exegeten Josef Kara. Gaster meint, daß nur Spanien die Bedingungen für die Schöpfung des großen Werkes vereinigt habe; auch die Reihenfolge der biblischen Bücher spreche für Spanien. Jalkut Schimoni befolgt nämlich nicht die massoretische Reihenfolge, sondern diejenige, welche aus B. Bat. 14a bekannt ist und auch in den spanischen Bibelhandschriften befolgt wird. Jalkut Schimoni ändert sie folgendermaßen ab: erste Propheten, Jeremia, Ezechiel, Jesaja, die 12 Propheten, Ruth, Psalmen, Hiob, Proverbien, Kohelet, Hohelied, Klagelieder, Esther, Daniel, Esra, Chronik. — Die Bedeutung des Jalkut Schimoni besteht in der gewissenhaften Angabe der Quellen und in der Fülle des Stoffes, der zum Teil nur hier bewahrt ist. Bevor Buber die Pessiktahandschriften fand, beschränkte sich das Wissen über Pessikta zum großen Teil darauf, was Jalkut Schimoni bot. Für Jelammedenu und Deut. Suta bleibt Jalkut auch heute noch die Hauptquelle. Aus Jalkut wurden erschlossen: 1. מ' ויסעו 2. מ' אספה 3. מ' אבכיר. Über Midrasch Wajissau (1.) s. o. Midrasch אספה (2.) zählt von Num. 11, 16 ausgehend die 70 ältesten auf, die Propheten wurden, darunter Symmachus. Die Bruchstücke sind mehrmals herausgegeben worden, zuletzt in Eisensteins Ozar Midraschim 50. Midrasch Abkir (3.); den Namen hat N. Brüll richtig erschlossen, die Anfangsbuchstaben sind aufzulösen in יהי רצון אמן כן יהי רצון. Zuletzt wurde dieser Midrasch in Eisensteins Ozar Midraschim 1 abgedruckt. Marmorstein teilt im Debir I, 113 ff. neue Frag-

Jalkut Schimoni

mente mit. In Midrasch Abkir ist sagengeschichtlich von besonderer Wichtigkeit die Legende vom Sturz der Engel Schemchasai, Usa, Asael; vgl. Heller, REJ 1910, LX, 202–212.

Zunz, GV 279-303 (292–315); *JE* VIII, 569, XII, 585; *Poznanski* in ha-Zofe me-Erez Hagar III, 1, 1914; *Gaster*, Exempla of the Rabbis, Leipzig-London 1924, 32–39; *Strack*, Einl. Talm. 209 bis 222 f.

b.) Jalkut ha-Machiri (ילקוט המכירי) des Machir b. Abba Mari zu Jesaja, Jeremia, Ezechiel, den zwölf Propheten, Psalmen, Proverbien, Hiob; ganz erhalten ist nur der Jalkut zu Jes., teilweise zu den zwölf Propheten, Psalmen und Proverbien. Zunz kannte Jalkut Machiri nur zu Jes.

Jalkut ha-Machiri

Zunz, GV 270 (282); *Gaster*, Exempla of the Rabbis 32–39; *Strack*, Einl. Talm. 223.

4. Neuere Sammlungen. Die wissenschaftliche Erforschung der Agada beginnt mit den „Gottesdienstlichen Vorträgen" von Zunz, die noch heute das klarste Bild über das Wesen und die Geschichte der Agada in ihrer Gesamtheit bieten. Dieses wissenschaftliche Verständnis hatte die Herausgabe der bekannten und die Sammlung der bisher unbekannten Midraschim zur Folge. An der Herausgabe waren tätig: J. H. Weiss (Mechilta, Sifra), M. Friedmann (Mechilta, Sifra, Sifre, Pessikta Rabbati, Tanna de-Be Elijahu, Baraita di-Melechet ha-Mischkan), S. Buber (Pessikta de-R. Kahana, Tanchuma, Midrasch Tehillim, Thr. r., Midraschim zu den fünf Megillot, Agadat Bereschit, Midrasch Schemuel, Midrasch Mischle), Schechter (Abot de-R. Nathan, Midrasch ha-Gadol), D. Hoffmann (Mechilta de-R. Schimon b. Jochai, Midrasch Tannaim), H. S. Horovitz (Sifre Num., Sifre Suta), Theodor (Gen. r.). An der Sammlung sind beteiligt: Ad. Jellinek (Bet ha-Midrasch I–VI), Chajim M. Horowitz, S. A. Wertheimer, L. Grünhut. Den Inhalt ihrer Sammlungen und noch viele andere sonst nicht leicht zugängliche Midraschim vereinigt I. D. Eisensteins Ozar Midraschim, New York 1915, ein Thesaurus der Agada, der einleitend auch über fast jeden Midrasch literarische Auskunft gewährt. Hervorzuheben ist auch Gasters, The Exempla of the Rabbis, Leipzig-London 1924, wo zu den einzelnen Agadot reiche sagengeschichtliche Parallelen geboten werden. — S. Midraschim, kleine; Anthologien.

Neuere Sammlungen

Dieser Überblick der agadischen Literatur zeigt folgende Entwicklung: Tannaiten und Amoräer vertreten die schöpferische Tätigkeit; die Zeit der Geonim übernimmt die Aufgabe der Gestaltung, des Verfassens; das spätere Mittelalter sammelte und bewahrte die agadischen Überlieferungen der Vergangenheit. Die moderne Wissenschaft des Judentums setzt die Sammlung und Herausgabe fort und stellt sich dabei die Erschließung des geschichtlichen, literarischen und vergleichenden Wertes der Agada zur Aufgabe. Grundlegend in dieser Hinsicht sind die oben zitierten Forschungen von Zunz und Weiss sowie folgende Werke von Bacher: Agada der Tannaiten I, II 1884, [1903²] 1890; Agada der palästinensischen Amoräer I, II, III, 1892, 1896, 1899; Agada der babylonischen Amoräer 1878, 2. Aufl. 1913; Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur, Leipzig 1905; Tradition und Tradenten, Leipzig 1914.

M. G. B. H.

AGAG, König der Amalekiter, Zeitgenosse Sauls. Im Auftrage Samuels unternahm Saul mit seinem aus Israeliten und Judäern bestehenden Heere einen Rachekrieg gegen die Amalekiter; bei einem Siege sollte nichts verschont bleiben, sondern Menschen und Vieh niedergemacht werden (I. Sam. 15, 2–4). Saul, vom Volke beeinflußt, erfüllte nicht den Auftrag Samuels, sondern verschonte den König und den Viehbestand (I. Sam. 15, 8–9), die er dann mit sich nach Gilgal brachte, um dort ein Dankfest zu feiern (ibid. 12). Ein vollständiger Bruch zwischen dem König und dem Propheten war die Folge, und Saul lieferte schließlich gedemütigt A. Samuel aus. In aufrechter Haltung, stolz und furchtlos, trat A. vor Samuel, aber dieser rief ihm zu: „Wie dein Schwert Frauen kinderlos gemacht hat, so soll auch deine Mutter kinderlos werden." Mit diesen Worten hieb er ihn in Stücke (ibid. 31–33). Es war ein Menschenopfer, wie es öfter bei semitischen Stämmen nach errungenem Siege dargebracht wurde. Auf diesen Vorgang scheint sich auch die Vision Bileams zu beziehen, der in Israel einen mächtigeren König erblickte als A. (Num. 24, 7). Der Name scheint kein Personenname, sondern ein nomen gentile zu sein. So trägt Haman, der Minister am persischen Königshofe, stets den Beinamen „Agagi" (Esth. 3, 1. 10; 8, 3. 5; 9, 24). Die rabbinische Tradition bedauert, daß Saul A. nicht unmittelbar nach dem Siege umgebracht habe, denn in der Zwischenzeit habe er Muße genug gehabt, Kinder zu zeugen, aus denen dann Haman hervorgegangen sei, der soviel Leid über die Juden in Persien gebracht habe (Meg. 13a; Targ. scheni zu Esth. 4, 13). Eine andere Tradition will wissen, daß die Bibel für A.s Hinrichtung

deswegen das seltene Wort וישסף gebraucht habe, um dadurch anzudeuten, daß seine Hände und Füße an vier Pfähle angebunden wurden, und beim Auseinanderziehen der Pfähle der Körper A.s in Stücke gerissen wurde. Eine dritte Tradition findet in der Vollstreckung des Urteils nur deswegen etwas Merkwürdiges, weil dieses nach heidnischem Recht ohne vorangegangenen Prozeß und Zeugenverhör vollzogen wurde (Pessik r. XII, XIII; Pessik R. K. 23a).

Kittel, Gesch.² II, 142, 143, 255; *Meyer*, Israeliten 391f.; *Nowack*, Bücher Samuelis 72ff., RGG I, 223; *Winkler*, Altoriental. Forschungen II, 381; III 31; *Haupt*, Purim 13, 42; *Bet Aharon*, Frankfurt a. O. 1690, 98a, Col. 4, 98b, Col. 1.

M. S.

AGAG-SPIEL, ein in manchen osteurop. Judensiedlungen noch gegen Ende des 19. Jhts. beliebtes jidd. Volks-Schauspiel, das während des Purim-Festes aufgeführt wurde. Das A. behandelt die biblische Episode von König Agag (I. Sam.) und scheint auf ein jüd.-deutsches bibl. Drama aus dem 16. Jht. zurückzugehen, das die „Geschichte von Kinig Saul" zum Gegenstand hatte. Wahrscheinlich schon im 17. oder 18. Jht. wurde die Agag-Episode aus dem Saul-Drama ausgeschieden und von den Purim-Spielern zu einem selbständigen Spiel zurechtgemacht. Das A. ist in volkstümlicher Fassung jüngeren Datums bekannt. Wie in der Mehrzahl aller Purim-Spiele, können auch im A. Einflüsse der Meistersinger-Dramatik sowie der englisch-italienischen Komödiantenkunst festgestellt werden. Danach läßt sich die Wende des 16. und 17. Jhts. als Entstehungszeit des A. bestimmen.

N. Prilucki, Sammelbücher far jidd. Folklor (Warschau 1919) II, p. 97–103 (daselbst der Text des A.); *I. Schipper*, Gesch. vun jidd. Teaterkunst u. Drame (Warschau 1925) II, p. 27ff.

I. Sch.

ÁGAI, ADOLF (Pseudonym: Porzó), ungarischer Schriftsteller, geb. 31. März 1836 in Jankovác in der Bácska (Südungarn). Á. war der Sohn eines jüdischen Arztes und betätigte sich eine Zeitlang als Kinderarzt in Budapest. In den Fünfzigerjahren veröffentlichte er seine ersten literarischen Arbeiten in verschiedenen ungarischen Zeitschriften. Durch seine Feuilletons, von denen ein großer Teil 1879 in 2 Bänden gesammelt erschien, erwarb er sich einen geachteten Namen. Die vornehmste literarische Gesellschaft Ungarns, die „Kisfaludy-Társaság", wählte ihn 1877 zu ihrem Mitgliede. Anfang der Sechzigerjahre war Á. mit großem Erfolg auch als humoristischer Schriftsteller hervorgetreten und begründete 1867 die humoristische Wochenschrift „Borsszem Jankó", in der er u. a. politische und soziale Übelstände durch den Mund karikierter jüdischer Typen (Menachem Zizisbeisser, Salomon Seifensteiner u. a.) geißelte. Diese jüdischen Karikaturen erlangten große Popularität und wurden später von judenfeindlicher Seite viel mißbraucht. Á. gab ferner die illustrierte Wochenschrift „Kis Lap" für die Jugend heraus, die er von 1870 bis 1908 redigierte. Er war auch Mitarbeiter deutscher Tageszeitungen und Zeitschriften, u. a. des „Pester Lloyd", der „Fliegenden Blätter" usw. Á. ist in Ungarn als ein geistvoller Schriftsteller und ausgezeichneter ungarischer Stilist allgemein anerkannt. Auch an jüdisch-literarischen Bestrebungen nahm er regen Anteil und war der erste Vorsitzende der „Imit" (Izraelita Magyar Irodalmi Társaság — Israelitisch-Ungarische Literaturgesellschaft). Seine jüdischen Reminiszenzen sind im Verlag der „Imit" erschienen. A. stand den nationaljüdischen Bestrebungen und dem politischen Zionismus ablehnend gegenüber, obgleich er mit seinem Landsmann Theodor Herzl bis an dessen Lebensende freundschaftlich verkehrte. Á. veröffentlichte in der Herzl-Gedenknummer des zionistischen Zentralorgans „Die Welt" vom 20. Mai 1910 persönliche Erinnerungen an Herzl und schrieb auch sonst Beiträge für diese Zeitschrift, u. a. eine Humoreske „Der ewige Kohn". Á. starb 20. Sept. 1916 in Budapest.

W. L. S.

ÄGÄISCHE INSELN, Gruppe von über achtzig Inseln im Ägäischen Meer, die sich im Osten der Balkanhalbinsel von Mazedonien bis Rhodos und Kreta erstreckt. Der erste, der über eine jüdische Ansiedlung auf diesen Inseln berichtet, ist Benjamin aus Tudela (1170). Auf denjenigen Inseln, die heute der Türkei gehören, und deren größte Embro ist, hat es niemals Juden gegeben. Auf der Insel Rhodos, der größten der Italien seit 1918 gehörenden Insel, besteht eine jüdische Siedlung ununterbrochen seit 1170 (damals betrug dort die Zahl der Juden etwa 400). Unweit dieser Insel liegt Cos (קוס, türk. Istanköi); 1700 wurde dort eine kleine jüdische Gemeinde gegründet, deren Mitglieder mit Wein und Öl handelten, und deren erster Rabbiner Isaak Chico (ג'יקו) Katan war; einer der angesehensten Kaufleute dort war Samuel Caro, der später ermordet wurde (Mose Israel, „Massat Mose", I, 38). 1760 herrschte über die Insel ein gewalttätiger Gouverneur, der die Juden vielfach bedrückte; einen bedeutenden Einfluß

zugunsten der Juden übte eine Zeitlang Israel Tarica (טאריקה) aus (Esra Malki, En Mischpat, Choschen Mischpat 8, 13); Oberrabbiner war zu jener Zeit Abraham Bivas und als Gemeindevorstände fungierten Abraham Chabib (der später nach Jerusalemz og) und dessen Schwiegersohn, Mazliach Tsurmani (ibid. § 11); die Nachkommen des letzteren leben noch heute in Rhodos und Cos. 1800 gehörte ein Abraham Tsurmani ebenfalls zu den angesehensten Gemeindemitgliedern (Mose Mordechai Josef Mejuchas, Majim Schaal, Eben ha-Eser, § 2). Gegenwärtig (1927) beträgt die Zahl der Juden in Cos 30; sie haben keinen eigenen Rabbiner und unterstehen dem Rabbinat von Rhodos. Zu den wichtigsten Inseln des Ägäischen Meeres gehört ferner Mitylene (מיטילין), das alte Lesbos. Benjamin aus Tudela fand hier in zehn Ortschaften kleine jüdische Gemeinden vor; gegenwärtig gibt es dort keine Juden mehr. In Chios (כיאו, bei Benjamin aus Tudela קיכא, türk. Sakis-Adarsi) betrug die Zahl der Juden im J. 1170 etwa 400; die jüdische Gemeinde besteht bis auf den heutigen Tag. In Samos (סאמום, bei Benjamin aus Tudela איסמו türk. Sussam-Adassi), das 9 km von der asiatischen Küste entfernt liegt, wohnten 1170 etwa 300 Juden, an deren Spitze R. Schemarja, R. Obadja und R. Joel standen. 1500 kam Samos unter türkische Herrschaft; seitdem verringerte sich dort die Zahl der Juden; die letzten Juden verließen die Insel während des Griechenaufstandes von 1822. Lemnos (לימנום, türk. Limie-Adassi) wurde 1462 von den Türken und 1478 von den Venezianern erobert, die es jedoch bald an die Türkei abtreten mußten. 1656 wurde es zum zweiten Male von den Venezianern erobert und ein Jahr danach wieder verloren. Seit jener Zeit versuchten die Juden wiederholt sich in Lemnos anzusiedeln, doch gelang es ihnen nie, dort eine Gemeinde zu bilden. Am Anfang des 19. Jhts. lebten in Lemnos Isaak Zarfati und Chajim Zalman, die 1805 an der Pest erkrankten und von einem griechischen Arzte geheilt wurden; ferner Josef Amira (Josef b. Chajim Chasan, Chikre Leb, Eben ha-Eser § 13).

Gegenwärtig (1927) beträgt die Zahl der Juden auf allen Ägäischen Inseln etwa 6000; die Hälfte davon sind griechische, die andere Hälfte italienische Staatsangehörige.

W. S. A. R.

ÄGÄISCHE KULTUR s. Kretisch-mykenische Kultur.

AGATHARCHIDES AUS KNIDOS, Peripatetiker und Grammatiker des 2. Jhts., lebte zu Alexandrien als Gelehrter in angesehener Stellung und schrieb u. a. Geographie- und Geschichtswerke über Asien und Europa, in denen sich das kulturgeschichtliche Interesse der peripatetischen Forschung mit der künstlerischen Tendenz zur dramatisch-effektvollen Darstellung verband. Aus einem der beiden Werke stammt das Zitat, das bei Jos., Ap. I 205 (verkürzt Ant. XII, 5) wahrscheinlich durch Vermittlung Alexander Polyhistors erhalten ist. A. führt hier anläßlich der Erzählung von der Königin Stratonike, die sich durch ein Traumbild von der rettenden Flucht abschrecken ließ (ca. 235a.), als ein anderes Beispiel für die verderblichen Folgen des Aberglaubens folgende Tatsache aus der jüdischen Geschichte an: Als Ptolemäus I. nach der Schlacht bei Gaza 312a. an einem Sabbat vor Jerusalem rückte, hätten die Juden, denen durch das Gesetz das Waffentragen verboten war, ihn überhaupt nicht an der Besetzung der mächtigen Feste gehindert und so einem absurden Gesetz ihre Freiheit geopfert. A. schließt diesen Exkurs nach seiner Art mit einer allgemeinen Maxime, die besagt, daß erst wenn die Menschen am Ende ihrer Weisheit angelangt wären, sie ihre Zuflucht zu Traumbildern und abergläubischen Gesetzen zu nehmen pflegten. Aus diesen Worten des A. spricht nicht spezieller Judenhaß, sondern das Überlegenheitsgefühl des aufgeklärten Griechen jedem Aberglauben gegenüber. Als ein markantes Beispiel des jüdischen Aberglaubens galt den Griechen die Sabbatruhe, die hier zum ersten Male in unserer Überlieferung zum Gegenstand des Spottes gemacht wird.

F. Jacoby, Fragmente der griechischen Historiker 86frg., 20a, b; *Ed. Schwartz* in Pauly Wissowa I, Sp. 739; *Th. Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, Nr. 16, p. 42; *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums II, zu.

E. H. Le.

AGDE, Stadt in Frankreich im Departement Hérault. Juden wohnten in A. wahrscheinlich schon vor dem 6. Jht., was aus dem Beschluß des Konzils von A. im J. 506 hervorgeht, wonach christlichen Geistlichen und Laien verboten war, mit Juden gemeinsam zu essen oder sie zu sich einzuladen. A. war ein wichtiger Seehandelsplatz, und die jüdischen Kaufleute genossen gleiche Rechte mit den christlichen und sarazenischen Kaufleuten der Stadt, wie es in einem Vertrage Wilhelms III., Grafen von Montpellier, mit dem Bischof und Vizegrafen von A. im J. 1195 ausbedungen war. Die Zahl der Juden in A. war gering; sie besaßen keinen eigenen Friedhof und be-

statteten ihre Toten in Béziers, das drei Meilen von A. entfernt ist.

Gall. Jud. 21, 22; *Saige,* Les Juifs de Languedoc 39, 309.

W.

AGEN (hebr. אינין), Stadt in Frankreich im Departement Lot-et-Garonne, am Ufer der Garonne, südöstlich von Bordeaux. Juden siedelten sich zuerst in A. zu Beginn des 12. Jhts. an. Sie waren die ersten Opfer des Hirtenkreuzzuges (Geserat ha-Roim 1320). Es gab auch einen Flecken, genannt Agenais, in der Nähe von A., der von Juden bewohnt war.

Schebet Jehuda, ed. Wiener, 4; *Gall. Jud.* 44; *Graetz* VII, 250–51.

W.

AEGIDIUS aus Viterbo, Kardinal und Gelehrter, geb. 1470 oder 1471 in der Nähe von Viterbo, gest. am 13. Nov. 1532. A. studierte im Augustinerkloster in Viterbo. 1503 wurde er General des Augustinerordens und 1517 Kardinal. Als Kenner der orientalischen Sprachen widmete er sich auch hebräischen Studien, besonders dem Studium des Sohar, weil er in ihm die Beweise der Wahrheit des christlichen Glaubens zu finden meinte. Unter seinen jüdischen Lehrern sind Elijahu Levita, Josef Aschkenasi und Michael Zematus hervorzuheben. Zu seinen jüdischen Freunden, die bei ihm im Hause verkehrten, gehören noch: der Dichter Josef Zarfati, der Rabbiner Josef Hagri (aus Ungarn?), der Rabbiner Abraham de Scazzocchio und der Kabbalist Baruch aus Benevento; letzterer übersetzte für A. einige Abschnitte aus dem Sohar ins Lateinische. Menachem b. Mordechai schrieb für ihn den Targum Onkelos zum Pentateuch (Ms. 1, Casa dei Neofiti) ab, Jochanan b. Jakob Sirocusi den Jalkut ha-Machiri zu den zwölf kleinen Propheten (Ms. Brit. Mus. 342). Von 1512 an stand A. in freundschaftlichen Beziehungen zu Levita, der 1517 bis 1527 im Palaste des Kardinals lebte; A. lernte bei ihm hebräisch und aramäisch und lehrte ihn griechische und profane Wissenschaften. A. nahm Levita jegliche Sorge um seine Familie ab und gewährte auch ihr Unterkunft in seinem Hause, damit Levita sich ungestört seiner wissenschaftlichen Arbeit widmen könnte. Die Mss. Brit. Mus. 737 und München 74 wurden von Levita in jener Zeit für A. abgeschrieben. Für Levita wurde auch auf Betreiben des Kardinals in Rom eine Druckerei errichtet, wo er 1518 seine „Harkaba" und sein „Bachur" drucken ließ. Mit Hilfe seiner hebräischen Lehrer verfaßte A. viele die jüdische Literatur, insbesondere die Kabbala, betreffende Werke: Übersetzungen, Kompendien, Erläuterungen über kabbalistische Bücher, eine Abhandlung über die Buchstabenverzierungen, kleine Schriften biblischen und sprachlichen Inhalts u.s.w. Wohl nicht alles, was A. zugeschrieben wird, stammt von ihm. Nach dem Zeugnis Levitas kaufte der Kardinal sehr viele hebräische Bücher und wollte überhaupt sämtliche damals existierenden Werke der hebräisch-jüdischen Literatur aufkaufen. Manche Bücher aus seiner Bibliothek mit seinem Namen sind noch vorhanden. Seine Vorliebe für die jüdische Literatur machte ihn zum Judenfreund. So stand er Reuchlin im Kampfe um die Erhaltung der hebräischen Bücher bei. Clemens VII. stellte er selbst 1524 David Reubeni vor, den er ehrenvoll aufnahm, und als 1531 durch eine päpstlichen Bulle die Inquisition für die Marannen in Portugal eingeführt werden sollte, suchte A. erfolglos diese Maßnahme zu hintertreiben.

Geiger, D. Studium d. hebr. Sprache in Deutschland 56; *Graetz* IX⁴, Index; *Perles,* Beitr. z. Gesch. hebr. u. aram. Studien 155–157, 177–181, 200–203; *Steinschneider,* ZHB I, 113; *id.,* Cat. Münch., p. 173, 176; *Margoliouth,* CMBM, Nr. 342 u. 737; *Buber,* Einl. zu Jalkut ha-Machiri; *Vogelstein-Rieger,* Gesch. Jud. in Rom II, 42f., 87–90, 92, 113, 115.

E. U. C.

AGLA (אגלא), kabbalistischer Gottesname. Die Sefira Malchut (Gottesherrschaft) hat einen heiligen Namen, er ist die Bezeichnung der Gebura (Allmacht) und lautet Agla. Dieser Name ist eine Abbreviatur der Worte אתה גבור לעולם אדני (Atta Gibbor le-Olam Adonai, der Anfangsworte der zweiten Benediktion des Achtzehngebetes), und sein Zahlenwert (35) entspricht dem des Gottesnamens בוכ"ו, wenn man dieses ganze Wort als Zahleinheit mitzählt (34+1). Durch diesen Namen בוכ"ו, der der Sefira Malchut leuchtend innewohnt, erhebt diese sich zu ihrem Höhenmaß (Peri Ez Chajim, Schaar ha-Amida, c. 18). Ein anderer Kabbalist lehrt: „Es ist heilsam, den Namen A. dreimal zu rezitieren. Er ist von dem Satze אתה גבור לעולם אדני abgeleitet (Mose Botarel, Kommentar zum Buche Jezira I, 2). In Deutschland spielte das kabbalistische Wort A. im Mittelalter auch unter den Christen eine gewisse Rolle. Man brachte die vier Buchstaben A. G. L. A. samt Kreuzen auf hölzernen Tellern an und glaubte, daß solchen Tellern eine geheime Kraft innewohne, Feuerbrünste zu löschen oder abzuwenden. Man legte die Abbreviatur, deren Ursprung man nicht kannte, folgendermaßen aus: Allmächtiger Gott, lösch aus! Solche Teller wurden noch im J. 1742 von Herzog Ernst August zu Sachsen zur Verhütung von Feuerschäden ausdrücklich empfohlen

(Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens III, 33–67).

K. S. A. H.

AGNATEN s. Familienrecht.

AGNON, S. J. (ש"י עגנון), hebr. Schriftsteller. A. ist das Pseudonym des Samuel Josef Czaczkes. Er wurde in Buczacz (Ostgalizien) am 17. Juli 1888 geboren. Seine literarische Tätigkeit begann im J. 1904. A. verfaßte zunächst Erzählungen und Gedichte sowohl in hebräischer als in jiddischer Sprache, schreibt aber seit 1907 ausschließlich hebräisch. Schon seine 1907 im palästinensischen Almanach „ha-Omer" veröffentlichte Novelle „Agunot" (erschienen 1921 in Buchform in seiner Novellensammlung „be-Sod Jescharim") lenkte durch ihre eigentümliche Stilart die Aufmerksamkeit auf ihn. Noch prägnanter zeigte sich die Eigenart A.s in seiner Erzählung „we-Haja he-Akob le-Mischor", die zuerst 1909 in der palästinensischen Wochenschrift „ha-Poel ha-Zair" und später in Buchform Jaffa 1912 und Berlin 1919 erschien. Mit diesem Werke schuf A. aus bisher vernachlässigten Sprachbezirken einen volkstümlich-hebräischen Stil — ein Novum in der hebräischen Belletristik. Von Max Strauß übersetzt, erschien es 1919 u. d. T. „Und das Krumme wird gerade", wurde von der deutschen Kritik gut aufgenommen und erlebte mehrere Auflagen. A. lebte die letzten Jahre vor dem Weltkriege (1909–1913) in Palästina und kam kurz vor dem Kriege nach Deutschland, wo er seine wichtigsten Werke auch deutsch herausgab. Nach dem Kriege ließ sich A. in Palästina nieder. A. veröffentlichte in den letzten Jahren eine Reihe größerer und kleinerer Novellen und Erzählungen sowohl in Zeitschriften als in Buchform. Besonders erwähnenswert ist „ha-Niddach" (der Verstoßene), worin der Kampf zwischen dem Chassidismus und seinen Gegnern in poetischer Form geschildert wird (erschien in „ha-Tekufa" IV, 1919, deutsch in der Monatsschrift „der Jude" 1920–21). Mehrere kleine sagenartige Erzählungen vereinigte A. in der oben genannten Sammlung „be-Sod Jescharim". Im J. 1923 gab A. eine Reihe seiner Liebesnovellen in Buchform u. d. T. „al Kappot ha-Manul" heraus. Eine dieser Novellen, „Aggadat ha-Sofer" (zuerst im Sammelbuch „Arachim", 1919 veröffentlicht), erschien auch deutsch in der Übersetzung von Max Strauß („Die Erzählung vom Toraschreiber", 1923). Einen Zyklus jüdisch-polnischer Legenden, die zum Teil in „ha-Tekufa" V erschienen waren, gab A. u. d. T. „Polin" (1925) heraus (deutsch im „Buche von den polnischen Juden", Berlin 1916). In Buchform erschien ferner 1925 die Legende „Maasse Rabbi Gaddiel ha-Tinok", zuerst in der Monatsschrift „Miklat" IV, 1920, deutsch von G. Scholem u. d. T. „Die Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde" im „Juden" 1920–21. Scholem übersetzte ins Deutsche auch die Novelle A.s „Der Schatz meines Großvaters" („Der Jude" 1925), deren hebräisches Original in der Simonsen-Festschrift 1923 erschien. Während die meisten Werke A.s das altjüdische Leben der vergangenen Generationen zum Thema haben, behandeln seine Novellen „Gibeat ha-Chol" (der Sandhügel, 1920) und „bi-Nearenu ubi-Sekenenu" (Jung und Alt) Ausschnitte aus dem neujüdischen Leben. Einige Werke A.s wurden auch ins Polnische, Schwedische, Ungarische, Kroatische und Italienische übertragen.

A. M. Lipschütz, S. J. Agnon (hebr.), 1926; *M. J. bin-Gorion*, bi-Sede Sefer III, 97–98; *D. A. Friedmann*, ha-Schiloach XLII, 80; *M. E. Jacques*, Miklat V, 133 ff.; *Max Brod*, Neue Rundschau, 1919; *F. M. Kaufmann*, Vier Essays über ostjüdische Dichtung 1919.

M. E. M. E. J.

AGNOSTIZISMUS s. Religionsphilosophie, jüdische.

AGOBARD, Erzbischof von Lyon (779–840), gilt als einer der aufgeklärtesten mittelalterlichen Prälaten. Er zeichnete sich durch klaren Verstand und unabhängiges Urteil aus und führte einen Kampf gegen Aberglauben. In der Geschichte der Juden figuriert er als einer der geistigen Urheber des antisemitischen Schrifttums. Dies ist umso auffälliger, als A. eine Diözese leitete, deren Bevölkerung zu jener Zeit den jüdischen Mitbewohnern vorurteilslos begegnete. A. geriet in einen Konflikt mit den Lyoner Juden, als er den Versuch machte, ihre Sklaven zum Christentum zu bekehren. Die Juden beriefen sich auf einen Schutzbrief König Ludwigs des Frommen, wonach niemand ihre Sklaven ohne ihre Einwilligung taufen durfte. Dies war der Ausgangspunkt einer literarischen Fehde, die ihren Ausdruck in fünf Pamphleten A.s gefunden hat. (Zwei handeln von der Taufe der Sklaven der Juden; ein Pamphlet ist betitelt „de insolentia Judaeorum", ein anderes „de Ju- „aicis superstitionibus"; endlich schrieb A. eine depistola exhortatoria ad Nibridium episcopum Narbonensum de cavendo convictu et societate Judaica"). Sie wurden mit seinen sonstigen gen Schriften im Jahre 1605 von Papirius Masson in Lyon entdeckt und herausgegeben. Eine neue Ausgabe besorgte im Jahre 1666 Baluze. Die neueste kritische Edition der Schriften A.s von E. Dümmler befindet sich in den Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus V. Zu

den üblichen polemischen Ausfällen, die sich auf Konzilbeschlüsse stützen, kommt bei A. ein neues Moment hinzu — die Verunglimpfung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden. A. beruft sich auf angebliche Mißbräuche beim Sklavenhandel und nimmt Anstoß an dem Verkauf des „trefa". gewordenen Fleisches an Christen.

Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke d. Europ. Mittelalters I, s. v. Agobardus; *Ebert*, Allgem. Gesch. d. Literatur d. Mittelalters II (209–222); *Simson*, Jahrbücher d. Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen, Bd. I; *Aronius*, Regesten; *Graetz* V⁴; *Caro*, Sozial- und Wirtschaftsgesch. d. Jud. im Mittelalter und d. Neuzeit I; *Th. Reinach*, Agobard et les Juifs, REJ 1905; *Dubnow*, Weltgesch. IV, 14f.

W.

AGONIE (גסיכה). Man unterscheidet die A., die die Folge einer von Gott verhängten Krankheit ist, von der durch Verwundung (durch Menschenhand) verursachten. Nach dem Talmud hat die erste Art der A. keine Veränderung in der Vitalität des Betroffenen zur Folge, vielmehr erlischt diese plötzlich. Wer ihn tötet, ist daher als Mörder zu betrachten. Auch der durch Schläge, nicht aber durch tötliche Verletzung (טרפה) in A. befindliche Kranke gilt noch als lebendig, aber der Grad seiner Vitalität ist vermindert., da ein Angriff von außen seinen Organismus erschüttert hat. Es ist kontrovers, ob die Tötung eines Menschen in diesem Stadium als Mord zu betrachten ist. Die Mehrheit der Gelehrten verneint die Frage, während R. Jehuda b. Betera sie bejaht (der Streit geht um die Exegese des כל נפש Sanh. 78a). Sonst werden im Talmud keine Unterschiede zwischen den beiden Arten der A. gemacht. Der Mensch gilt im Todeskampf noch als lebend, aber auf dem Wege zum Tode, denn meist führt A. zum Tod (Git. 28a). Die Berührung des in der A. Befindlichen verunreinigt nicht, da er ja noch am Leben ist (Ohal. I, 6); dennoch wird darüber diskutiert, ob nicht ein Kohen vorsichtig sein soll (Nas. 43a), und die meisten Dezisoren warnen den Kohen vor der Berührung, weil die A. doch den Tod einleitet. In bezug auf die Leviratsehe gilt er als lebendig (Ohal., ibid.), ebenso im Zivilrecht. Er kann Erbschaften annehmen und vermachen. Dagegen bestreitet Raschi, daß er Geschenke machen kann; die Tossafisten dagegen gestatten es, sofern er noch zu sprechen vermag (Kid. 78b). Doch gilt ein Mensch im Zustande der A. hinsichtlich seines Sachwerts als tot und wertlos; deshalb „kann man in bezug auf ihn kein Gelübde tun und seinen Wert nicht abschätzen" (Arach. 6b). Hat er angedeutet, daß er seiner Frau einen Scheidebrief geben will, so tut man dies für ihn (Git. 70b), da er noch als lebend gilt; hat er den Brief durch einen Beauftragten geschickt, so gilt die Scheidung als zweifelhaft nach dem Grundsatz, daß A. in der Regel zum Tode führt, und daher anzunehmen ist, daß der Kranke inzwischen gestorben, und die Übergabe eines Scheidebriefes nach dem Tode nichtig ist (Git. 28a). Man darf den Tod eines Sterbenden nicht beschleunigen; deshalb ist es verboten, ihm die Augen zuzudrücken, ihn vom Platz zu bewegen usw. oder Zeichen der Trauer zu zeigen (M. Sem. I), weil dies seinen Tod beschleunigen könnte (R. Nissim, Mo. Kat. III, Ende). Erfährt man, daß ein Verwandter vor drei Tagen in A. gelegen hat, so muß man um ihn trauern, da sicher anzunehmen ist, daß er inzwischen gestorben ist (Mordechai und Ascher b. Jechiel, ibid., Jor. D. 339).

Preuss, Biblisch-Talmudische Medizin 601f.

M. G. S. Bi.

AGORANOMOS (ἀγορανόμος ;אגרונומוס) „Marktmeister", städtischer Beamter, welcher die Marktpolizei in hellenistischen Städten ausübte, Maße und Gewichte kontrollierte usw. Oft wurde ihm auch die Versorgung der Stadt mit Getreide und dergleichen übertragen. Bei der überragenden Bedeutung der Nahrungsmittelpolitik im Leben der antiken Städte, die gewöhnlich von der recht unsicheren Zufuhr völlig abhängig waren, erhielt das Amt eine ganz besondere Wichtigkeit. Daraus erklärt sich, daß die Parteiwirren, die die Religionsverfolgung des Antiochos IV. Epiphanes einleiteten, durch den Streit wegen der jerusalemischen Agoranomie entstehen konnten (II. Mak. 3, 4). Auch Agrippa I. fungierte als Agoranomos in Tiberias (Jos., Ant. XVIII, 6, 2). — In Talmud erscheint A. unter demselben Namen und mit denselben Funktionen wie im hellenistischen Schrifttum, und zwar ist das Amt nicht nur unter den Juden Palästinas, sondern auch unter denen des Partherreiches bekannt; Abba (Rab) übte es um 215 p. im Auftrage des Exilarchen in Mesopotamien aus.

Busolt, Griech. Staatenkunde I, 219 (1920); *S. Krauss*, Lehnwörter II, 11; *idem*, Talm. Arch. II, 373.

E. E. B.

AGRA s. Abba, verschiedene Amoräer.

AGRAM s. Zagreb.

AGRAMUNT (אגרמונטי, אגרמונט, אגראמונט), Ortschaft in Spanien (Prov. Lerida), zur ehemaligen Grafschaft Urgel gehörig. Die Juden von A. nahmen im 13. Jht. an den Lasten der

christlichen Kommune des Ortes teil, obwohl sie gleichzeitig dem Grafen von Urgel und dem König von Aragonien, dem letzteren zusammen mit der größeren jüdischen Gemeinde in Lerida, Steuern zahlen mußten. Der Infant Alfonso erhielt 1316, nachdem er kurz vorher die Grafschaft Urgel erworben hatte, vom König Jaime II. die Erlaubnis, 40 jüdische Familien in A. anzusiedeln. Esra b. Salomo b. Gatinyo hat 1372 in A. seine Erläuterungen zu Abraham Ibn Esras Bibelkommentar beendet. Salomo Bonafed korrespondierte am Anfang des 15. Jhts. mit in A. wohnenden Freunden. Noch 1444 wurde in A. die hebräische Übersetzung eines Kommentars zu Aristoteles' Ethik abgeschrieben. Auch ist eine (wohl aus dem 13. Jht. stammende) hebräische Grabinschrift aus A. erhalten.

Regné, Nr. 550, 3057; *Coleccion de documentos ineditos del archivo general de la Corona de Aragon* 10, 276; *Resp. R. Nissim*, Nr. 14; *Resp. R. Isaak b. Scheschet*, Nr. 349; *Steinschneider*, Ersch-Gruber I, 54, S. 358; *Neubauer*, CB, Nr. 230, 1984, A. 38 u. 39, 1426; *Boletin de la Academia de la Historia* 47, 238.

W. F. B.

AGRARGESETZE s. Boden.

AGRAT BAT MACHLAT (אגרת בת מחלת), weiblicher Dämon, auch „die Tanzende" genannt. Einer weit verbreiteten Vorstellung zufolge durch streifte sie in Begleitung von 18 Myriaden böser Geister in ihrem Wagen sitzend die Straßen und Plätze der Städte, alles vernichtend, was ihr in den Weg trat (Num. r. 12, 3). Einst traf sie den R. Chanina b. Dossa, als er allein ausgegangen war, und sagte zu ihm: „Hätte man nicht vom Himmel verkündet, daß der Gelehrte R. Chanina geschont werden müsse, so hätte ich dich übel zugerichtet." Worauf R. Chanina erwiderte: „Da ich im Himmel solches Ansehen genieße, verbiete ich dir fernerhin, durch bewohntes Land zu streifen." A. bat ihn, ihr doch etwas Freiheit zu schenken, worauf er ihr die Abende des Sabbat und des Mittwoch frei gab. Ein zweites Mal traf A. den Abaje und sprach zu ihm: „Hätte man mich vom Himmel aus nicht gewarnt, Nachmani (so wurde A. genannt) seiner Gelehrsamkeit wegen nicht zu gefährden, so hätte ich dich verletzt." Da gestattete er ihr nicht mehr, in den ihr von R. Chanina noch freigegebenen Nächten ihr Unwesen zu treiben (Pes. 112b). — Findet jemand in der Nacht am Kreuzwege zwei Frauen sitzen, mit dem Gesicht einander zugewandt, so soll er nicht zwischen ihnen hindurchgehen; hat er aber keinen anderen Ausweg, so soll er leise folgenden Ausspruch tun: „Agrat ist auf und davon, und die Dämonen Ussia Belussia sind von Pfeilen durchbohrt worden" (ibid. 111a). Als tanzender oder hüpfender Dämon wird A. auch mit dem persischen Chenga oder auch mit der Lilit identifiziert, wie aus Sab. 151b hervorgeht, wo jener dieselben Funktionen zugeschrieben werden.

Kohut, Ar. compl. I, 31 a; *idem*, Über die jüdische Angelologie, p. 88 (1866) und Note 2; *Brecher*, Das Transcendentale usw. im Talmud, S. 202 (1850); *Jastrow*, Dict., s. v.; *Graetz* II², 417 (Note 14).

M. G.

AGRIGENTO (GIRGENTI), Stadt in Sizilien. Aus den Briefen des Papstes Gregor des Großen (590–604) geht hervor, daß sich bereits zu seiner Zeit in A. Juden in großer Zahl befanden, denn einer dieser Briefe (598) befaßt sich mit der Taufe zahlreicher Juden. Seit jener Zeit fehlen uns alle Nachrichten über Juden in A. bis zum Anfang der Herrschaft der Aragonesen in Sizilien (1282); von diesem Zeitpunkt an vermehren sich die Zeugnisse über die Juden in A. Nach einigen Quellen vom Ende des 13. Jhts. (1266 und 1280) kam der Kirche von A. ein Teil der Steuern zu, die den Juden dieser Stadt auferlegt waren. Im 14. Jht. (1338) wurde dieses Recht auch einer der christlichen Familien von A. vom König Pedro II. verliehen. Am Anfang des 15. Jhts. war die Gemeinde von A. eine der größten in Sizilien, was dem Umstand zu entnehmen ist, daß bei der großen Anleihe an die Regierung von 1415 der Anteil der Gemeinde von A. 100 Unzen betrug, während die Gemeinde von Palermo 120 Unzen aufbrachte. Die Bevölkerung und die Beamten der Stadt waren den Juden feindlich gesinnt. 1426 beantragten sie beim Vizekönig, daß den jüdischen Ärzten verboten werde, Christen zu behandeln, daß alle Juden gezwungen werden, Wein und andere Getränke zu verkaufen, daß sie an ihren Kleidern den sog. Judenfleck tragen sollten und daß das Schächten eingeschränkt werde; diesem Antrag wurde jedoch nicht stattgegeben. Etwa sieben Jahre später gab König Alfonso V. dem Bischof und den Beamten von A. die Anweisung, die Juden nicht zu unterdrücken und ihnen insbesondere keinen Frondienst aufzuerlegen, wie sie es beabsichtigt hatten. In der Karwoche 1462 überfiel die Volksmenge die Juden, und der Regierung gelang es nur mit Mühe, die Ruhe wiederherzustellen. Ungefähr zu dieser Zeit hinterließ ein reicher Jude, namens Salomo Anello, einen großen Betrag für die Gründung eines Lehrhauses in A. und die Anstellung eines Rabbiners als Lehrer; der Stadtrat suchte, dieses Kapital den Juden zu entziehen, und nach langen Verhandlungen ordnete die Regierung an, daß die

Zinsen für die Anstellung des getauften Juden Guglielmo Raimondo Moncada (später als Flavius Mithridates bekannt) als Lehrer der hebräischen oder arabischen Literatur verwendet werden sollte. — Die Existenz der Gemeinde von A. fand mit der Ausweisung der Juden aus Sizilien 1492–93 ihr Ende.

Einige rechnen zu der Gemeinde von A. die beiden Kabbalisten R. David von ארריינטו und Josef ibn Scheraga, der gleichfalls einige Zeit in ארריינטו lebte, doch ist diese Stadt wahrscheinlich mit Argenta bei Ferrara identisch.

Zunz, ZG 485, 494, 496, 506; *Lagumina*, Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia I, 21, 25, 79, 100, 182, 219, 224, 320, 327, 388, 401, 417, 418; II, 20, 145, 184, 197, 218, 296 usw.; *Starrabba*, Guglielmo Raimondo Moncada, Archivo storico siciliano, nuova serie II, 1878, 15–91; *HB* V, 22, 46; XX, 135.

E. U. C.

AGRIPPA, CAIUS JULIUS, Sohn des Königs Alexander (von Armenien), eines Urenkels von Alexander, dem Sohne des Herodes und der Hasmonäerin Mariamne., A. wird als „Quaestor pro praetore" (Quästor, der als Stellvertreter des Statthalters fungiert) von Asien in einer ephesischen Inschrift vom ersten Viertel des 2. Jhts. p. erwähnt (Dessau, Inscr. latinae selectae II, 8823 = Dittenberger, Orient. graec. inscr. sel. II, 429). Seinen Stammbaum gibt Mommsen, „Hermes" 1870, 191 an. A. war, wie diese ganze Linie von Herodianern, wahrscheinlich nicht mehr Jude (vgl. Jos., Ant. XVIII, 15, 4).

E. E. B.

AGRIPPA (I.), JULIUS (אגריפס, βασιλεὺς Ἀγρίππας, lebte 10a.–44p.), in der Apostelgesch. XII Herodes, König der Juden genannt, geb. 10a. in Jerusalem. Er war der Sohn des Aristobul, den sein Vater Herodes im J. 7 p. in Sebaste hatte hinrichten lassen. Seine Mutter Berenike war die Tochter von Herodes' Schwester Salome aus ihrer zweiten Ehe mit dem Idumäer Kostobar. Den Namen A. erhielt er zu Ehren von Augustus' Schwiegersohn, Marcus Vipsanius Agrippa. Im Interesse seiner Erziehung wurde er schon früh an den Kaiserlichen Hof geschickt, da Antonia, Drusus' Witwe, die Schwiegertochter der Kaiserin Livia, eine Freundin seiner Mutter gewesen war. A. wurde ein intimer Freund des jüngeren Drusus, des Sohnes des Kaisers Tiberius; in der Gesellschaft der vornehmen Römer wurde er zum Verschwender, verlor sein ganzes Vermögen und stürzte sich in Schulden. Nach dem Tode seines Freundes Drusus (23 p.) konnte er sich in Rom nicht mehr behaupten und begab sich nach Palästina, um neue Einnahmequellen zu suchen. Inzwischen heiratete er Kypros, die Tochter seiner Tante (väterlicherseits) Salome und des Phasael, Herodes' Neffen. Da er durch diese Heirat seine Lage nicht verbesserte, trug er sich mit Selbstmordgedanken um. Nun wandte sich seine Frau an Herodes Antipas, den Tetrarchen von Galiläa, der mit Herodias, A.s Schwester, verheiratet war, und erhielt für A. die Stellung eines Marktaufsehers (ἀγορανόμος) in der neuerbauten Stadt Tiberias. Dieses Amt versah er nicht lange, weil es seinen Ehrgeiz nicht befriedigte, und als es zwischen ihm und seinem Schwager noch zu einem Mißverständnis kam, begab er sich nach Antiochien, wo er bei dem Statthalter Flaccus eine Zeit verblieb. Von dort wollte er sich über Akko, wo er von Petrus, einem Freigelassenen seiner Mutter, eine größere Summe entlieh, und über Jamnia nach Rom begeben. Der Prokurator Capito hielt ihn jedoch zurück, da er von A.s hoher Verschuldung an den Kaiser erfahren hatte; insgeheim entfloh A. nach Alexandrien, erhielt daselbst vom Alabarchen Alexander die Reisekosten und kam endlich nach Italien. Auf Capri wurde er von Tiberius freundlich empfangen, doch forderte man am nächsten Tage seine Schulden. Aus dieser mißlichen Lage befreite ihn Antonia, indem sie ihm eine größere Summe zur Verfügung stellte, von der er einen Teil an die kaiserliche Kasse abführte; Tiberius war darüber so erfreut, daß er A. seinem Enkel Tiberius als Mentor beigab. Den Rest des Geldes verausgabte er, um den Thronfolger Cajus Caligula, den Enkel der Antonia, für sich zu gewinnen. Immer enger wurde seine Freundschaft mit Caligula; einst gab er bei einem Zwiegespräch mit ihm der Hoffnung Ausdruck, Caligula möchte recht bald Kaiser werden; diese Äußerung wurde dem Kaiser verraten und A. wurde deswegen ins Gefängnis geworfen, wo er ein halbes Jahr lang, bis zu Tiberius' Ermordung, verblieb. Caligula befreite sofort nach der Thronbesteigung seinen Freund, schenkte ihm eine goldene Kette im Gewicht der eisernen Kette, die er im Gefängnis trug, gab ihm die Tetrarchie des Philippus und des Lysanias, und verlieh ihm den Königstitel. Der Senat ernannte ihn überdies zum Praetor. Länger als ein Jahr verblieb A. in Rom, bevor er sich über Alexandrien nach Palästina begab. Bei den Juden herrschte überall und ganz besonders in Alexandrien große Freude darüber, daß nach 40jähriger Pause wieder ein Jude die Königswürde erhalten hatte. A. vermied jedoch, als er nach Alexandrien kam, jede öffentliche Ehrung, weil er Unruhen und Zusammenstöße zwischen Juden und Griechen befürchtete. Tatsächlich ließen es die Juden sich nicht nehmen, A. zu

A. als König

feiern, und forderten dadurch den Haß der Griechen heraus, die A. öffentlich verhöhnten; es entstanden Unruhen und erfolgten Angriffe auf die Synagogen. Die Anklageschrift der Juden gegen den Legaten Flaccus übersandte A. an Caligula.

Durch seine Ankunft in Palästina erregte A. den Neid seiner Schwester Herodias, die sich mit ihrem Mann Antipas nach Rom begab, um ebenfalls den Königstitel zu fordern. A. sandte ihnen Briefe an den Kaiser nach, in denen er seinen Schwager des Verrates beschuldigte. Antipas wurde mit Verbannung bestraft, und A. erhielt seine Tetrarchie. Im Sommer desselben Jahres (40 p.) gelangte nach Jerusalem der Befehl des Kaisers, sein Standbild im Tempel aufzurichten.

Münze des Julius Agrippa I.

Diese Verfügung hätte fast einen Krieg zur Folge gehabt; man weiß nicht, ob A. eigens nach Rom reiste, um die Aufhebung dieser Verordnung zu erwirken, oder ob er gerade in Rom war und dort von der Verfügung erfuhr. Nach Philo (Legat. ad Gaium), stand er vor dem Kaiser, um ihn durch Bitten zu erweichen, fiel in Ohnmacht, wußte es aber bald darauf durch einen Brief zu erreichen, daß Caligula den Befehl zurücknahm; nach Jos., Ant. XVIII, 7, 7–8, gelang ihm dieser Erfolg bei einem Gastmahl. Schon im Winter darauf (41 p.) wurde der Kaiser ermordet. Den Anstrengungen A.s, der immer noch in Rom weilte, gelang es, Claudius zum Thron zu verhelfen. Zum Danke dafür erhielt er Judäa und Samarien und wurde vom Senat zum Konsul ernannt. Sämtliche Privilegien der Juden im römischen Reiche wurden erneuert, besonders die in Alexandrien. A.s jüngerer Bruder, Herodes, wurde König von Chalkis (Libanon). Nun kehrte A. in sein Reich, das das des Herodes an Umfang übertraf, zurück und begann dort ein neues Leben, ganz im Geiste der Pharisäer. In Jerusalem brachte er ein Dankopfer dar und ließ die goldene Kette, die er von Caligula erhalten hatte, im Tempel als Geschenk aufhängen. Er ließ täglich das Königsopfer darbringen (Lev. r. 3, 5), brachte selbst die Erstlingsfrüchte auf der Schulter vor den Altar (Bik. III, 4) und las am Laubhüttenfeste den Königsabschnitt aus der Tora stehend vor, obgleich der König im Sitzen lesen durfte; das trug ihm das Lob der Weisen ein. Als er zu dem Vers kam: „Du sollst keinen Fremden zum König über dich setzen", weinte er; doch man rief ihm zu: „Sei getrost, Agrippa, du bist unser Bruder". Auch trat er für das jüdische Religionsgesetz außerhalb Palästinas ein. Auf seine Bitte wurde vom syrischen Statthalter Petronius ein Standbild des Claudius, das von Griechen in Dora im jüdischen Bethause errichtet worden war, wieder entfernt. In der Politik stellte A. die jüdischen Interessen in den Vordergrund, obwohl in seinem Herrschaftsbereich viele Griechen wohnten. Dennoch ließ er aus taktischen Erwägungen in Berytus (Beirut) Thermen und ein Amphitheater errichten und auf seine Kosten Gladiatorenkämpfe abhalten. In Cäsarea wohnte er den Spielen bei und ließ die Bildsäulen seiner Töchter aufrichten. Die Stadt Athen bedachte er mit Schenkungen. Dessenungeachtet galt ihm die Sympathie seines Volkes mehr als die anderer Nationen, und im Gegensatz zu Herodes verschleuderte er nicht die Gelder seines Landes. Während seiner Regierung scheint sich der Einfluß der Pharisäer im Synedrion sehr gefestigt zu haben; er selbst beschenkte die Gelehrten, selbst die, welche üble Nachreden über ihn und sein Haus führten. Bei Griechen und Römern war A. verhaßt. Er wollte Jerusalem im Norden befestigen und erhielt auch durch Bestechung der Ratgeber des Kaisers Claudius die Erlaubnis dazu (Tacitus, Hist. 5, 12); viel Geld wandte er daran, um den Bau zu beschleunigen. Wäre er zu Ende geführt worden, so wäre Jerusalem, nach Josephus' Urteil, eine uneinnehmbare Festung geworden. Doch führte A. nur einen Teil der Mauer auf und mußte dann den Bau einstellen, weil Marsus, der Nachfolger des Petronius, ihn beim Kaiser revolutionärer Absichten bezichtigte und ein Verbot erwirkte. (Im J. 1925 wurde die Mauer A.s in einer Länge von 300 m durch Ausgrabungen der jüd. Gesellschaft zur Erforschung Palästinas bloßgelegt). Ein zweites Mal suchte er mit Antiochus von Kommagene, Sampsigeram von Emesa, Polemon von Pontus, Kotys von Kleinasien und seinem Bruder Herodes von Chalkis in nähere Beziehungen zu treten, doch überraschte sie Marsus bei einer Beratung in Tiberias und jagte sie auseinander. Kurze Zeit darauf starb A. (Pessach 44 p.) in Cäsarea an einem qualvollen fünftägigen Leiden, das ihn während der Spiele zu Ehren der Rückkehr des Kaisers aus Britannien befallen hatte. Manche vermuten, daß er das Opfer eines Attentats von römischer Seite war. — Fünf verschiedene Münztypen sind von ihm erhalten: 1. seine eigene v. J. 41, ohne Bildnis, mit der Auf-

Bau der Mauer

schrift βασιλέως Αγρίπα, 2. aus Cäsarea, mit seinem Bildnis und der Umschrift βασιλεύς μέγας Αγρίππας φιλόκαισαρ, 3. von Paneas, mit dem Bilde Caligulas, 4. von Tiberias, mit dem Bildnis Claudius und der Umschrift επι βασιλε. Αγριπ. Τιβεριεων, 5. zum Andenken an sein Bündnis mit Rom nach dem Regierungsantritte des Claudius. Er hinterließ drei Töchter: Berenike, Mariamne und Drusilla und einen 17jährigen Sohn Agrippa. Während der dreieinhalb Jahre seiner Herrschaft in Judäa ernannte er drei Hohepriester: Simeon Cantheras, aus der Familie des Boethus, Matitja, aus der Familie Chanan und Elionaios, Sohn des Cantheras. Besonders verhaßt war ihm die junge Christengemeinde. Jakobus der Ältere, der Sohn des Zebedaeus, starb durch ihn den Märtyrertod, und Petrus konnte nur mit genauer Not aus Jerusalem vor ihm entfliehen.

Jos., Ant. XVIII, 6; XIX, 5–9; *idem*, BJ II, 9, 11; *Graetz* III⁴, 318–361; *Schürer* I, 549–564; *Dubnow*, Weltgesch. II, 385 ff., 398 ff., 545; *Klausner*, Hist. Jisr. II, 227–260.

J. N. S.

AGRIPPA (II.), MARCUS JULIUS (etwa 28–100 p.), jüdischer König, Sohn Agrippas I. und der Kypros, geb. um 28. Er wurde in Rom erzogen und weilte auch dort, als die Nachricht von dem Tode seines Vaters eintraf. Claudius wollte ihn zwar gleich an Stelle des Vaters einsetzen, gab aber den Plan auf, weil seine Ratgeber sich dem widersetzten. A. blieb auch weiter in Rom, wo er den Juden in mancher Hinsicht von Nutzen war; so im Streit um die Priestergewänder, den Fadus entfacht hatte. Um 50 erhielt A. nach dem Tode Herodes' II. dessen Königreich Chalkis nebst dem Königstitel, die Aufsicht über den Tempel und das Recht, Hohepriester zu ernennen, wovon er bis zum J. 66 auch Gebrauch machte. Er verblieb aber in Rom und wirkte dort wiederholt zugunsten der Juden; so insbesondere, als Cumanus mit einer samaritanischen Delegation in Rom erschien, um für letztere im Streite zwischen Juden und Samaritanern beim Kaiser zu intervenieren. Doch lieh dieser sein Ohr dem A., ließ die Delegation hinrichten und setzte Cumanus ab (52 p.). Im J. 53 p. wurde A. das Königreich Chalkis wieder weggenommen, und er erhielt dafür die Tetrarchie des Philippus, Batanäa, Auranitis, Trachonitis und Gaulanitis, ebenso später die des Lysanias mit Abila und die Eparchie des Varus; außerdem von Nero, der bei seiner Thronbesteigung A. viel Gunst bewies, noch einzelne Stücke in Galiläa und Peräa. (Es ist strittig, ob das im J. 56 oder 61 war; es gibt zwei Serien Münzen mit A.s Prägung, die mit den genannten Jahren beginnen.) A. war den Römern unbedingt ergeben und stellte im J. 54 Truppen gegen die Parther. Er nannte die Stadt Cäsarea Philippi Nero zu Ehren Neronias, doch bürgerte sich der Name nicht ein. — Während der Festeszeiten weilte er öfters in Jerusalem und nahm nun stärkeren Anteil an den Ereignissen. Während seiner Regierung wurden die von Herodes begonnenen Bauarbeiten am Heiligtum abgeschlossen. Den Wünschen des Volkes, die große Arbeitslosigkeit, die infolgedessen entstand (18000 Arbeitslose), durch Erhöhung der westlichen Vorhalle des äußeren Vorhofes zu mildern, willfahrte er nur ungern. Dieser Bau kam nicht zur Ausführung; statt dessen ließ er Jerusalem mit weißem Marmor pflastern. Die Priester brachte er gegen sich auf, weil er den Leviten das Tragen von Priestergewändern gestattete; noch mehr aber, als er den Palast der Hasmonäer durch einen Aufbau erhöhte und dadurch vom Stockwerk aus einen Ausblick auf die ganze Stadt hatte und bequem die Vorgänge im innern Tempelhofe beobachten konnte. Die Priester und die Notabeln Jerusalems, denen dies mißliebig war, ließen daraufhin eine hohe Mauer errichten, um A. der Aussicht zu berauben. A. und der Landpfleger Festus wollten die Tempelpartei bestrafen, mußten sich jedoch der Forderung beugen, die Angelegenheit vor den Kaiser zu bringen. Beide Parteien schickten Gesandtschaften nach Rom. Dank der Unterstützung der Kaiserin Poppaea Sabina siegten die Priester.

Stellung A.s zum Gesetz und zu den Pharisäern

A.s Stellung zum jüdischen Gesetz und zu den Pharisäern ist nicht eindeutig. Ähnlich seinen Ahnen beobachtete er, sooft er innerhalb der Grenzen Judäas weilte, viele Zeremonialgebräuche; er enthielt sich zum Schein des Genusses von Schweinefleisch, beobachtete den Sabbat auch in Rom (Juvenal, Satir. VI, 159f.) und zwang seine beiden Schwäger vor deren Hochzeit, zum Judentum überzutreten und sich beschneiden zu lassen. Auch ließ er sich öfters über religionsgesetzliche Fragen belehren, besonders durch R. Elieser b. Hyrkanus (Tanch., Lech lecha 20; Suk. 27a). Andererseits vergeudete er viel Geld durch Theaterbauten und kostspielige Aufführungen, und das war durchaus gegen das Gesetz. Man verdächtigte ihn, in Blutschande mit seiner Schwester Berenike zu leben (Juvenal, ibid. 157; Jos. Ant. XX, 7, 3). Als Paulus in Cäsarea von Festus verhört wurde, wollte ihn auch A. hören und soll, als Paulus ihm und Berenike von Jesu und der neuerstandenen Religion erzählte, darauf geantwortet haben: „Mit wenigem überredetest du mich, ein Christ zu werden." (Apostelgesch. 26; Schürer I, 592,

Anm. 20; im Gegensatz zu Schürer fassen Graetz u. a. diesen Ausspruch ironisch auf). In Wirklichkeit blieb A. jedes religiöse Empfinden fremd. Er galt als gebildeter Mann im römischen Sinne.

Seine politische Situation war dauernd schwierig, da er in Provinzen herrschte, die größtenteils von Nichtjuden bewohnt waren. Er mußte sich, weil diese ihm mit Mißtrauen begegneten, auf die jüdischen Kolonisten, die Herodes dort angesiedelt hatte, stützen und rekrutierte auch hauptsächlich aus ihnen sein Heer. In den jüdischen Städten Tiberias usw. war er unbeliebt. Gut war sein Verhältnis zu den römischen Statthaltern in Judäa. Während der Greueltaten des Florus in Jerusalem, die den Ausbruch des Aufstandes einleiteten, weilte er in Ägypten, um Pilerius Alexander, den neuen Statthalter, zu beglückwünschen; eilte aber auf die Kunde von den Geschehnissen nach Jerusalem und versuchte in einer öffentlichen Ansprache, das Volk zu beschwichtigen; das gelang ihm auch zunächst. Als er aber das Volk zu bestimmen suchte, Florus noch kurze Zeit, bis zum Eintreffen eines Nachfolgers, zu dulden, da wuchs die Leidenschaft so sehr, daß sein Palast in Brand gesteckt und er selbst aus der Stadt gejagt wurde (66). Von Cäsarea aus wollte er die Friedenspartei unterstützen, doch unterlag diese. Von nun an stand er unerschütterlich auf Seiten der Römer. Er unterstützte Cestius Gallus bei dem erfolglosen Angriff auf Jerusalem. Als dann Tiberias und andere Städte sich gegen A. empörten, fand er bei Vespasianus Hilfe. Während der Wirren nach Neros Tod war A. in Rom; als er nach Palästina zurückkehrte, wurde Vespasian bald zum Kaiser ausgerufen. Er war mit Titus während der ganzen Zeit der Belagerung Jerusalems zusammen und veranstaltete mit ihm nach dem Falle Jerusalems die ersten Siegesfeiern in Cäsarea. Bei den Kampfspielen führte A. Hunderte gefangener Juden zur Schlachtbank. — Von dem Leben A.s nach dem jüdischen Kriege ist nur bekannt, daß er mit Berenike nach Rom kam, wo er bei Josephus ein Exemplar des „Bellum Judaicum" kaufte; später schrieb A. dem Josephus Briefe, in denen die Glaubwürdigkeit der Bell. Jud. bezeugt wurde. Domitian scheint A.s Reich verkleinert zu haben. A.s zahlreiche Münzen tragen die Bilder der vier Kaiser: Nero, Vespasianus, Titus und Domitian. A. war kinderlos, wahrscheinlich unverheiratet. Die von ihm von 59–67 eingesetzten Hohenpriester waren: Ismael b. Phiabi 59–61, Josef b. Simeon Kabi 61–62, Chanan b. Chanan 62, Josua b. Dimnai 62–63, Josua b. Gamala 63–65, Matitjahu b. Theophilos 65–67. Mit A., der in Rom starb, erlosch die herodianische Dynastie in seiner jüdischen Linie.

Graetz III⁴, 427 f., 454 f., 554 f.; *Schürer* I, 4 u. 5, 585–600; *Dubnow*, Weltgesch. II, 416 f., 423 f., 557.

J. N. S.

AGRIPPA, MARCUS VIPSANIUS (62–12 a.), römischer Feldherr und Staatsmann. Nächster Freund und gewissermaßen Mitregent des Augustus, kam er als dessen Stellvertreter im J. 22 a. nach dem Orient. Herodes machte ihm seine Aufwartung in Mytilene und setzte durch, daß die seitens der Gadarener gegen ihn erhobenen Anklagen von A. zurückgewiesen wurden (Josephus, Ant. 15, 350). Im J. 15 a. stattete A. dem Herodes seinen Gegenbesuch ab, besichtigte die neuen Städtegründungen des Königs, brachte eine Opferhekatombe im Tempel, stiftete Weihgeschenke und bewirtete das Volk (Josephus, Ant. 16, 13 ff.), das ihn begeistert empfing und seine Gottesverehrung bewunderte (Philo, ad Gaium, 234 ff.). Im folgenden Jahre erwiderte Herodes den Besuch in Kleinasien (Josephus, Ant. 16, 16 ff.) und benutzte diese Gelegenheit, für die in kleinasiatischen und kyrenischen Städten bedrängten Juden einzutreten. Die Juden beklagten sich, daß ihnen das Schekelgeld konfisziert wurde, und daß sie gezwungen waren, am Sabbat vor Gericht zu erscheinen. Sie forderten ferner aus rituellen Gründen allgemeine Befreiung von öffentlichen Arbeiten und vom Militärdienste. Als jüdischer Sachwalter trat Nikolaus von Damaskus hervor. A. entschied in den beiden ersten Klagepunkten zu Gunsten der Juden; seine Erlasse s. Josephus, Ant. 16, 167 ff. In der Frage des Fron- und Heeresdienstes ging er auf die jüdischen Wünsche nicht ein (W. Otto, Pauly-Wissowa, Supplem. II, 73). Sein Verhalten den Juden gegenüber entsprach also genau dem des Augustus, sowie der römischen Judenpolitik überhaupt. — In Rom ist die Συναγωγὴ Ἀγριππησίων inschriftlich bezeugt, die wohl unter dem Protektorat A.s stand.

Schürer, Index, s. v.; *Lübcker*, Reallexikon d. klassischen Altertumswissensch. (1914) 1114; *Nicolaus Müller*, Die Inschriften der jüdischen Katakombe, 1919.

E. E. B.

AGRIPPINA (אגריפינא R. ʿH, II. 4, ed. Lowe), römische Kaiserin, Tochter von Germanicus und Agrippina I., Schwester Caligulas und zweite Frau des Kaisers Claudius. A. war judenfreundlich und begünstigte Agrippa II. während seines Aufenthaltes in Rom. Auf seine Veranlassung bewog sie den Kaiser, den Juden in ihrem Streite mit den Samaritanern recht zu geben und den Statthalter Cumanus in die Verbannung zu schicken (52). Nach Schürer I⁵, S. 68 spielt sich

die ganze Verhandlung am Anfange der Regierung des Claudius ab, und gehört in die Zeit Agrippas I. Als nach ungefähr 2 Jahren eine alexandrinische Gesandtschaft, die aus Juden und Griechen bestand, ihre Klagen dem Kaiser in Rom vorbrachte, gelang es A. wieder, ihren

Palästinensische Münze, auf der der Name der Julia Agrippina neben dem Namen des Kaisers Claudius geprägt ist

Mann dahin zu beeinflussen, daß die griechischen Notabeln aus Alexandrien, die Gymnasiarchen Isodorus und Lampon, zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden. Auf den römischen Münzen, die in Judäa 53-54 geprägt wurden, befindet sich neben dem Namen des Kaisers auch der A.s. A. wurde auf Befehl ihres Sohnes Nero hingerichtet.

Jos., Ant. XX, § 6, 3; *Schürer* I⁸, 485, 572; *Reinach*, *REJ.* XXXII, 1896, p. 160 und XXXIV, 1897, p. 296-298; *Wilcken*, Berl. Phil. Wochenschr. 1896, 1617ff.; 1897, 410f.

J. N. S.

AGROJOINT s. American Jewish Joint Agricultural Corporation.

AGUADO, ALEXANDRE-MARIE (1784–1842), Offizier und Bankier jüdisch-portugiesischer Abstammung, geb. 1784 zu Sevilla. A. widmete sich frühzeitig dem Militärberufe und wurde 1810 während der Besetzung Spaniens zum französischen Oberst befördert. Später sollte er den Oberbefehl eines französischen Regiments in den Kolonien erhalten, trat aber aus dem Heeresdienste aus und ging zum Handel über. Ferdinand VII. ernannte ihn zum königl. Bankier in Paris und verlieh ihm den Titel eines Marquis de las Marismas. 1828 ließ sich A. in Frankreich naturalisieren.

Nouvelle Biographie Générale I, 424.

w. M. Gi.

AGUDAS JISROEL, Weltorganisation der orthodoxen Judenheit. Die Gründung der A. erfolgte in Kattowitz im Mai 1912, nachdem in verschiedenen früheren Konferenzen, unter der Führung von R. Isaak ha-Levi, R. Chajim Soloweitschik (Brisker Raw), Rabbiner Salomo Breuer und Jakob Rosenheim, das Problem der Vereinigung der Orthodoxie in einer Weltorganisation erörtert worden war An der Konferenz in Kattowitz unter dem Vorsitz von Dr. Abraham Hirsch nahmen zweihundert Delegierte aus den verschiedenen Ländern teil, darunter bedeutende Rabbiner aus dem Osten und Westen. Namens des provisorischen Komitees entwickelte Jakob Rosenheim Idee und Programm der A., als deren Zweck die Lösung der jeweiligen jüdischen Gesamtaufgaben im Geiste der Tora festgelegt wurde. Ein provisorisches Komitee wurde eingesetzt, um einen Weltkongreß der orthodoxen Judenheit vorzubereiten, der jedoch infolge des Krieges erst später stattfinden konnte; als Sitz der Exekutive wurde Frankfurt a. M. bestimmt. Unmittelbar nach dem Waffenstillstand, im Februar 1919, fand in Zürich eine Weltkonferenz der jüdisch-orthodoxen Verbände statt, in der u. a. beschlossen wurde, eine Kooperation mit der Zionistischen Organisation in Palästina anzustreben; die diesbezüglichen Verhandlungen blieben ergebnislos. Auf einer 1920 in Preßburg stattgefundenen Konferenz wurde beschlossen, daß die provisorische oberste Leitung sich in drei Zentren, Frankfurt, Warschau und Wien gliedern solle, wobei Wien als Vorort unter Leitung des Dr. Pinchas Kohn gewählt wurde und die Wiener Zentrale den Auftrag erhielt, die „Kenessija Gedola" einzuberufen. 1922 fand eine Konferenz in Breslau statt, die die Stellungnahme der A. zur Palästinafrage dahin festlegte, daß die A. aktiv am Palästinaaufbau teilnehme und daß auch bei der Zusammenarbeit mit anderen Organisationen das Religionsgesetz unter allen Umständen maßgebend bleiben müßte. Am 4. Elul 5673 trat die erste „Kenessija Gedola" in Wien zusammen, die zehn Tage dauerte und von 600 Delegierten aus vielen Ländern — darunter von rabbinischer Seite R. Israel Meir Hakohen (Chofez Chajim) sowie der Czortkower und Gerer Rabbi — beschickt war. Auf der „Kenessija Gedola" wurde die Organisationssatzung angenommen, ein geschäftsführender Ausschuß gewählt, ebenso eine politische Exekutive; ferner wurde der Rabbinische Rat konstituiert mit einer Exekutive von elf Mitgliedern, sowie ein Zentralrat von 100 Mitgliedern. Beschlossen wurde auch die Errichtung des „Keren ha-Tora", der das Torastudium und die religiöse Erziehung fördern soll.

Entstehung der A.

Organisation

Die Verfassung und Organisation der A. beruht auf folgenden Prinzipien: „Das jüdische Volk steht außerhalb des Rahmens der politischen Völker und ist ihnen wesensungleich. Gott ist der Souverän des jüdischen Volkes, Gottes

Tora das herrschende Recht des Volkes und Gottes Land das für alle Zeiten verheißene Land des jüdischen Volkes. Für alle Betätigungen der A. ist daher die Tora maßgebend." Die Herrscherstellung der Tora gelangt zu organisatorisch wirksamem Ausdruck im Rabbinischen Rat. Den Landesorganisationen stehen für die Angelegenheiten der Länder die Rabbinischen Räte der Landesorganisationen zur Seite. Während die „Kenessija Gedola" regelmäßig alle fünf Jahre zusammentritt, soll in der Zwischenzeit der Zentralrat tunlichst jährlich einberufen werden. Die Exekutive konzentriert sich im Geschäftsausschuß, dessen Mitglieder von der „Kenessija Gedola" gewählt werden. Nach § 1 der Satzungen erstrebt die A. „die Lösung der jeweiligen Aufgabe des durch die Tora konstituierten jüdischen Volkes im Geiste der Tora; den organisatorischen Zusammenschluß aller die Erhaltung des gesetzestreuen Judentums erstrebenden Juden; die Erhaltung des Bewußtseins von der Eigenart des jüdischen Gemeinschaftsbegriffes gegenüber allen Strömungen, die dem Judentum wesensfremd sind; die praktische Förderung des toratreuen Lebens in allen seinen Anforderungen, die tatkräftige Förderung des Torastudiums und der jüdischen Erziehung im Sinne der Überlieferung; die Förderung einer von jüdischem Geiste erfüllten Literatur und Presse; die Besiedlung des Heiligen Landes im Geiste der Tora; die Besserung der wirtschaftlichen Lebensbedingungen der jüdischen Massen in den Ländern der Not; die Abwehr von Angriffen auf Judenheit und Judentum und die Pflege der Beziehung der jüdischen Gemeinschaften in den Galutländern zu den Staaten, wie es die Tora zur Pflicht macht. Mitglied der A. kann jeder Jude werden, der die Verbindlichkeit der Tora für sich und das jüdische Volk anerkennt."

Tätigkeit der A.

Organisatorisch wurden seit der „Kenessija Gedola" die Landesorganisationen in Polen, Litauen, Lettland, Rumänien, Tschechoslowakei, Schweiz, Holland, Belgien, England, Palästina, Nordamerika gegründet, bzw. ausgebaut. In den meisten Ländern wurden auch Jugendorganisationen gegründet; in Polen und Palästina wurde die agudistische Arbeiterorganisation „Poale Agudas Jisroel" geschaffen, in Polen auch eine agudistische Frauenbewegung „Benos Agudas Jisroel"; ferner in Amerika und Polen die Organisation der „Pirche Agudas Jisroel". In vielen Ländern wurden agudistische Presseorgane (Wochen- und Monatsschriften), in Polen eine jiddische Tageszeitung („Der Jud"), in Wien ein zentrales agudistisches Pressebureau ins Leben gerufen. Das tägliche Studium des Talmuds wurde in den meisten Ländern durch die Einführung des „Daf Jomi" gefördert. Die politische Tätigkeit der A. bestand vornehmlich in der Aufklärung der wichtigsten Regierungsinstanzen über die Eigenart und die religiösen und kulturellen Bedürfnisse des orthodoxen Judentums, in der Politisierung der gesetzestreuen jüdischen Massen in den Ländern des Ostens und der Bildung eigener parlamentarischer Vertretungen der Orthodoxie in Polen, Litauen und Lettland, in der Vertretung der jüdischen religiösen Interessen in Sachen der Kalenderreform beim Völkerbund; ferner in der Vertretung der orthodoxen Interessen in der Frage der gesetzlichen Organisation der palästinensischen Judenheit (Gemeindegesetz) bei den politischen Instanzen in Jerusalem, London und Genf. — Besondere Aufmerksamkeit wurde der Pflege des Torastudiums durch den „Keren ha-Tora" zugewandt. In den J. 1924–26 brachte die A. insgesamt ca. M. 1400000 in Sammlungen für die Torainstitutionen der verschiedenen Länder auf. In Polen wurde das Mädchenschulwesen ausgebaut, das gegenwärtig (1927) 10 Volksschulen, 77 Religionsschulen und 23 Abendkurse umfaßt, mit ca. 10000 Schülerinnen; in Krakau wurde ein Lehrerinnenseminar errichtet; verschiedene Jeschibot wurden unterstützt. Die Herausgabe von Lehrbüchern in hebräischer und jiddischer Sprache wurde in Angriff genommen. Es erscheinen regelmäßig die „Keren ha-Tora"-Blätter (deutsch und hebräisch).

Die Arbeiten in Palästina, die von der Palästina-Zentrale der A. in Frankfurt a. M. geleitet werden, umfassen die Gründung des „Keren ha-Jischub", der „ha-Bajit"-Heimstätten-Gesellschaft m. b. H. für Palästina, der A.-„Land and Building Company" in Amerika sowie die Gründung der landwirtschaftlichen Schule „Hirschhof" bei Falkengesäß. Größere Bodenflächen wurden in Palästina gekauft und die Kolonie „Machane Jisrael" gegründet; die polnischen Kolonisationsgesellschaften „Gibat Jehuda" und „Nachalat Lublin" wurden unterstützt. In Tel-Awiw wurde eine vierklassige Knabenschule begründet, in Safed eine ebensolche Mädchenschule. Andere Schulen in Palästina wurden unterstützt. Ferner wurde ein Schemitta-Fonds zur Unterstützung der das Sabbatjabe beobachtenden Kolonisten geschaffen. Auch auf soziale Hilfsaktionen erstreckt sich die Tätigkeit der A., insbesondere durch Unterhaltung und Förderung von Waisenhäusern in Galizien, Polen, Litauen, Palästina und Wien sowie durch Sendungen von Lebensmitteln für die notleidenden Juden in der Ukraina.

Leitende Körperschaften der A.

Die leitende Verwaltungskörperschaft der A. bilden: 1. der Rabbinische Rat, dem u. a. R. Israel Meir ha-Kohen (Chofez Chajim)-Radin, R. Israel Friedman (Czortkower Rabbi)-Wien, R. Abraham M. Alter (Gerer Rabbi)-Góra Kalwarya, R. Ch. O. Grodzenski-Wilna angehören; 2. der geschäftsführende Ausschuß, dem u. a.: Rabbiner Dr. P. Kohn, Wolf Pappenheim, Dr. Leo Deutschländer, Jakob Rosenheim, Dr. Isaak Breuer sowie andere Mitglieder in Polen, Rumänien, Litauen, Schweiz, Tschechoslowakei angehören; 3. das Präsidium des Zentralrats; 4. die politische Exekutive; 5. die „Keren ha-Tora"-Zentrale; 6. die Palästina-Zentrale in Frankfurt a. M.; 7. der Waisenfonds.

Adolf Weyl, Zur Vorgeschichte der Agudas Jisroel, Berichte und Materialien über die Kattowitzer Konferenz; *Briefwechsel zwischen A. und Zion. Org.* in Jüd. Presse, Wien, Nov. 1920; *Kongreßzeitung* der Kenessija Gedola, Wien 1923; *Der deutsche Delegiertentag der Agudas Jisroel* 1924.

G.-J. L. D-r.

AGUDDAT ACHIM (Brüderbund), häufiger Name für jüdische Gesellschaften in den verschiedensten Ländern, deren Aufgabe in philanthropischer Tätigkeit, vor allem in gegenseitiger Unterstützung, besteht; besonders viele Gesellschaften dieser Art gibt es in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, wo sich die aus einer bestimmten Stadt Stammenden oft unter diesem Namen organisieren. Manche dieser Gesellschaften besitzen eigene Synagogen und Friedhöfe; auch eigene Rabbiner werden nicht selten von diesen Gesellschaften angestellt. In Galizien existierte eine Gesellschaft dieses Namens, welche die Verbreitung moderner Bildung unter den galizischen Juden bezweckte.

G.-J.

AGUILAR DE CAMPOO, Stadt in Spanien, Prov. Valencia. Nach einem erhaltenen Kontrakt vom J. 1187 erwirbt ein jüdisches Ehepaar aus A. eine Mühle; in der Urkunde werden 17 jüdische Zeugen genannt, darunter zwei Schmiede. Ein anderes jüdisches Ehepaar aus A. verkauft 1220 eine Mühle an ein Kloster in A. Die von der jüdischen Gemeinde in A. an den König zu entrichtende ordentliche Jahressteuer betrug i. J. 1291 achttausendsechshundert maravedis, eine verhältnismäßig unbedeutende Summe. Im 14. Jht. wird ein gesondertes Judenquartier in A. erwähnt. Die Gemeinde hatte 1367 während des Bürgerkrieges in Kastilien unter dem Durchzug der mordenden und plündernden Truppen zu leiden. Sie wird ferner in noch unveröffentlichten Akten des 15. Jhts. erwähnt. Die hebräische Inschrift einer Synagogenlampe aus A. ist durch eine Kopie des 16. Jhts. erhalten.

R. Menendez Pidal, Monumentos linguisticos de España I (Madrid 1918), S. 38f. u. Nr. 35; *Boletine de la r. Academia de la historia,* Bd. 36, S. 341f.; *Schebet Jehuda,* ed. Wiener, S. 132; *A. Benavides,* Memorias de D. Fernando IV., II, 788; *M. Schwab,* Nouv. Archives des missions scientifiques XIV (1907), p. 264f.; *Amador de los Rios,* Hist. de los judios de España II, 539; III, 594.

W. F. B.

AGUILAR, DIEGO D' (auch Mose Lopez Pereira genannt), Finanzmann und Philantrop marannischer Abkunft, lebte im 18. Jht. Über seine Herkunft und Schicksal vor seiner Niederlassung in Wien im J. 1722, in der Regierungszeit Kaiser Karls VI., bestehen mehrere, zum Teil sagenhafte Überlieferungen. Er soll um 1700 in Madrid geboren worden, und als er heranwuchs, nach Fereirra in Portugal übergesiedelt sein, wo die Inquisition die Marannen nicht so sehr verfolgte. Einer anderen Version zufolge sei A. Inquisitor in Spanien gewesen, während der Verfasser der Chronik „Megillat Sedarim" (ed. Baumgarten, Berlin 1895) berichtet, daß A. bei Karl VI. während dessen Regierung in Spanien als Sekretär tätig war und von seinem Vater große Reichtümer erbte. A. soll Karl und seiner Tochter, der nachmaligen Kaiserin Maria Theresia, einmal einen pompösen Empfang bereitet haben. A. habe erst im Alter von 30 Jahren durch seinen Vater von seiner jüdischen Abstammung erfahren. Nach dessen Tode verließ A. der Überlieferung zufolge mit seiner Mutter, seiner Frau, einem Sohne und zwei Töchtern Spanien und begab sich über England nach Amsterdam, wo er zum Judentum übertrat und den Namen Mose annahm. (Nach Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, 2. Teil, ist der Vater A.s Abraham Lopez Pereira in Wien 1744 gestorben und dort beigesetzt; die Mutter Sara, die 1746 starb, ist ebenfalls auf dem Alten Friedhof beigesetzt). Anderen Nachrichten zufolge kam A. 1722 von Lissabon nach London und von dort nach Wien, wo er sich mehrere Jahrzehnte hindurch als Finanzmann betätigte. Der hebräische Chronist berichtet, daß Karl VI. A. freundlich aufnahm und ihn trotz seiner Zugehörigkeit zum Judentum, eingedenk der treuen Anhänglichkeit seines Vaters an die spanische Krone, zum Baron erhob (1726). Maria Theresia ernannte ihn später zum Geheimrat der Krone der Niederlande und Italiens. 1723–1747 war A. Pächter des staatlichen Tabakmonopols und nahm an der Reformierung des Tabakgefälles in Österreich teil.

Der heftige Ansturm der Stände gegen das Monopol galt der Institution, aber nicht der Person A.s, dessen Tüchtigkeit und Redlichkeit nicht nur bei Hof geschätzt waren. A. war an den Verhandlungen über die 300000 £ Subsidien beteiligt, die Österreich im J. 1743 an England zu zahlen hatte. Er streckte der Kaiserin Maria Theresia 300000 fl. zur Erweiterung des Schlosses in Schönbrunn vor. Seine Beziehungen zum Hof und zu den Behörden nutzte A. für das Interesse der österreichischen Judenheit aus. Er erwies sich als erfolgreicher Fürsprecher für die 1742 des angeblichen Landesverrats beschuldigten mährischen Juden. Die 1744 aus Prag vertriebenen Juden wandten sich unter anderem auch an A. mit der Bitte, seinen Einfluß bei der Kaiserin für die Zurücknahme des Ausweisungsedikts geltend zu machen. In Zeiten größter Bedrängnis appellierten an A. die Gemeinden in Holleschau (1745) und Aussee (1753). Er soll auch eine von Maria Theresia beabsichtigte Vertreibung der Juden aus Wien verhindert haben. Als er sah, daß es ihm nicht gelingen würde, die Kaiserin direkt zu beeinflussen, entsandte er einen Boten zu dem mit ihm befreundeten Vorsteher der sefardischen Gemeinde in Temesvár. Dieser wiederum schickte einen Geheimboten nach Konstantinopel. Der Sultan ließ Maria Theresia wissen, daß, falls die Wiener Juden, unter denen sich auch türkische Untertanen befanden, vertrieben würden, er gemäß den Bestimmungen des Friedensvertrages von Passarowitz (1718) sich genötigt sehen würde, die in der Türkei wohnenden Österreicher zu vertreiben. A. gründete die jüdisch-türkische Gemeinde in Wien und die sefardische Gemeinde in Temesvár, wohin er oft zu kommen pflegte, um Verhandlungen mit dem Feldmarschall Prinz Eugen zu führen. Die Synagogen beider Gemeinden bedachte A. mit kostbarem Silbergerät. In der Synagoge in Wien wird noch jetzt am Versöhnungstage ein Gebet für A. verrichtet. Von dem Belgrader Rabbiner Salomo Salem wurde A. als Mäzen rabbinischen Schrifttums gepriesen. A. verließ Wien, weil angeblich die spanische Regierung seine Auslieferung verlangte, oder, wie Wolf berichtet, weil die Toleranzsteuer von 2000 fl. ihm zu hoch erschien und er eine Ermäßigung nicht erwirken konnte, und übersiedelte nach London, wo er 1759 starb. Einige seiner Söhne übersiedelten nach Sarajewo und bezeichneten sich als Pereiras. Zwei Kinder A.s sind auf dem alten jüdischen Friedhof Wiens begraben, ebenso sein Schwager Jakob b. Isaak Jescherun-Alvares aus London, der vermutlich A. bei seinen Transaktionen in Österreich behilflich war. Ein Sohn Efraim (geb. 1739 in Wien) wurde in England 1757 naturalisiert. Er war mit einer Mendes da Costa verheiratet. Er erbte des Vaters Titel und Vermögen, das er aber während des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges verlor. Nachher zog er sich auf eine Farm zurück, wo er als Sonderling lebte. Die Farm wurde wegen der spärlichen Nahrung, die A. dem Vieh verabreichte, die „Starvation Farm" benannt. Eine Zeitlang war er Schatzmeister der sefardischen Gemeinde in London.

L. A. Frankl, Die Geschichte des Diego d'Aguilar, AZJ 1854; *Leipnik*, Megillat Sedarim 1895; *Isr. Fränkel*, Jeschuot Jisrael (ed. Baumgarten) 1896; *Kaufmann*, Schr. II, 331, 334, 387; *Salomo Salem*, Dibre Salomo (Einleitung); *Wachstein*, Die Inschriften des Alten Judenfriedhofs in Wien II, 1917, Index, s. v. Lopez-Pereyra; *L. Oelsner*, Diego d'Aguilar im J. 1746. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatsmonopole, Wertheimers Jahrbuch für Israeliten 1856; *Papo*, Gesch. der türkisch-israelitischen Gemeinde in Wien; *M. Grunwald*, Samuel Oppenheimer und sein Kreis, Wien 1913; *Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma, 5. Teil (handschriftl.); *Mitteilungen* des Archivs der sefard. Gemeinde in Wien; *Wilson*, Wonderful Characters 64–68; *Picciotto*, Sketches of Anglo-Jewish History.

W.

AGUILAR, GRACE (1816–1847), englische Schriftstellerin, geb. im Juni 1816 in Hackney (London). Sie war Nachkomme der Marannenfamilie Diaz Fernandes aus Lissabon, die im 18. Jht. nach England übersiedelte. A. wurde von ihrem Vater Emanuel in englischer Geschichte und Literatur und von ihrer Mutter Sara im Hebräischen und in der Bibel unterwiesen. In den 30-er Jahren verlegte die Familie ihren Wohnsitz nach Devonshire, und dort versuchte sich A. zum erstenmal in der Poesie. 1835 erschienen ihre Gedichte anonym u. d. T. „The Magic Wreath". Die ersten Bücher von A. „Home Influence" (1847) und „A Mothers Recompense" (1836 geschrieben, aber zum erstenmal 1850 erschienen) erfreuten sich großer Popularität und erlebten mehrere Auflagen. Die Charaktere sind treffend gezeichnet, und die Darstellung interessiert noch heute den Leser. Es folgten eine schottische Erzählung u. d. T. „The days of Bruce" (1852) und „Home scenes and Heart studies" (1853), poetische Skizzen jüdischen Familienlebens aus der Epoche der spanischen Inquisition im 15. Jht. Die Erzählung „The Vale of Cedars" behandelt das jüdische Martyrium in der Zeit der spanischen Inquisition (1850). Dieses Werk erlebte ebenfalls mehrere Auflagen in englischer und in deutscher Sprache. Es erschien 1860 deutsch nach der fünften englischen Ausgabe unter dem Titel „Die Jüdin", nachdem 1857 eine Umarbeitung unter dem Titel „Das Cedern-

tal" veröffentlicht worden war. Eine hebräische Bearbeitung des „Cederntals" von A. S. Friedberg unter dem Titel „Emek ha-Arasim" erschien 1875 in Warschau. Die Bücher „The Spirit of Judaism" (Philadelphia 1842, 1849; Cincinnati 1864 mit einem Anhang, der 32 Gedichte von A. bringt) und „The Women of Israel" (1845) sind für die Einstellung der A. zum Judentum bezeichnend. A. schildert biblische Frauengestalten und zeigt, welche geachtete Stellung diese einnahmen, im Gegensatz zur landläufigen Vorstellung, daß die jüd. Frau im religiösen und sozialen Leben eine minder wichtige Rolle gespielt hätte als die Frau bei anderen Völkern. A. empfiehlt den jüdischen Mädchen ein gründliches Studium der Bibel im hebräischen Urtext oder wenigstens in englischer Sprache. Ferner schrieb A. einen Band „Essays and Miscellanies" (London 1851–52) und „History of the Jews in England", die nach ihrem Tode von ihrer Mutter in „Chamber's Miscellany" veröffentlicht wurden. A. starb am 16. Sept. 1847 in Frankfurt a. M. Ihre gesammelten Schriften erschienen 1861 in 8 Bänden in London.

Morais, Eminent Israelites of the 19th century, s. v.; *Dict. Nat. Biogr.*, s. v.; *JE* I; *Zeitlin*, Bibliotheca, S. 94; *Lucien Wolf*, Jews in the Canary Islands 1926, 190.

W. E. S.

AGUILAR, MOSE RAFAEL D' (Mosseh Rephael d' Aguylar), Rabbiner und Autor, geb. vermutlich in Portugal, gest. 15. Dezember 1679 in Amsterdam, wo er nahezu 40 Jahre Mitglied des Rabbinats der portugiesischen Gemeinde und einer der Leiter der Talmud-Tora „Ez-Chajim" war. 1642 schiffte er sich zusammen mit einer Auswanderergruppe von mehreren hundert portugiesischen Juden aus Amsterdam, an deren Spitze der Chacham der dortigen Gemeinde, Isaak Aboab da Fonseca, stand, nach Brasilien ein, das damals eine holländische Kolonie war, und dessen jüdische Bevölkerung Freiheit der Religionsübung und vollständige Gleichberechtigung genoß (s. Brasilien). Aboab wurde Chacham der jüdischen Gemeinde in Recife (Pernambuco), und A. fungierte als zweiter Rabbiner und Chasan dieser Gemeinde. Als Brasilien nach einigen Jahren von den Portugiesen erobert wurde, und die jüdischen Bewohner sich nach Nordamerika wandten, kehrte A. nach Amsterdam zurück, wo er sein früheres Amt wieder übernahm. An der Talmud-Tora unterrichtete er Talmud und hebräische Grammatik. Er soll sich im mündlichen Verkehr mit seinen Schülern der hebräischen Sprache bedient haben. A. neigte, wie Isaak Aboab und andere Amsterdamer Gelehrte, zur sabbatianischen Bewegung. Er besaß eine große Bibliothek (1680 erschien ein Katalog dieser Bibliothek), deren sich Sabbatai Bass bei der Abfassung seines bibliographischen Werkes „Sifte Jeschenim" (Amsterdam 1680) bediente. A. hat dieses Werk kurz vor seinem Tode approbiert. Von den zwanzig Büchern, die A. in hebräischer und spanischer Sprache geschrieben haben soll, sind nur zwei im Druck erschienen, und zwar: 1. Epitome da Grammatica hebrayca (hebräische Grammatik in spanischer Sprache, Leiden 1660); 2. Dinim de Sehita y Bedica, ebenfalls spanisch, aber mit hebräischem Titel (Amsterdam 1681).

Daniel Levi de Barrios, Arbol de las Vidas 79; *Wolf*, Bibliotheca III, 1652 und 1914g; *ha-Meassef* 1784, 27; *Reisin*, Gesch. d. Juden in Amerika 54; *Kayserling*, Publications of Amer. Jew. Hist. Soc. III, 14 f.; *idem*, Bibl. Esp.

E.

AGUNA (עגונה), von ענן = ursprünglich einschliessen, zurückhalten (s. Rut 1, 13), später speziell: eine Frau an der Wiederverehelichung hindern. A. bezeichnet eine Ehefrau, die von ihrem Gatten keinen Scheidebrief erlangen kann, oder dessen Ableben nicht nachzuweisen vermag. In beiden Fällen ist die Wiederverehelichung der A. nach dem jüdischen Gesetz unzulässig, da es eine Ehescheidung ohne Mitwirkung des Mannes oder eine gerichtliche Todeserklärung über Verschollene im jüdischen Rechte nicht gibt. Es sind jedoch, um die schwierige Lage der Frau zu erleichtern, einige Milderungen gegenüber der sonstigen rechtsverbindlichen Praxis gewährt worden, so z. B. beim Scheidebrief bezüglich des Formulars, der Zeugenunterschrift, der Aussage des Überbringers und der Ungültigkeitserklärung seitens des Gatten (Git. 3a, 26b, 33a). Bei Verschollenheit des Gatten kann (unabhängig von dem Grundsatze, daß in Ehesachen die Aussage zweier einwandfreier Zeugen notwendig ist) unter bestimmten Voraussetzungen die gerichtliche Feststellung des Todes auf gewisse Indizien hin erfolgen. Die Erleichterungen beruhen auf den Rechtsvermutungen: מילתא דעבידא לאנלויי לא משקרי אינשי — in Dingen, die sich ja bald offenbaren werden, pflegt man nicht zu lügen; דייקא ומנסבא — die Frau selbst hat Interesse daran, nur nach bestem Wissen eine neue Ehe einzugehen und weder sich selbst noch das Bet-Din zu täuschen. Denn bei der Wiederkehr des totgeglaubten Mannes treten für die Frau die schwersten Folgen in familien- und vermögensrechtlicher Beziehung ein. Sie darf weder bei dem ersten noch bei dem zweiten Mann verbleiben; die Kinder aus der neuen Ehe gelten als Bastarde (Mamserim). Sie verliert auch ihre güterrecht-

Allgemeines

lichen Ansprüche. Um der A. die Wiederverheiratung zu ermöglichen, sind Beweiserleichterungen insbesondere dann zugelassen, wenn die Aussage eines einzelnen Zeugen oder eine unterzeichnete schriftliche Mitteilung vorliegt; Aussagen, die nicht auf eigener Wahrnehmung beruhen oder von Personen stammen, die sonst nicht als Zeugen zugelassen sind, werden ebenfalls in Betracht gezogen, ebenso Aussagen von Nichtjuden, die den Hergang ohne Absicht der Zeugenschaft gesprächsweise erzählen (מסיח לפי תומו). Es kommt ferner das Zeugnis der A. selbst in Betracht, die die Todeserklärung ihres Gatten behufs Wiederverheiratung nachsucht, ohne zunächst ihre vermögensrechtlichen Ansprüche geltend zu machen; ferner amtliche Urkunden nichtjüdischer Behörden usw. Als Zeugen ausgeschlossen sind solche Verwandte der A., wie Schwiegermutter, Schwägerin, Stieftochter usw., bei denen eine feindselige Gesinnung gegen die A. und somit eine absichtliche Irreführung vorausgesetzt wird. Besonders schwierig sind die Fälle, in welchen eine Selbsttäuschung seitens der A. oder der Zeugen zu befürchten ist, wie in Kriegszeiten, bei Verfolgungen, Epidemien und dergleichen, wo die hohe Wahrscheinlichkeit die Annahme des Todes leicht als Gewißheit erscheinen läßt. — Bei Kriegsteilnehmern ist zu prüfen, ob der Tod im Lazarett, auf dem Verbandplatze, im Gefangenenlager oder an der Front eingetreten ist; ob die Beerdigung im Einzelgrabe oder im Massengrabe stattgefunden hat; bei Überführungen, ob untrügliche Kennzeichen der Identität (סימנים מובהקים) vorhanden sind oder die Wiedererkennung auf den Gesamteindruck hin (טביעת עין) erfolgte; ob die Identität durch Kameraden oder durch Erkennungsmarke, Soldbuch, Notizbuch, Trauring, Geldtasche und sonstige zum persönlichen Gebrauch bestimmte Gegenstände, die man nicht zu verleihen pflegt, festgestellt wurde. Solange die Wiederverehelichung der A. seitens des jüdischen Gerichts nicht zugelassen ist, sollen zur Vermeidung von Irrtümern Trauerbräuche, Kaddischgebet und Seelengedenkfeier nach dem mutmaßlichen Verstorbenen unterbleiben; es ist jedoch gestattet, dem Sohne den Namen seines Vaters beizulegen.

A. in Kriegsfällen

Im Talmud sind bei der Beurteilung von Verschollenen, sofern es sich um das Schicksal der A. handelt, zwei entgegengesetzte Tendenzen erkennbar. Einmal heißt es, daß die Weisen in bezug auf die A. erleichternd entschieden haben (Jeb. 25a), während an einer anderen Stelle (Bech. 46b) im Gegenteil gesagt wird: bei einer A. haben die Weisen in erschwerendem Sinne entschieden. An der letztgenannten Stelle wird dieser scheinbare Widerspruch in der Weise gelöst, daß der Gegenstand der Zeugenaussage, das Faktum des Todes des Gatten, von den Zeugen zweifelsfrei wahrgenommen sein muß, daß aber hinsichtlich der Person der Zeugen weitgehende Erleichterungen Platz greifen. Was man hier als Erschwerungen bezeichnen möchte, ist eigentlich nichts anderes als eine Berücksichtigung von Fehlerquellen, die bei Bezeugung von Todesfällen und bei Agnoszierungen ziemlich häufig unterlaufen. So kommt es beispielsweise im Kriege sehr häufig vor, daß man auf Grund von Fernsicht und ungenauer Beobachtung über den wahren Sachverhalt getäuscht wird. Die Agnoszierung erfordert daher Angabe „besonderer Merkmale". Mangelhafte Beobachtung ist gleichsam naturgegeben in Orten, wo Hungersnot und Pest herrschen, ebenso in Fällen von Brand und Massenverunglückung, wo erfahrungsgemäß Selbsttäuschung eine große Rolle spielt. Dahin sind auch die Worte zu verstehen: „Man hat für die Folge, nicht aber für den Anfang Erleichterungen geschaffen" (ibid.). Die Tatsache des Todes muß in den besagten Fällen genauer bezeugt sein. In bezug auf die Art und Weise, wie die Zeugenschaft entgegengenommen wird, gelten dagegen nicht die sonstigen strengen Vorschriften des formellen Rechts: „Die Erleichterungen gelten in bezug auf die Zeugen als Beweismittel, nicht aber in bezug auf den Inhalt der Zeugenaussage" (Mordechai zu Jeb., 11). Im jüdischen Recht gilt der Grundsatz (als Toragesetz), daß der Beweis durch Zeugen nur zulässig ist, wenn die Zeugen streng ins Verhör genommen werden; für Gerichtsverfahren in Zivilsachen ist diese Vorschrift im Talmud weggefallen, „mit Rücksicht auf die Eingehung von Schuldverhältnissen". Der Fall der A. wird nun ebenso und noch leichter behandelt, da man auch mittelbare Zeugenaussagen entgegennimmt und auch Aussagen von Personen, die sonst als Zeugen nicht anerkannt werden. Der Grund dieser Erleichterung für die A. war, daß man den jüdischen Frauen die Peinlichkeit der Ungewißheit möglichst ersparen wollte (Maimonides, Jad ha-Chasaka, Ehescheidungen, a. E.). Die Erleichterung ging noch weiter, indem man im Falle der A. die Aussage der Frau als Beweismittel gelten ließ. „Eine Frau, die aussagt, daß ihr Mann verstorben sei, darf (wieder) heiraten." Diese Vorschrift ist sehr alt; den Anlaß zu dieser Bestimmung gab ein Rechtsfall, bei dem die Wahrheit der Aussage der Frau durch das Gericht festgestellt werden konnte (Jeb. 116b). Die Schule

Erleichterungen

Hillels war mit dieser Erleichterung nicht einverstanden; da diese aber bereits festgesetzt war, verlangte sie die Einschränkung, daß die Aussage der Frau nur dann gelten sollte, wenn der Mann, wie in dem betreffenden Präzedenzfall, während der Erntearbeit und in derselben Provinz verstorben sein sollte; ferner sollte die Frau die ihr vom ersten Manne festgesetzte Ketuba (s. d.) nicht ausgezahlt bekommen. Die Schule Schammais dagegen, die auf die Wahrung der Rechte der Frau überhaupt bedacht war (so verlangt sie im Gegensatz zur Schule Hillels, daß als Grund der Ehescheidung zum mindesten Unzucht der Frau vorliegen müsse, Git. 90a), ließ die Aussage der A. über den Tod ihres Mannes ohne zeitliche und örtliche Einschränkung gelten, auch wollte sie ihr die Ketuba ausgezahlt wissen. Es ist der Schule Schammais gelungen, die Schule Hillels zu überzeugen (Jeb. 116b und 117a).

In bezug auf den Inhalt der Aussage galten aus den obengenannten Gründen strengere Vorschriften. Die aussagenden Zeugen mußten den Ehemann tot gesehen haben; es genügt nicht, daß sie ihn in tödlicher Gefahr gesehen hatten (Jeb. 120a; j. Jeb. XVI, 2). Besonders wird der Fall behandelt, daß der Ehemann ins Wasser gefallen war; hierbei wird für die Todeserklärung gefordert, daß dies in einem Gewässer geschehen sei, dessen Ufer ringsumher sichtbar sind (מים שיש להם סוף, Jeb. 121a); sind aber die Ufer nicht zu übersehen, so reicht die Beobachtung nicht hin, der Frau eine neue Eheschließung zu erlauben. Diese Regel gilt jedoch nur insofern, als man der Frau von vornherein keine neue Eheschließung erlaubt; hat sich die Frau, ohne die Erlaubnis einzuholen, wiederverheiratet, so gilt ihre zweite Ehe trotzdem (Jeb. 121b); Mose di Trani sagt sogar in seinen Responsen (I Nr. 187), daß man in solch einem Falle die Frau vor der Wiederverheiratung nicht zu warnen brauche; anders R. Josef Karo (Anhang zu Eben ha-Eser § 17 Nr. 214). Es ist überhaupt zu konstatieren, daß die Dezisoren im Zweifelsfalle möglichst zugunsten der Wiederverheiratung entscheiden. Den Rabbinern wird es sogar zur Pflicht gemacht, alle Wege und Mittel zur Erleichterung des Schicksals der A. ausfindig zu machen (Responsen des Ascher b. Jechiel 51, 2). Insbesondere hat die Vierländer-Synode vom J. 1550 in Lublin entscheidende Maßregeln zugunsten der A. getroffen (Tekanot Agunot). In den letzten Jahrzehnten sind besonders die Responsen von R. Isaak Elchanan Spektor (Kowno 1888), R. Schalom Mordechai ha-Kohen aus Brzezany und R. Elijahu Klatzkin (Lublin 1921) hervorzuheben, die in der A.-Frage für entscheidende Erleichterungen eintreten. — Um den zahlreichen A. zu helfen, veröffentlichen neuerdings die jüdischen Zeitungen in Polen und Amerika die Personalien und zuweilen auch die Photographien der Verschollenen, um die Todeserklärung bzw. die Ehescheidung anzubahnen.

Zeugen-Aussagen

Die späteren Dezisoren

Maimonides, Hilch. Geruschin I, 23; XII, 15ff.; XIII; *Sch. Ar.*, Eben ha-Eser § 17 und Anhang Konteres Agunot; *Chajim Sabbatai*, Konteres ha-Agunot (in seinen Resp.); *Alfandari*, Seder Elijahu, Konstantinopel 1719; *idem*. Anhang zu Michtab me-Elijahu, Konstantinopel 1723; Auszüge daraus in *Pach. Jiz.* s. v.; *Meisels*, Konteres Agunot, Zolkiew 1815; *Isaak Elchanan Spektor*, En Jizchak, Kowno 1888; *Elijahu Klatzkin*, Debar Halacha, Lublin 1921; *Unna*, Jeschurun (Berlin) III, 347/66; *M. Feldmann*, Hazaa le-Tobat . . . ha-Agunot, Budapest 1916; *B. Bernstein*, Festschrift Schwarz 1917, S. 557ff.

F.

AGUR BIN JAKE (אגור בן יקה), genannt als Verfasser des 30. Kapitels der Proverbien. Mit dem einleitenden Worte המשא ist anscheinend ein Volk oder ein Ort gemeint; es ist wohl mit dem Gen. 25, 14 genannten Massa identisch, das wahrscheinlich einen nordarabischen Stamm bezeichnet. Nach der Vermutung einiger Forscher ist auch Prov. 31, 1 dieser Name gemeint; es wäre dann דברי למואל, מלך משא statt der traditionellen Akzentuierung zu lesen. Grätz liest המשל (von מָשָׁל) für המשא. Anders Torczyner, der A. für einen Edomiter, die A.-Dichtung für eine Parallele zum Hiobbuche hält. In der Agada wird der Name A. auf verschiedene Art, als Beiname Salomos, ähnlich Kohelet, erklärt (Tanch., ed. Buber, Waera 5; Midr. Prov., z. St.; Jalk. Prov. 562).

Marti, HK, Sprüche 84–85; *Torczyner*, MGWJ LXIX, 238.

M. S. M. E. J.

ÄGYPTEN (ägyptisch km.t „das schwarze" sc. Land, koptisch ⲕⲏⲙⲉ : ⲭⲏⲙⲓ : ⲕⲏⲙⲓ, hebr. מצרים, gr. Αἴγυπτος), zu Afrika gehöriges, an der Südostecke des Mittelmeeres gelegenes Land (Abb. 1). Der hebr. Name kommt im Ägyptischen nicht vor, der griechische wird sehr unsicher auf ägyptisch ḥ.t-kȝ-Pth „Haus des Stieres des (Gottes) Ptah", einen Namen der Stadt Memphis, zurückgeführt. Ä. verdankt seine Fruchtbarkeit und die damit zusammenhängende frühe Kulturblüte dem Nilstrom; nach Herodot ist Ä. ein „Geschenk des Flusses". Der Nil (ägyptisch ḥʿpj Hapi, meist einfach itrw „Fluß", danach koptisch ⲓⲟⲟⲣ : ⲓⲟⲣ : ⲓⲁⲁⲣ, hebr. יאר, gr. Νεῖλος; Erklärung des gr.

Das Land

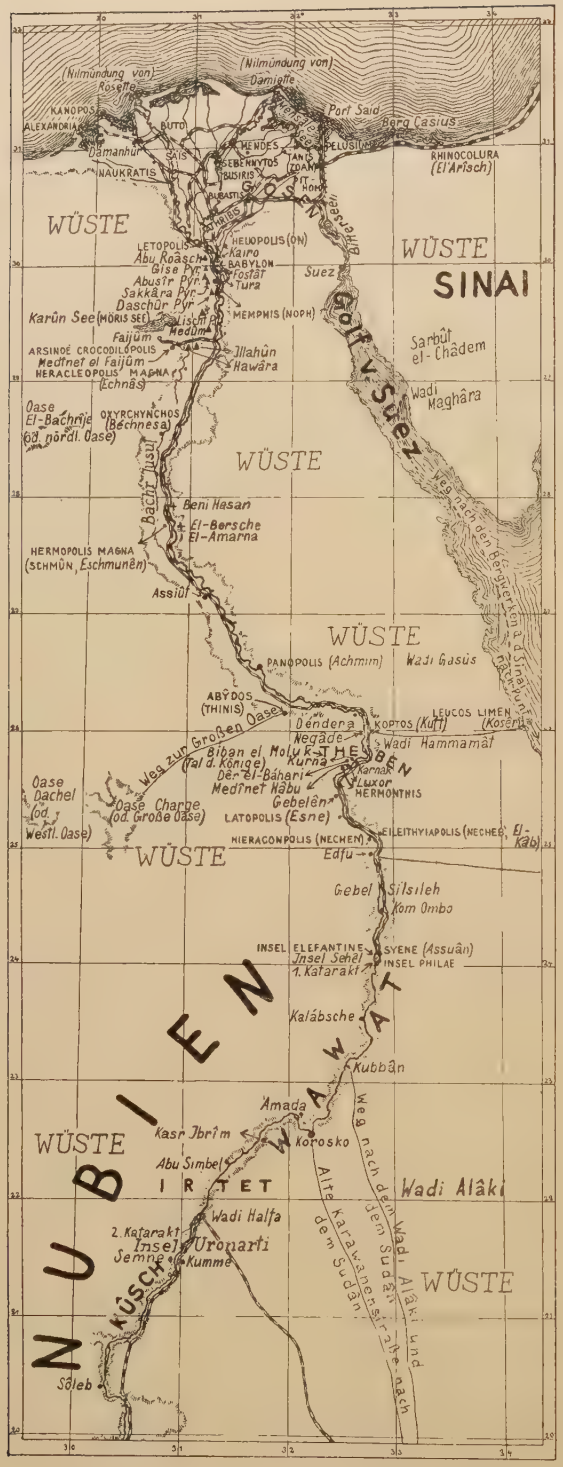


Abb. 1. Karte von Ägypten und Nubien

Wortes nicht sicher) ist mit fast 6500 km Länge der zweitlängste Strom der Erde. Bei Chartum, der heutigen Hauptstadt des anglo-ägyptischen Sudans, vereinigen sich der weiße und der blaue Nil; der letztere bringt im Frühsommer ungeheure Wasser- und Schlammassen mit, die die Nilüberschwemmung in Ä. verursachen, von der Wohl und Wehe des Landes abhängt. Weiter nördlich nimmt der Nil nur noch einen Nebenfluß, den Atbara, auf und durchbricht dann in sechs weit auseinanderliegenden Katarakten oder Stromschnellen die nubischen Sandsteingebirge. Die Katarakte sind keine Wasserfälle,

Der Nil

sondern sich über etliche Kilometer erstreckende Stromschnellen, die von einem Gewirr kleiner Felseninseln gebildet werden, zwischen denen sich das Wasser in kleinen schäumenden Bächen hindurchzwängt, sodaß die Schiffahrt meist so gut wie unmöglich ist. Der erste (oder von Süden nach Norden gerechnet der sechste und letzte) Katarakt, südlich vom heutigen Assuan, bildete von altersher die Südgrenze Ä.s. Von hier an erweitert sich das Tal, das der Fluß jetzt in gemächlicherem Laufe durchfließt. Soweit der Fluß während der Überflutung der Ufer gelangt und soweit sein Wasser durch menschliche Arbeit, Schöpfwerke und Kanäle, geleitet wird, soweit reicht das Fruchtland. Der Fruchtlandstreifen schwankt zwischen 6 und 21 km Breite auf beiden Nilufern. Völlig unvermittelt beginnt am Ende des letzten Wassergrabens und hinter den letzten Palmen die gelbe Wüste (Abb. 2), die sich besonders auf der östlichen Seite der libyschen Wüste zu ansehnlichen Kalksteingebirgen erhebt. Unterhalb Kairos erweitert sich das schmale Tal zum Delta, das im Altertum von sieben Nilarmen, heutzutage nur noch von zweien, dem Arm von Damiette im Osten und dem von Rosette im Westen, durchzogen wird, von denen aber zahllose große und kleine Kanäle abgezweigt sind. In der libyschen Wüste liegen parallel zum

Oasen

Niltal eine Reihe von Oasen, deren größte, die Oase Chargeh, heute durch eine 196 km lange Eisenbahn mit dem Niltal verbunden ist, deren wesentlichste, die Oase Siwah, einst das berühmte Orakel des Jupiter Ammon (bekannt seit etwa 500 a.) beherbergte. Auch die Landschaft Fajum gehört zu den westlichen Oasen; sie ist durch eine Einsenkung in der libyschen Wüste unmittelbar mit dem Niltal verbunden und erhält ihr Wasser durch einen Nebenarm des Nils, den Bachr Jussuf (Josefsfluß), der einstmals in den großen Mörissee (den heutigen Karunsee) im Fajum floß. Auch das Fajum ist heute durch eine Eisenbahn mit dem Niltal verbunden; es bildet eine der reichsten Provinzen des Landes. Der größte Teil des Fruchtlandes wird heute von den Baumwollkulturen eingenommen, insbesondere gilt das vom Delta. Im Altertum hat

Abb. 2. Fruchtland und Wüste mit der Stufenpyramide von Sakkara
(nach einer photographischen Aufnahme von A. Scharff)

Abb. 3. Sphinx und Cheopspyramide nach der Freilegung 1926
(nach einer photographischen Aufnahme von A. Scharff)

der Getreidebau vorgeherrscht; in der römischen Kaiserzeit war Ä. geradezu die Kornkammer Roms. In den Sümpfen des Deltas wuchs im Altertum die Papyruspflanze, die den wichtigsten Schreibstoff der alten Welt lieferte. Heute ist die Papyruspflanze völlig aus Ä. verschwunden, gleich ihr auch zwei der bekanntesten Wassertiere, die uns auf alltäglichen Bildern so häufig begegnen: das Krokodil und das Nilpferd. Am weißen Nil südlich von Chartum sieht heute der Strom mit seiner Pflanzen- und Tierwelt etwa so aus, wie wir ihn uns zur Pharaonenzeit in Ä. zu denken haben. An der Grenze von Ober- und Unterägypten lag seit altersher die Hauptstadt des Landes, so im Altertum Memphis (ägyptisch mn-nfr, Men-nofer, koptisch ⲙⲉⲛⲫⲓ, akkad. Mempi, ägyptisch-aram. מנפי, hebr. נף, Hos. 9, 6 מֹף) und Heliopolis (ägyptisch iwnw Iunu, kopt. ⲱⲛ, hebr. אָן), heute Kairo. Wer diesen Punkt besitzt, beherrscht das Delta und das langgestreckte Oberägypten. Erst seit etwa 2000 a. kommt eine andere Hauptstadt zur Bedeutung: Theben (ägyptisch w3s.t, Waset, etwa wêse gesprochen, oder einfach n.t, Net „die Stadt", daher hebr. נֹא) im südlichen Oberägypten, rund 650 km südlich von Kairo beim heutigen Luxor und Karnak, das noch Homer als das „hunderttorige" besungen hat. Gegen 1000 a. wurde der Schwerpunkt des Landes mehr nach dem östlichen Delta (neue Hauptstädte Ramses und Pithom) verlegt, aber immer behielt Memphis seine alte Bedeutung als zweite Hauptstadt des Landes.

Baedekers Ägypten 1914, mit wissenschaftlichen Einleitungen verschiedener Fachleute; *A. Kaufmann*, Ewiges Stromland, Stuttgart 1926.

Die Herkunft des ägyptischen Volkes ist noch nicht völlig geklärt. Funde von Steingeräten aus der älteren Steinzeit stimmen genau mit solchen aus dem übrigen Nordafrika überein.

Die Bevölkerung

Altsteinzeitliche Skelette haben sich bislang in Ä. noch nicht gefunden. In der jungsteinzeitlichen, oder — wegen des schon sehr früh vorkommenden Metalls besser — kupfersteinzeitlichen Kultur Ä.s lassen sich jetzt deutlich zwei Kulturkreise sondern, deren Träger verschiedenen Völkergruppen angehört haben. Die ältere Gruppe ist die hamitische; sie ist vor allem im südlichen Ä. und in Nubien bodenständig und wird in einer nicht mehr erfaßbaren Urzeit von Asien nach Afrika gekommen sein (wahrscheinlich über Arabien, Abessynien, dann nilabwärts), worauf z. B. Schaf und Ziege als aus Asien stammende Haustiere jener Hamiten hindeuten. Die Erinnerung hieran hat Gen. 10 richtig bewahrt, die Cham u. a. als Vater von Mizrajim (= Ä.) und Kusch (= Nubien) bezeichnet. Kulturell hängt diese hamitische Ägyptergruppe aufs engste zusammen mit den Bewohnern der westlichen Oasen, den Libyern, die als hamitische Berbervölker noch heute große Teile Nordafrikas besiedeln, und mit den Bewohnern des Weihrauchlandes Punt an der Somaliküste (afrikanische Seite des Golfes von Aden). Eine andere Bevölkerungswelle kam ebenfalls noch in vorgeschichtlicher Zeit und zwar von Norden über die Landenge von Suez her in das Land und schob sich langsam weiter nach Süden vor, sich mit den eingesessenen Hamiten vermischend. Die Grabbeigaben dieser Leute zeigen mancherlei Übereinstimmungen mit solchen der ältesten palästinensischen Schichten (z. B. Geser, Jericho). Dieses Volk brachte offenbar jene Bestandteile der ägyptischen Sprache mit, die wir als die semitischen von den hamitischen unterscheiden; auch wird bei ihm die Hieroglyphenschrift entstanden sein.

Das hamitische Element

Das semitische Element

Die Kulturstufe der von Norden her vordringenden Leute war eine höhere als die der eingesessenen Hamiten. Aus der Mischung dieser Bevölkerungen und Kulturen ist das geschichtliche ägyptische Volk und seine Kultur entstanden, und zwar dürfte das außerordentlich schnelle Aufblühen und die ungewöhnliche Höhe seiner Kultur gerade der glücklichen Verschmelzung dieser beiden Elemente zu verdanken sein. Auf keinen Fall kann aber der alte Ägypter wegen der vielfachen semitischen Sprachanklänge als Semit schlechthin und seine Kultur als semitische oder gar als Ableger der babylonischen Kultur bezeichnet werden. Die Bewohner Palästinas werden schon in jener ältesten Zeit deutlich von den Ägyptern auch im Bilde geschieden (vgl. Abb. 4). — Trotz zahlreicher späterer Einströmungen von außerhalb ist der Ägypter der Pharaonenzeit gleich dem Lande und seinem Nilstrom im Grunde immer derselbe geblieben bis auf den heutigen Tag, so daß die ausgrabenden Arbeiter beim Funde einer Holzstatue der Pyramidenzeit mit Recht glauben konnten, in der alten Statue das Abbild ihres Dorfschulzen zu sehen

Abb. 4.
Älteste Darstellung eines Palästinensers
(Knochenschnitzerei aus Abydos, um 3000 a. Mit Genehmigung des Verlages W. de Gruyter & Co., Berlin)

(Abb. 5; daher heißt die Statue heute immer noch „Schêch el beled", der Dorfschulze). Die

Abb. 5. „Der Dorfschulze"
(Holz; Mus. in Kairo)

Mumien der alten Ägypter, der Könige wie der Privatleute, zeigen fast durchweg kleine Statur; die Männer waren knochig und sehnig, dunkelhaarig und von rot- bis dunkelbrauner Hautfarbe, die Frauen werden dagegen heller, gelblich bis weiß, dargestellt (Abb. 6). Der heutige Bauer, der Fellach, gibt diesen Typus noch deutlich wieder. In der einheimischen Bevölkerung sind neben einer großen Menge von Europäern aller Art, Syrern, Indern u. a. von besonderer Bedeutung die Kopten (der Name ist verkürzt aus gr. Αἰγύπτιοι), die ägyptischen Christen, die sich ihre monophysitische Lehre unter einem eigenen Bischof und vor allem in ihrer von ihnen selbst nicht mehr verstandenen Kirchensprache, dem Koptischen, die letzten Reste der altägyptischen Sprache bewahrt haben, während ihre und der Fellachen Umgangssprache der ägyptische Dialekt des Arabischen ist. Zu erwähnen sind schließlich noch die Nubier oder Berberiner, die Nubien, das weit ärmere Land zwischen den Katarakten, bewohnen; sie fallen durch größere Statur, dunklere Hautfarbe und Tätowierungen im Gesicht auf und sprechen außer dem Arabischen ihre sprachlich noch nicht näher eingegliederte Muttersprache, das Nubische. Sie finden vor allem in den Städten als Hausangestellte verschiedenster Art Verwendung. Richtige Neger sind erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends in den Gesichtskreis der Ägypter getreten, wohl infolge irgendwelcher noch nicht näher erforschter Völkerverschiebungen im Innern Afrikas; sie spielen auch heute im eigentlichen Ä. kaum eine Rolle.

Kopten und Nubier

A. Scharff, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte, Leipzig 1927 (= Morgenland, Heft 12); *L. Adametz*, Herkunft und Wanderungen der Hamiten, erschlossen aus ihren Haustierrassen, Wien 1920; *G. Elliot Smith and Warren R. Dawson*, Egyptian Mummies, London 1924; *H. Junker*, Das erste Auftreten der Neger, Wien 1920.

Die Ausgrabungen in Ä. haben datierte Denkmäler bis hoch ins 3. Jahrtausend hinauf zutage gefördert, die dank dem ägyptischen Kalender ziemlich genau in unserer heutigen Zeitrechnung festzulegen sind. Da nun in Ä. auch mancherlei fremdartige Funde, z. B. palästinensische, phönizische und kretische gemacht worden sind und an zeitlich festgelegte ägyptische angeschlossen werden können, so ergibt sich daraus die Wichtigkeit der ägyptischen Chronologie für die zeitliche Bestimmung der Funde in den umliegenden Ländern. Vor allem für die Kulturen des östlichen Mittelmeergebietes bedeutet Ä. in chronologischer Hinsicht geradezu das Rückgrat. In sehr alter Zeit haben die Ägypter ein bürgerliches Sonnenjahr von 365 Tagen eingeführt, das in drei Jahreszeiten zu vier Monaten mit je dreißig Tagen gegliedert ist; außerhalb der Monate stehen am Schlusse die fünf Zusatztage (Epagomenen). Dieses ägyptische Jahr ist von Julius Caesar mit geringen Änderungen (Schalttag alle vier Jahre) als julianisches Jahr übernommen worden. Das genauere Jahr von $365\frac{1}{4}$ Tagen war ebenfalls im alten Ä. bekannt; es war angeknüpft an den Frühaufgang des Sirius- oder Sothissterns, ein Phänomen, das

Die Chronologie

ungefähr mit dem Beginn des alljährlichen Steigens des Nils zusammenfiel, also von großer Bedeutung für die ägyptische Landwirtschaft war. Das Sothisjahr blieb alle vier Jahre um einen Tag hinter dem bürgerlichen Sonnenjahr zurück, und

Abb. 6. Frauenbildnis der Pyramidenzeit
(Kalkstein; Mus. in New York)

der Tag des Sothisaufgangs, ursprünglich der ägyptische Neujahrstag, durchlief in einem Zeitraum von 1461 bürgerlichen Jahren allmählich alle Tage des Jahres, bis er wieder einmal mit dem bürgerlichen Neujahrstag zusammenfiel. Dieses auf der Gleichung 1461 bürgerliche Jahre = 1460 Sothis- (oder julianische) Jahre beruhende Zusammenfallen der Neujahrstage des bürgerlichen und des Sothisjahres, also der Ablauf einer Sothisperiode, ist ein besonders wichtiger Angelpunkt für die Festlegung der ägyptischen Chronologie. Durch verschiedene Hinweise auf das bürgerliche Datum des Siriusfrühaufgangs, die wir in einigen Texten finden, hat man nicht nur diese Daten, sondern auch Anfang und Ende jeder Sothisperiode astronomisch errechnet. Die Daten der Sothisperioden sind danach im julianischen Kalender mit einem Spielraum von vier Jahren jeweils der 19. Juli 140/1–143/4 p., 1321/20–1318/17 a., 2781/80–2778/77 a., 4241/40–4238/37 a. usw. beliebig höher hinauf in Abständen von 1460

Abb. 7. Chefren
(Diorit; Mus. in Kairo)

Abb. 8. Thutmosis III.
(Basalt; Mus. in Kairo)

Abb. 9. Echenaton
(antiker Gips; Mus. in Berlin)

Abb. 10. König des Mittl. Reiches
(brauner Stein; Mus. in Berlin)

Ägyptische Königsbildnisse

Jahren. An einem dieser Zeitpunkte muß das ägyptische bürgerliche Jahr eingeführt worden sein. Ed. Meyer kam so zum 19. Juli 4241 a. als dem ältesten Datum der Weltgeschichte. Nach neueren Forschungen wird ein so weites Zurückgehen aber als nicht unbedingt notwendig angesehen und der Einführung des ägyptischen Kalenders im J. 2781/78 a. das Wort geredet. Das älteste astronomisch festgelegte Datum, das den Frühaufgang des Sirius betrifft, fällt in die Jahre 1882/81–1879/78 a. Vorher, also im ganzen dritten Jahrtausend, fehlen leider die Siriusdaten, so daß man hier innerhalb der langen Sothisperiode auf Jahressummen und Angaben von Regierungszahlen in Königslisten und auf andern Denkmälern angewiesen ist. Vom J. 1882/79 an, das in die Regierungszeit Sesostris' III. der 12. Dynastie fällt, liegen sämtliche Regierungszahlen und die meisten sonstigen Daten der ägyptischen Geschichte mit dem üblichen Spielraum von vier Jahren fest, so daß wir im zweiten und ersten Jahrtausend a. in Ä. eine vollkommen gesicherte und zuverlässige Chronologie vor uns haben.

Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, Abh. Akad. d. Wiss., Berlin 1904, mit Nachträgen, ibid. 1908; *idem*, Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens, Stuttgart 1925.

Geschichte

Nach dem Vorgang des ägyptischen Priesters Manetho von Sebennytos, der unter Ptolemäus II. um 270 a. eine uns nur in Auszügen erhaltene Geschichte seines Vaterlandes schrieb, gliedern wir die ägyptische Geschichte nach den Herrscherfamilien in dreißig Dynastien. Erst die neuzeitliche Forschung hat die wichtigsten Dynastien als Altes (Dyn. 1–6), Mittleres (Dyn. 11–13) und Neues Reich (Dyn. 18–24) zusammengefaßt. Schon in der Vorzeit scheint vorübergehend ein Einheitsstaat mit dem Schwerpunkt im Delta bestanden zu haben. Darüber haben wir aber nur spärliche Kunde, weil das Delta uns wegen der Unmöglichkeit, in seinem von Wasseradern durchzogenen Fruchtland Ausgrabungen zu veranstalten, fast völlig unbekannt ist. Es sei hier besonders betont, daß so gut wie alle unsere Kenntnisse der ägyptischen Geschichte, Kultur, Religion, Kunst usw. einseitig auf den Ruinen und Ausgrabungen im langgestreckten Oberägypten beruhen. Menes aus Thinis bei Abydos in Oberägypten gilt der Überlieferung nach als Einiger von Ober- und Unterägypten und als Begründer der ersten Dynastie; er ist nach Ed. Meyer um 3200 a. anzusetzen, mit einem Spielraum von rund 200 Jahren. Seine Nachfolger bilden die erste und zweite Dynastie; aus den Königsgräbern bei Abydos stammen die ältesten hieroglyphischen Inschriften, ferner Gefäße, Geräte, Schmuck aller Art, die uns eine beträchtliche Kulturhöhe ahnen lassen. Die ältesten Beziehungen zu den Kupferminen der Sinaihalbinsel und zu Byblos an der phönizischen Küste fallen in diese Zeit. Die dritte Dynastie, besonders ihr Begründer König Djoser (etwa 2780–2760 a.), geht einen gewaltigen Schritt vorwärts durch die Erfindung des Steinbaues. Die neuesten Ausgrabungen bei der sogen. Stufenpyramide Djosers beleuchten in ungeahnter Weise die gewaltigen technischen wie künstlerischen Fortschritte, die unter diesem Könige gemacht wurden. Die Hauptstadt in der

Altes Reich

Abb. 11. Der „Herr der Fremdländer" führt Gefangene aus den nordöstlichen Nachbargebieten Ägyptens vor
(Kalksteinrelief; Mus. in Berlin)

Blütezeit des Alten Reiches oder der Pyramidenzeit (Dyn. 3–6) war Memphis; die Gräber der Könige sind die gewaltigen Pyramiden, die sich auf einer viele Kilometer betragenden Strecke auf dem westlichen Wüstenrand hinziehen (Abb. 2, 3). Die Könige Cheops, Chefren (Abb. 7) und Mykerinos (4. Dyn., etwa 2750–2600 a.) sind allgemein bekannt als die Erbauer der drei großen Pyramiden von Gise. Die Höhe der Cheopspyramide beträgt heute noch 137 m. Die Könige geboten über einen straff organisierten Beamtenstaat in Frieden und Wohlstand. Die Pyramiden der Könige der fünften Dynastie (etwa 2560–2420 a.) bei Abusîr sind wesentlich kleiner; dafür tragen die zugehörigen Totentempel erstmalig Reliefschmuck (Abb. 11). Besonders wichtig sind die Bilder ausfahrender und zurückkehrender Seeschiffe mit Bewohnern von Palästina unter den Insassen, ferner Bären (wohl aus dem Libanon) und große syrische Henkelgefäße. Unter der sechsten Dynastie (etwa 2420–2270 a.) lockert sich das Staatsgefüge dadurch, daß sich einzelne mächtige Gaufürsten selbständig und mehr und mehr unabhängig vom Könige machen. Einige Pyramiden dieser Könige enthalten die als „Pyramidentexte" bekannt gewordenen Inschriften. Das alte Reich endet um 2270 a. in völliger Auflösung, die wahrscheinlich durch einen ersten Vorstoß vorderasiatischer Völker gegen das Delta beschleunigt wurde (7.–8. Dyn.). Ziemlich bedeutungslose Herrscher der neunten und zehnten Dynastie (etwa 2240–2100 a.) residieren in Herakleopolis in Mittelägypten und haben mit den immer mächtiger werdenden oberägyptischen Gaufürsten zu kämpfen. Der Wiederaufstieg geht von den Fürsten von Hermonthis (bei Theben) aus (11. Dyn., etwa 2100–2000 a.).

Mittleres Reich

Die Herrscher der 12. Dyn., unter denen Theben zum ersten Male eine Rolle spielt und rasch an Bedeutung gewinnt, führen die Blütezeit des Mittleren Reiches herauf, die eigentliche klassische Epoche der ägyptischen Geschichte (besonders in Sprache und Literatur). Die Namen der Könige wechseln zwischen (gr.) Amenémmes (ägyptisch Amenemhêt) und (gr.) Sesostris (ägyptisch Senwosret, früher meist Usertesen genannt). Die Macht der Gaufürsten wird gebrochen, die Landschaft Fajum wird erschlossen und der sogenannte Mörissee angelegt (Möris ist kein Königsname, sondern geht auf das ägyptische Wort für „großer Kanal" zurück); in der Fajumgegend bauen einige Könige ihre Ziegelpyramiden, so bei Illahun und Hawara (der Totentempel der letzteren wurde von den Griechen „Labyrinth" genannt); Nubien wird bis zum 2. Katarakt unterworfen, auch ein erster großer Feldzug bis nach Palästina-Syrien hinein wird aus der Regierung Sesostris' III. (1887–1849 a.) berichtet.

Die Hyksos

Unter der schwachen 13. und 14. Dynastie (rund 1780–1680 a.) tritt wieder ein Verfall ein, und Ä. wird die Beute der asiatischen Hyksos, deren Könige als 15.–16. Dynastie etwa hundert Jahre lang (1680–1580 a.) über das Land gebieten (Abb. 12). Der Name Hyksos geht auf ägyptisch *ḥk3-ḫ3śwt*, d. h. „Herrscher der Fremdländer", zurück. Die sich an die Hyksos knüpfenden Probleme sind großenteils noch ungelöst. Ihr Reich dürfte seinen Mittelpunkt in Nordsyrien (etwa Aleppo) gehabt haben, der Name des Königs Chian kommt auf Fundstücken von Babylon, Kreta und Ä. vor. Unter den Königsnamen begegnen rein semitische wie *ḥndr* = חנזיר „Eber" oder Jakob-her, was etwa „Jakob ist zufrieden" bedeutet. Die Erstarkung der ägyptischen Macht geht wiederum von Theben aus (17. Dyn., kurz vor 1580 a.). In schweren Kämpfen werden die Hyksos vertrieben, ihr Hauptstützpunkt, Aúaris im Delta, wird erobert, und die folgenden großen Kriege der Herrscher der 18. Dynastie (1580–1350 a.) in Palästina und Syrien stellen letzten Endes nur die Auswirkung der Hyksosvertreibung dar.

Neues Reich

Im neuen Reiche wurde Ä. zur Großmacht. Die Könige Thutmosis I. und III. drangen bis zum Euphrat vor und stellten dort ihre Siegesstelen auf; ebenso wurde Nubien bis in die Gegend des 4. Katarakts erobert. Der große Kriegsheld ist vor allem Thutmosis III. (1501–1447 a., Abb. 8), der in mehreren planmäßig geführten Kriegszügen, deren Annalen uns überliefert sind, große Teile der vorderasiatischen Welt eroberte; bei Meggido am Berg Karmel besiegte er in schwerer Schlacht eine Koalition syrischer Stadtfürsten. Seine Nachfolger Amenophis II. und Thutmosis IV. (1447 bis 1411 a.) festigten die Macht Ä.s und erweiterten sie. Theben wird die prunkvolle Residenz; dort strömen die kostbaren Tribute Asiens und Afrikas zusammen. Die Bilder in den Felsgräbern auf der Westseite von Theben geben uns eine lebendige Anschauung von dem damaligen Leben. Seit Thutmosis I. bauten die Könige keine Pyramiden mehr, sondern legten sich Felsgräber in Form tief in die Erde führender Stollen an; diese Königsgräber des Neuen Reiches liegen in dem berühmten „Tal der Könige", arab. „Biban (Tore) el Moluk", in schauerlich großartiger Felsschlucht. In die Regierung Amenophis' III. (1411–1375 a.) fällt die berühmte Korrespondenz auf Tontafeln in bab. Keilschrift, die in El-Amarna in Ägypten gefunden wurde und Briefe sowohl von Fürsten Vorderasiens einschließlich Babylons, als auch von ägyptischen Statthaltern

Abb. 12. Ein Hyksoskönig
(Rom, Thermenmuseum)

in Palästina-Syrien enthält; hier kommt u. a. Uruschalim (Jerusalem) zum ersten Mal vor. Amenophis IV. (1375–1358 a.) ist als Ech-en-aton, der „Ketzerkönig" von el-Amarna, berühmt geworden (Abb. 9); er versuchte eine Art Sonnenmonotheismus einzuführen, geriet dabei in offenen Kampf mit der orthodoxen Priesterschaft von Theben und gründete darum eine neue Residenz, heute unter dem Namen Amarna (El Amarna oder Tell Amarna) bekannt, wo er mit seiner Gemahlin Nofretete ganz seinen religiösen und künstlerischen Ideen lebte. Die äußere Macht Ä.s geriet unter seiner Regierung beträchtlich ins Wanken. Sein Werk verfiel rasch unter seinen Nachfolgern, von denen sein Schwiegersohn Tutanchamun (etwa 1356–1352 a.) durch den neuerdings im J. 1922 entdeckten, unerhört reichen Grabfund im Tal der Könige bei Theben allgemeine Berühmtheit erlangt hat. König Haremhab (1350–1315 a.) stellte als Begründer der 19. Dynastie die Orthodoxie wieder her, und seine Nachfolger Sethos I. (1313–1292 a.) und Ramses II., 1292–1225 a. (Abb. 13), bemühten sich, die in der Ketzerzeit verlorene Großmachtstellung Ä.s wieder herzustellen. Die neuen, gefährlichen Gegner Ramses' II. sind die Hettiter, die von ihrer Hauptstadt beim heutigen

Amarna-Zeit

Boghazköi in Kleinasien aus ein mächtiges Reich gegründet hatten, das sich im Süden bis gegen Palästina hin erstreckte. Ramses II. ist vor allem durch seine Bauten in Ä. und Nubien bekannt; der große Säulensaal im Tempel von Karnak, das Ramesseum auf der thebanischen Westseite, der Felsentempel von Abu Simbel in Nubien gehören zu seinen Werken. Unter seinem Sohn Menephtah, 1225–1215 a. (Abb. 14), wird zum ersten Mal ein Volk Israel neben anderen besiegten Völkern in einer Inschrift genannt (Abb. 15). Die Dynastien 20–24 bedeuten im großen und ganzen eine Zeit des Niedergangs. Ramses III. (20. Dyn., 1198–1167 a.) kämpft in einer Seeschlacht gegen eine Koalition von Seevölkern, die vom Meere her gegen Ä. vordringen; unter ihnen werden die Peleset, die Philister der Bibel genannt, die sich wohl nach dem erfolglosen Vorstoß gegen Ä. in den fruchtbaren Küsten-

Abb. 13. König Ramses II.
(Museum in Turin)

strichen Palästinas niederließen. Schoschenk I. (22. Dyn., 945–924 a.), seiner Abstammung nach ein Libyer, Schischak (I. Kön. 14, 25, Ket. שושק) der Bibel, erobert Jerusalem unter Rechabeam. Die libyschen Könige werden durch äthiopische Fremdherrscher (25. Dyn., 712–663 a.) abgelöst, unter denen Ä. schließlich vorübergehend von den Assyrern unter Assarchaddon (670 a.) erobert wird.

Abb. 14. König Menephtah
(Museum in Kairo)

Eine Nachblüte erlebte Ä. unter den aus Sais im Delta stammenden, also wieder einheimischen Königen der 26. Dynastie (663–525 a.), von denen Necho und Apries (Hophra) in die Geschicke des jüd. Reiches kurz vor der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar erfolglos eingriffen. Unter Amasis, dem Freunde des Polykrates von Samos, werden erstmalig Griechen in Ä. angesiedelt, und zwar in der neugegründeten Stadt Naukratis im Delta. Durch die Schlacht von Pelusium (525 a.) fällt Ä. dem Perserkönig Kambyses zu, der es zur persischen Provinz macht (27. Dyn., Perserkönige von 525–332 a.). Von da an hat Ä. nie mehr eine nationale Selbständigkeit gehabt, abgesehen von einigen vorübergehenden Befreiungsversuchen während der Perserzeit; die hierbei teilweise selbständigen einheimischen Fürsten bilden bei Manetho die 28.–30. Dynastie (404–342 a.). 332 a. erobert Alexander der Große Ä. auf seinem Siegeszug gegen Persien und gründet die Hafenstadt Alexandrien.

Ende der Selbständigkeit

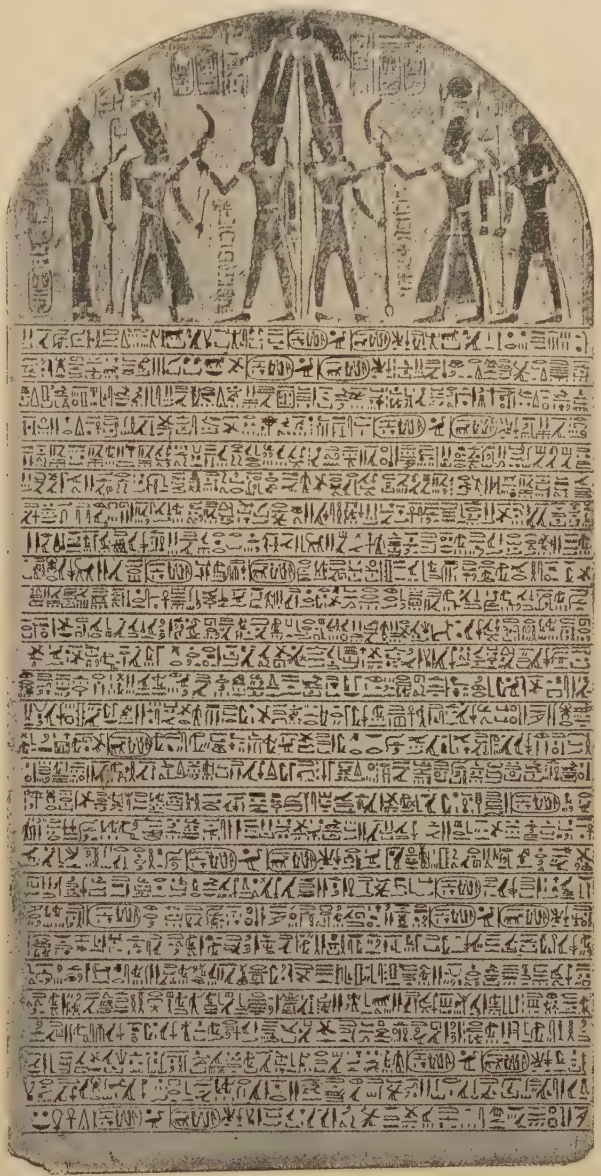


Abb. 15. Die Israelstele
(Museum in Kairo)

J. H. Breasted - H. Ranke, Geschichte Ä.s, Neudruck, Berlin 1922; *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums I, 2, 3. Aufl., Stuttgart 1913; *idem*, Geschichte des alten Ägyptens, Berlin 1887; *Cambridge Ancient History*, Vol. I, II, 1924; *I. H. Breasted*, Ancient Records of Egypt, 5 Bände, Chicago 1906–7; *A. Erman-H. Ranke*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923; *F. Schubart*, Von der Flügelsonne zum Halbmond, Leipzig 1926; *Ed. Meyer*, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Leipzig 1908; *G. Steindorff*, Die Blütezeit des Pharaonenreiches, Monogr. z. Weltgesch., Bd. 10, Neuauflage 1926; *H. Schäfer*,

Abb. 16. Das Totengericht vor Osiris
(Totenbuchpapyrus im Mus. zu Berlin)

Die Religion und Kunst von El Amarna, Berlin 1923 (mit zwei Bändchen: Kunstwerke aus El Amarna).

Von der weitverzweigten ägyptischen Religion und dem Begräbniswesen kann hier nur ein ganz kleiner Ausschnitt gegeben werden. Unter den Göttern unterscheidet man kosmische (die Personifizierungen der Sonne, des Himmels, der Erde usw.) und Ortsgottheiten, die, zunächst lokal gebunden, sich in einem heiligen Tier (z. B. dem Apisstier von Memphis) oder einem Fetisch manifestierten. In dem alten religiösen Zentrum Heliopolis (On, nördlich von Kairo) hat sich im Laufe des 3. Jahrtausends eine Götterneunheit herausgebildet, die die wichtigsten kosmischen Gottheiten verwandtschaftlich miteinander in Beziehung setzte; der Sonnengott mit seinen drei Namen Re (die Sonne an sich), Atum (die abendliche, alte Sonne) und Harachte (der im Horizont wohnende, falkengestaltige Horus) erzeugt aus sich die Luftgottheiten Schu und Tefnut; ihre Kinder sind Geb und Nut (Erde männlich und Himmel weiblich), woran sich als nächste Generation Osiris, Isis, Seth und Nephthys anschließen. Osiris spielt eine besonders wichtige Rolle; er ist die Verkörperung der aufblühenden und sterbenden Vegetation. An ihn knüpft sich der bekannte Mythos, daß er von seinem Bruder Seth ermordet wird, seine Gattin und Schwester Isis klagend die Leiche sucht und findet und er schließlich wieder erweckt wird. Andrerseits ist Osiris seit etwa 2000 a. der Herrscher der Unterwelt; vor seinem Thron wird das Herz jedes Toten in der Unterwelt gewogen (das berühmte Totengericht im Totenbuch, Spruch 125; s. Abb. 16). Seit derselben Zeit etwa ist Abydos in Oberägypten die Hauptkultstätte des Osiris; viele Menschen legen sich dort in der Nähe des Gottesgrabes ein Kenotaph an. Eine wichtige Rolle in der Osirissage spielt des Osiris und der Isis Sohn Horus, der als Rächer seines Vaters einen schweren Kampf mit dem Mörder Seth zu bestehen hatte. Der Gegensatz zwischen Horus und Seth geht auf die uralte Zweiteilung Ä.s zurück und den ursprünglichen Sieg Unterägyptens über das südliche Land. Horus ist ursprünglich der Gott des Deltas, Seth derjenige von Oberägypten. Daraus erklärt sich auch die wichtige Rolle des Horus als Reichsgott und besonderer Beschützer des Königs. Des Sonnengottes Horus, des Horizontischen, in Falkengestalt, wurde schon oben gedacht. Horus ist die populärste Gestalt des ägyptischen Pantheons, mit irgendeinem unterscheidenden Beinamen hat er so ziemlich in jeder Stadt Ä.s eine Kultstätte erhalten. Der Osirisfamilie — Osiris, Isis, Horus — nachgebildet sind viele andere Götterdreiheiten, so Ptah – Sachmet (löwenköpfig) – Nefertem in Memphis, Amon-Mut-Chons in Theben (Karnak). Im Neuen Reich hat es Amon von Theben, meist als Sonnengott und Götterkönig Amon-Re genannt, zu einer überragenden Stellung gebracht; er ist der Reichsgott, dem ungeheure Schätze aus den Eroberungszügen der Könige zufließen, und sein Hohepriester wird zum mächtigsten Manne, der

Religion

Götter und heilige Tiere

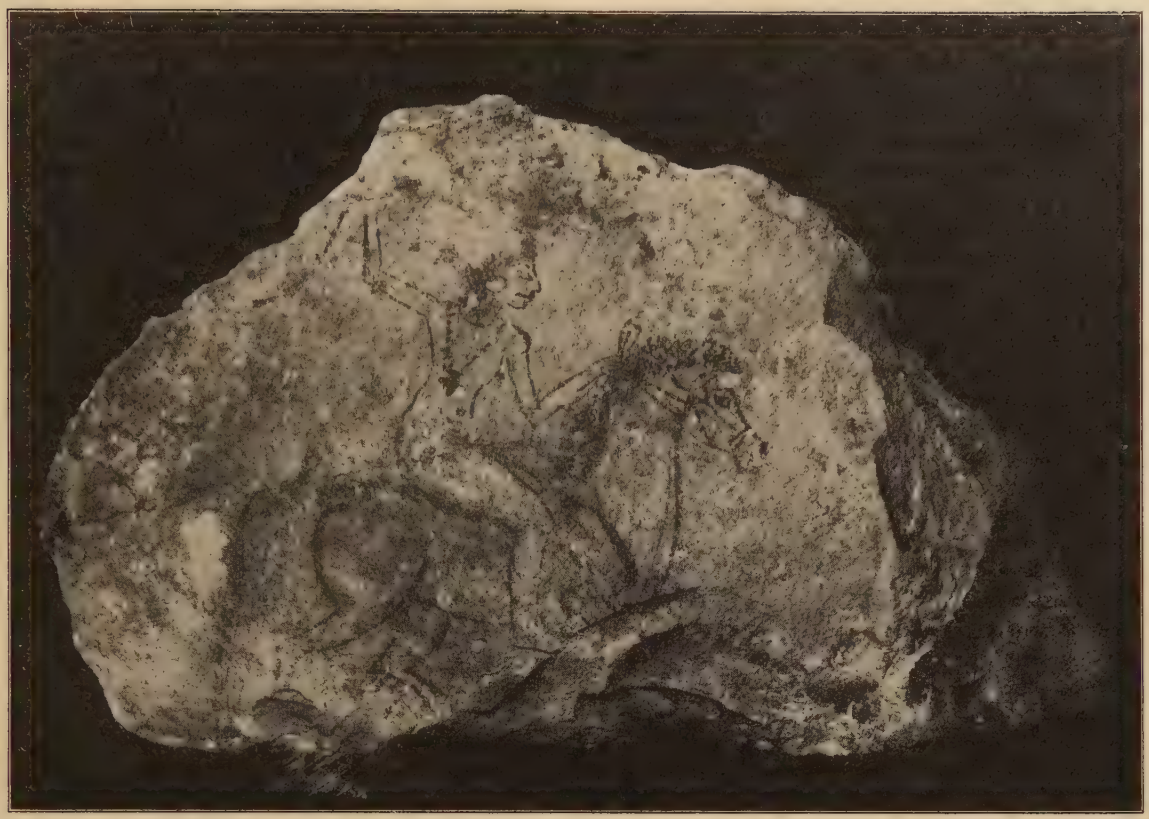


Abb. 17. Zu Pferde reitende syrische Göttin
(Zeichnung auf einer Kalksteinscherbe, Mus. in Berlin)

schließlich den König beiseite schiebt und sich selbst die Krone aufs Haupt setzt (21. Dyn., 1090 a.). Andere berühmte Gottheiten sind die Himmelsgöttin Hathor mit Kuhkopf oder Kuhohren und Hörnern (man hat die „zweigehörnte Astarte", Gen. 14, 5, mit ihr verglichen), die schon im dritten Jahrtausend einen Tempel in Byblos (Phönizien) hatte; Thoth, der Gott der Weisheit, der Schrift und der Schreiber, mit Ibiskopf; Anubis, ein alter Totengott mit Schakalkopf; die Göttinnen Bastet von Bubastis im Delta mit Katzenkopf und Neith, die Göttin von Sais, wohl eine alte libysche Gottheit. Bei den reichen Auslandsbeziehungen Ä.s im Neuen Reiche kamen manche fremde, besonders asiatische Gottheiten nach Ä.; so verehrten schon die Hyksos den Sutech, der in Ä. als eine Form des Seth gilt, später kommen auf ägyptischen Denkmälern Baal, Astarte, Anat, Kadesch, Reschef u. a. vor. (Abb. 17). Der von Griechen und Römern vielfach angestaunte Tierdienst ist im wesentlichen und besonders in seinen Auswüchsen erst in der Spätzeit (etwa seit 600 a.) entstanden. Um 1370 a. machte Amenophis IV. (= Echenaton) den Versuch, eine Art Sonnenmonotheismus einzuführen, indem er anstelle der göttlichen Mischwesen die runde Sonnenscheibe (Aton) als Gott des gesamten Universums setzte. Der Aton ist keineswegs eine Erfindung des Königs, das Wort bestand schon lange, u. zw. in dem Sinne, daß von dem in seinem Aton (der Sonnenscheibe) sitzenden Sonnengott Amon-Re die Rede war. Die schönen Gedanken dieser Atonreligion sind in einem Hymnus niedergelegt, der in einem Grabe von El Amarna aufgezeichnet ist, und wohl wirklich auf den König selbst zurückgeht; der Sonnenhymnus Echenatons ist eine Verherrlichung der göttlichen Sonne als Segenspenderin für die gesamte Natur und weist auffallende Parallelen mit Ps. 104 auf.

Von Göttertempeln sind aus dem 3. Jahrtausend nur einige Sonnenheiligtümer erhalten; im weiten offenen Hof steht ein riesiger Obelisk als Symbol der Sonne, davor ein viereckiger Altar für die Schlachtopfer. Das bekannte ägyptische Tempelschema: Pylon, offener Säulenhof, gedeckter Säulensaal, eine oder mehrere Götterkapellen mit Nebenräumen ist erst vom Neuen Reich (Mitte

des 2. Jhts. a.) an üblich. — Der größte Tempel, der des Amon von Karnak, ist durch zahllose Vor-, An- und Einbauten heute eine kaum übersehbare, wenn auch in vielen Teilen höchst eindrucksvolle Ruine; an ihm wurde vom Mittleren Reich bis in die Ptolemäerzeit, also nahezu zweitausend Jahre gebaut. Aus zahllosen Inschriften und Bildern in Gräbern wissen wir ziemlich gut Bescheid über die Organisation der Priester, die Opfer und Riten im Tempeldienst. Als besonders wichtig für den Vergleich mit dem alten Israel sei hervorgehoben, daß die rituelle Schlachtung des Opfertieres noch in späten geschichtlichen Zeiten mit dem primitiven Feuersteinmesser durch einen Schnitt in den Hals erfolgte, daß die Beschneidung auch bei den Ägyptern üblich war und daß das Schwein als unreines Tier verschmäht wurde; der böse Gott Seth wird im Schwein gesehen, daher gilt es als typhonisches Tier.

Tempel

Eine besonders wichtige Rolle spielte in Ä. die Totenbestattung. Aus den reichen Beigaben, durch die man dem Toten das Leben im Jenseits erleichtern und es so angenehm wie auf Erden machen wollte, schöpfen wir heute fast unsere gesamten Kenntnisse der alten Kultur. In vorgeschichtlicher Zeit wird der Tote in Hockstellung in einer flachen, runden oder länglichen Grube beigesetzt; in Tongefäßen erhält er Nahrungsmittel mit auf die Reise ins Jenseits, dazu allerlei Geräte zur Körperpflege und einigen Schmuck. Die Königsgräber der ersten Dynastien (um 3000 a.) sind unterirdische Anlagen mit vielen Magazinräumen; bei ihnen bereitet sich allmählich der Steinbau vor, in dem König Djoser (um 2780 a.) seine sogenannte Stufenpyramide aufführte (Abb. 2). Man kann die Entwicklung vom unterirdischen Hockergrab zur gewaltigen Pyramide in ihren Einzelheiten gut verfolgen. Eine wichtige Stufe dabei bildet das Mastabagrab, ein Ziegel- oder Steinbau mit rechteckigem Grundriß, rechteckig flacher Decke und geböscht ansteigenden Seitenwänden. Die Mastaba ist das Grab der Vornehmen des Alten Reiches. Die Leiche liegt unterirdisch, zugänglich durch einen Schacht; im Oberbau befindet sich ein Kultraum mit einer sogenannten Scheintür, vor der die Opfer niedergelegt wurden; der Tote sollte durch den Schacht und die Tür in der Lage sein, die Speisen entgegenzunehmen. In einem Nebenkämmerchen stand die Statue des Toten; die Seele, vielfach in Vogelgestalt gedacht, hatte durch einen Spalt Zutritt sowohl zur Scheintür und den Speisen, als auch zur Statue. Diese Kulträume, erweitert und reicher ausgestaltet, finden sich ähnlich in den Totentempeln vor den Pyramiden. Dort mündet ein ansteigender, gedeckter Prozessionsweg in einen offenen Hof, in dem sich die Volksmenge bei den Feiern für den toten König versammelte. Dahinter liegen die Kulträume ohne Zugang zu dem innerhalb der Pyramide befindlichen Grabraum. In diesen führt ein Gang von der Nordseite her, dessen Anfang sorgfältig vermauert und verkleidet ist, damit niemand die Ruhe des toten Königs störe. Neben den Mastabas kommen im Alten Reich schon die Felsgräber auf, die im Neuen Reiche bei Königen und Privaten vorherrschen. Die ältesten richtig zubereiteten Mumien sind aus dem Ende des dritten Jahrtausends erhalten; eine ganz besondere Blüte erreichte das Mumifizieren in der Spätzeit bis weit in die griechisch-römische Zeit hinein. Herodot hat in seinem Geschichtswerk (II, 85ff.) die Arten des Mumifizierens eingehend beschrieben. Von Grabbeigaben religiöser Natur seien hier erwähnt die sogenannten Totenbücher, Papyrusrollen, auf denen bestimmte Sprüche aufgeschrieben waren, durch deren Kenntnis der Tote, z. B. beim Totengericht im Jenseits, leichter bestehen oder feindliche Wesen im Jenseits überwinden sollte, und die Skarabäen, kleine Siegelsteine in Käferform, die als Siegel oder als Amulett weit verbreitet waren. Überhaupt spielte in der Spätzeit das Amulettwesen eine ganz besondere Rolle.

Totenbestattung

A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1909²; *H. O. Lange* in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925, S. 423ff.; *H. Kees*, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926; *H. Bonnet* in H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Leipzig 1924, Lfg. 2–4; *G. Roeder*, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens, Jena 1923; *A. Scharff*, Ägyptische Sonnenlieder, Berlin 1922; *G. Elliot Smith and Warren R. Dawson*, Egyptian Mummies, London 1924.

Wie bei der ägyptischen Kultur überhaupt, so muß man insbesondere bei der ägyptischen Sprache immer vor Augen haben, daß sie sich durch den langen Zeitraum von rund 4000 Jahren hindurch fortentwickelt hat. Ein Zeitgenosse Ramses' II. (um 1250 a.) hätte einen Landsmann aus der Zeit König Cheops' (um 2750 a.) ebensowenig verstanden, wie ein heutiger Deutscher einen Germanen der Völkerwanderungszeit. Die ägyptische Sprache ist in der Hauptsache das Produkt einer Mischung hamitischer und semitischer Elemente. Während die ersteren mangels ähnlich alter Sprachreste aus anderen hamitischen Gebieten noch ungenügend untersucht sind, hat man seit langem sowohl im Wortschatz wie in der Wort- und Satzlehre mancherlei Übereinstimmungen mit dem Semitischen festgestellt; man darf darum aber nicht ohne weiteres die ägyptische Sprache als eine semitische bezeichnen.

Die Sprache

Die Dreikonsonantigkeit der Wortstämme, das -t der Femininendung, Reste des semitischen Perfektums bezeugen diese Zusammenhänge zwar deutlich; aber die ägyptische Sprache hat sich andrerseits, was gerade bei der Bildung des Verbums ersichtlich ist, schon sehr früh selbständig fortentwickelt; auch haben gerade besonders gebräuchliche semitische Wortstämme, wie z. B. עין (Auge) und אזן (Ohr), deren Bilder „Auge" und „Ohr" die Hieroglyphenschrift getreulich wiedergibt, eine andere, weiter entwickelte Bedeutung. Der Erforschung der ägyptischen Sprache wird insofern immer eine Grenze gezogen sein, als sie für uns unaussprechbar ist; die Vokale werden — wie die Vokale der meisten semitischen Sprachen — unbezeichnet gelassen, und außer Rückschlüssen aus bab., hebr. oder gr. Umschreibungen ägyptischer Worte und aus den Wortformen des Koptischen haben wir keine Handhabe zur Ergänzung der Vokale. Die moderne Wissenschaft hilft sich dabei ziemlich willkürlich, hauptsächlich durch Einschub kurzer e-Vokale, wodurch aber für den Laien die Verwirrung in der Umschreibung und Aussprache ägyptischer Namen entsteht (z. B. Amenotes [gr. Form], Amenhotep, Amenhótpe, was alles denselben Namen Imn-ḥtp wiedergibt). Man unterscheidet drei Sprachperioden: die Sprache des Alten Reiches, innerhalb welcher die Sprache der Pyramidentexte eine ganz besonders altertümliche Rolle spielt, die Sprache des Mittleren Reiches, die klassische Literatursprache und das Neuägyptische, die Literatur- und Geschäftssprache des Neuen Reiches. In die letztere haben viele semitische Worte Aufnahme gefunden, wie z. B. ssm = סוסים (Pferd) (Singular vom hebr. Plural abgeleitet) und knr = כנור (Leier), beides Kulturgüter, die die Ägypter erst durch die Hyksos kennen lernten. Die Vulgärsprache des Neuen Reiches leitet über zum Demotischen, der Volkssprache des 1. Jahrtausends a. bis in den Anfang der Römerzeit hinein. Als das Christentum in Ä. Eingang fand und man das NT in die ägyptische Sprache übertragen wollte, bediente man sich der damaligen spätägyptischen Volkssprache, die schon mit mancherlei griechischen Ausdrücken durchsetzt war. In griechischer Schrift entstand so das Koptische, das als Kirchensprache heute noch Verwendung findet, aber selbst von den Priestern nicht mehr verstanden wird. Im Koptischen sind uns also die letzten Reste des Altägyptischen, u. zw. mit Vokalisation, erhalten geblieben; die Entfernung dieser Sprache von jener der Pyramidenzeit ist aber unendlich groß.

A. Erman, Ägyptische Grammatik, Berlin 1911³; *A. H. Gardiner*, Egyptian Grammar, Oxford 1927; *W. Spiegelberg*, Demotische Grammatik, Heidelberg 1925; *G. Steindorff*, Koptische Grammatik, Berlin 1904²; *K. Sethe*, Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptischen Sprache, ZDMG 79 (= NF 4), S. 290 bis 316; *H. Grapow*, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924.

Die jüngste datierte hieroglyphische Inschrift stammt aus der Regierung des röm. Kaisers Decius (250 p.). Seitdem war die Kenntnis der Hieroglyphen verschollen, und man pflegte hinter den geheimnisvollen Bildzeichen die merkwürdigsten und tiefgründigsten Deutungen zu suchen.

Die Schrift

Erst nachdem bei der napoleonischen Expedition gegen Ä. im J. 1798 bei Rosette im Delta ein Stein mit je einer hieroglyphischen, demotischen und gr. Inschrift gleichen Inhalts (heute im Brit. Museum zu London) gefunden worden war, gelang dem scharfsinnigen Franzosen Champollion im J. 1822 die Entzifferung des hieroglyphischen Teiles der Inschrift. Seitdem werden die Hieroglyphen nicht mehr entziffert, sondern wie jede andere Schrift gelesen. Die klassischen Formen der Hieroglyphenschrift, die übrigens auch einen nicht unwesentlichen Bestandteil der bildenden Kunst ausmachen, haben sich während der ersten beiden Dynastien aus einer älteren Bilderschrift herausentwickelt. Die z. T. recht komplizierten Vorgänge bei der Schriftentwicklung können hier nicht im einzelnen dargelegt werden. Der Ägypter

Hieroglyphen

schuf sich ein Alphabet von 24 Buchstaben, hat aber niemals den Schritt getan, sämtliche Worte mit diesen Buchstabenzeichen zu schreiben; vielmehr behielt er alte gebräuchliche Bildzeichen für häufige Worte wie „Sonne" oder „Haus" bei, ebenso Mehrkonsonantenzeichen, dazu noch Deutzeichen, die nicht mitgelesen werden, sondern, wie etwa ein hockender Mann hinter einem Eigennamen, die schnellere Auffassung der Wortbedeutung erleichtern sollten. So steht man zunächst einer schier unübersehbaren Menge von Zeichen aller Art gegenüber, deren richtige Anwendung es zu erlernen gilt. Wesentlich für die Hieroglyphenschrift ist, daß sie durch alle Jahrtausende hindurch immer eine besondere Kunstschrift bleibt und nur im Rahmen der Kunst (Relief und Malerei) oder zur Niederschrift von königlichen Erlassen, Annalen, feierlichen Lebensbeschreibungen in Gräbern, Ritualtexten in Pyramiden und Tempeln und dergleichen mehr Verwendung findet. Für den Schreibverkehr des Alltags, für Briefe, Akten, Literatur u. dgl. kürzte man die Hieroglyphen schon im 3. Jahrtausend ganz wesentlich ab; diese in der Regel in den Papyrushandschriften verschiedensten Inhalts gebrauchte Schreibschrift nennen wir hieratische Schrift. Ihr Verhältnis zu den Hieroglyphen ist ungefähr dasselbe, wie

bei uns das der Handschrift zu den Drucktypen. Die hieratische Schrift hat im Laufe der Zeiten weit größere Wandlungen durchgemacht als die Hieroglyphenschrift, deren Stil sich nur in Kleinigkeiten änderte. Bis zur Unkenntlichkeit von den Hieroglyphen entfernt, stellt die demotische Schrift, die Volksschrift der Spätzeit, die letzte Stufe dieser Entwicklung dar. Das Demotische füllt den Mittelteil der oben genannten Inschrift von Rosette aus; es wurde zuerst von H. Brugsch entziffert. Die koptische Sprache wird mit griechischen Buchstaben geschrieben, die durch sieben dem Demotischen entnommene Zeichen ergänzt sind.

Hieratische und demotische Schrift

Die Schriftrichtung des Ägyptischen läuft gleich den semitischen Schriften von rechts nach links, im Hieratischen und Demotischen ohne Ausnahme, im älteren Hieratisch oft in senkrechten, später stets in wagerechten Zeilen. Wenn in der Hieroglyphenschrift auf Steindenkmälern auch die Richtung von links nach rechts vorkommt, so liegt der Grund dafür immer im Kunstwerk, z. B. um Rede und Gegenrede zweier sich unterhaltender Leute auf den ersten Blick anschaulich zu machen. Die Links-rechts-Richtung der Hieroglyphen in modern gedruckten Büchern ist lediglich Anpassung an unsere moderne Schrift. Die Richtung einer hieroglyphischen Inschrift ist dadurch immer leicht zu ermitteln, daß die Menschen und Tiere darstellenden Zeichen stets nach dem Anfang der Inschrift zu blicken. — Von großer Bedeutung für die Zusammenhänge zwischen der ägyptischen und altsemitischen Schrift war die Entdeckung einer Bilderschrift auf der Sinaihalbinsel, deren Zeichen teilweise eine Zwischenstufe zwischen beiden Schriftarten darstellen. Die an die Sinaischrift sich knüpfenden Probleme sind noch durchaus in der Schwebe; soviel scheint aber sicher zu sein, daß die europäischen Schriftarten, zum mindesten teilweise über das griechische und phönizische Alphabet auf die Sinaischrift und damit letzten Endes auf die Hieroglyphen zurückgehen (s. ALPHABET). Der wichtigste Schreibstoff der Ägypter, der Papyrus, wird aus dem Mark der Papyruspflanze gewonnen. Man schreibt darauf mit schwarzer und roter Tinte. Neben dem Papyrus werden Ton- und Kalksteinscherben (Ostraka), seltener Holztafeln als Schreibstoff verwendet. Wachstafeln und Pergament kommen erst in griechischer Zeit auf, das Papier erst durch die Araber.

A. Erman, Die Hieroglyphen, Sammlung Göschen, Nr. 608; *A. H. Gardiner*, Egyptian Grammar, Oxford 1927 (Schriftliste); *idem*, Der ägyptische Ursprung des semitischen Alphabets in ZDMG 77 (= NF 2), S. 92–120; *K. Sethe*, Die wissenschaftliche Bedeutung der Petrie'schen Sinaifunde und die angeblichen Moseszeugnisse in ZDMG 80 (= NF 5), S. 24–54.

Ohne die Möglichkeit, längere Auszüge aus den Texten in Übersetzung zu geben, ist es schwer, einen Überblick über die Eigenart und Vielgestaltigkeit der ägyptischen Literatur zu bieten. Alle ägyptischen Texte, die von irgendwelcher Bedeutung für die Bibel sind, hat H. Ranke bei H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT (2. Aufl. 1926), in zuverlässigen Übersetzungen zusammengestellt. Hiervon sei einiges besonders Wichtiges hervorgehoben. Von teils märchenhaften, teils geschichtlichen Texten, die ganz oder teilweise in Palästina spielen, sind die Geschichte des Sinuhe, die Erzählung von der Eroberung von Jaffa und die von den Fahrten des Wenamun an erster Stelle zu erwähnen. Das erste ist ein klassisches Werk des Mittleren Reiches (um 1900 a.), auf mehreren Papyrus erhalten; der Held, ein hoher ägyptischer Würdenträger, kommt auf der Flucht nach Palästina und lebt dort unter den Nomaden, deren Lebensweise in vielen Zügen trefflich geschildert wird. Die Eroberung von Jaffa behandelt die märchenhaft aufgemachte Kriegstat eines berühmten Generals unter Thutmosis III. (um 1460 a.). Die dritte Geschichte ist der Reisebericht eines Ägypters, der um 1100 a. ausgeschickt war, um von den Städten der phönizischen Küste Zedernholz nach Ä. zu holen und dem es recht schlecht dabei erging. Berühmt ist die ägyptische Parallele zu der Geschichte von der Verführung Josefs durch die Frau des Potifar (Gen. Kap. 39), die sich am Anfang des Märchens von den zwei Brüdern (Papyrus d'Orbiney im Brit. Museum zu London) findet: die Frau des älteren Bruders versucht, den jüngeren Bruder zu verführen, und stellt ihn dann, als er sich weigert, als den Verführer hin. — Zwei wichtige biblische Schriftgattungen haben formale Parallelen in ägyptischen Texten: die Sprüche und die prophetischen Bücher. Zu den Sprüchen ist erst vor wenig Jahren in der Lehre des Amenemope (ein Papyrus im Brit. Museum, London) eine so auffällige Parallele gefunden worden, daß hier an einer Entlehnung gewisser Gedanken nicht zu zweifeln ist. Aus dem Kreise der ägyptischen Prophezeiungen wird oft auf eine Stelle aus einem Petersburger Papyrus hingewiesen, in der das Auftreten eines von Süden nahenden Königs, des Sohnes einer nubischen Frau, geweissagt wird, und die auffallend an messianische Weissagungen anklingt. Hierher gehören auch die Prophezeiungen eines

Die Literatur

Beziehungen zur Bibel

Abb. 18. Der Tempel von Luxor
(Mit Genehmigung des Verlags Albert Morancé, Paris)

Lammes aus der Zeit des Königs Bókchoris (um 720 a.). Von dem an Ps. 104 auffallend anklingenden Sonnenhymnus Echenatons (um 1370 a.) ist schon oben die Rede gewesen. Die im ganzen vorderen Orient verbreitete Flutsage (Gen. Kap. 7) fehlt in Ä.; eine Anspielung darauf hat man im 175. Spruch des Totenbuches finden wollen, doch ist der Zusammenhang des Textes keineswegs sicher.

A. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923; *M. Pieper*, Die ägyptische Literatur, Berlin 1927.

Die ägyptische Kunst ist vielen Beschauern zunächst fremd, weil sie die erst von den Griechen des 5. Jhts. a. eingeführte Perspektive nicht kennt.

Die bildende Kunst

Eine gänzlich andere geistige Einstellung als gegenüber der griechischen Kunst ist beim Beschauer erforderlich, um zum Verständnis des ägyptischen Reliefs und der Statue zu gelangen. Das Fehlen der Perspektive ist nicht aus Unvermögen des Ägypters zu erklären, sondern entspringt durchaus seinem bewußten Kunstwillen. Die ägyptische Kunst ist nicht an das Sehbild gebunden, sondern an das Bild, das sich der Künstler in seiner geistigen Vorstellung von dem darzustellenden Gegenstande macht; sie ist darum in ihrer Grundlage eine durchaus verstandesmäßige Kunst. H. Schäfer hat als Gegensatz zu der auf der Wahrnehmung der Sinne beruhenden gr. Kunst, der wahrnehmigen Kunst, für das Wesen der ägyptischen Kunst den Ausdruck „vorstellig" geprägt. Z. B. wird ein Stuhl so gezeichnet, daß ein Tischler jedes Maß daran abgreifen und danach diesen Stuhl wirklich herstellen kann. Beim Menschen werden die wesentlichsten, sprechendsten Teile in Vollansicht gegeben; so das Auge, das in voller Vorderansicht im Profilkopf sitzt. Das Bild des Menschen ist auf dem durch die senkrechte Kopf-,

Relief und Statue

Rumpf- und Beinlinie und die wagerechte Schulterlinie gebildeten Kreuz aufgebaut. Dabei gibt auch der Rumpf nicht etwa eine Dreiviertelansicht, sondern die genaue Seitenansicht wieder. Irgendeine räumliche Tiefendarstellung kennt der Ägypter, zumal in älterer Zeit, überhaupt nicht. Man muß sich hüten, in den

Abb. 19. Gefesselte Semiten und andere Vorderasiaten von Ägyptern vorgeführt
(Kalksteinrelief aus dem Grabe des Haremheb, Mus. in Leiden)

reihenweise übereinander angeordneten Szenen in den Gräbern des Alten Reiches z. B., eine Wiedergabe der Tiefendimension suchen zu wollen. Lediglich der Wüstenboden ist durch leichte Wellung, gelbliche Farbtönung und da und dort eingestreute Wüstenpflanzen kenntlich gemacht. Das über den Aufbau des menschlichen Körpers im Relief Gesagte gilt, wie H. Schäfer gezeigt hat, ebenso für die plastische Statue, für die ein dem beschriebenen Linienkreuz entsprechendes Ebenenkreuz maßgebend ist. Alle Bewegungen des Körpers sind mit ganz geringen Ausnahmen in diese sich rechtwinklig schneidenden Ebenen gebannt. Daraus entspringt die für das Gefühl des Beschauers oft übertriebene Steifheit ägyptischer Statuen, andrerseits aber auch ihre wundervolle Geradheit und Klarheit. Seit den ersten Dynastien hat sich nach den hier angedeuteten Grundsätzen in der ägyptischen Kunst ein Kanon für die verschiedenen Kunstformen herausgebildet, der, keineswegs eng begrenzt, durch annähernd drei Jahrtausende hindurch von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, sich im wesentlichen gleichgeblieben ist. Innerhalb dieser Gegebenheiten sieht man zeitlich begrenzte Kunststile sich herausbilden, so daß für den Kenner z. B. ein Relief des Neuen Reiches sofort von einem der Pyramidenzeit zu unterscheiden ist. Den eigenartigsten Stil hat die kurze Amarnazeit (1375 bis 1350 a.) ausgebildet, der wegen seiner großen Freiheit uns heute zunächst am meisten anspricht, im Rahmen der ägyptischen Kunstentwicklung aber durchaus schon als beginnender Abstieg zu bezeichnen ist. In der Fähigkeit, das Innenleben des Menschen im Gesichtsausdruck widerzuspiegeln, sind die Ägypter oft große Meister gewesen; man betrachte nur einen der mürrisch ernsten, oft schwermütig blickenden Königsköpfe des Mittleren Reiches (Abb. 10) oder das geradezu seherhaft wirkende Gesicht Echenatons, des Ketzers von El Amarna (Abb. 9). Ganz Ausgezeichnetes leisteten die Ägypter, vor allem was die Naturbeobachtung anlangt, in der Tierdarstellung in Relief und Plastik.

Baukunst

Auf die Baukunst kann nur mit einigen Worten eingegangen werden. Die Pyramiden mit ihren Totentempeln und andere Grabbauten und Tempel (vgl. Abb. 3, 18) wurden schon oben kurz erwähnt, ebenso die Erfindung des Steinbaues unter König Djoser (um 2780 a.). Die viel bewunderte Monumentalität ist nicht von Anfang

an dagewesen; die ägyptischen Baumeister haben etwa seit der vierten Dynastie den Weg zur Monumentalität eingeschlagen, diese Forderung der großen, einsamen Wüstennatur bewußt empfindend. Auch in der Architektur haben sich im Rahmen des Gegebenen klar unterscheidbare Stile herausgebildet. Von der Profanarchitektur ist sehr wenig erhalten. Das beste Stadt- und Häuserbild gewähren die Ruinen von El Amarna, das eine weitläufig angelegte, offene Landstadt war. Die Häuser sind aus ungebrannten Nilschlammziegeln aufgeführt; nur einige wichtige Teile, wie die Türeinfassungen, bestehen aus Kalkstein. Ein breiter und ein tiefer Saal bilden die Haupträume, um die sich kleinere Zimmer gruppieren. Von den Weltstädten Memphis und Theben ist fast nichts mehr erhalten; was an brauchbarem Steinmaterial vorhanden war, ist in den modernen Städten Kairo und Luxor verbaut worden.

Ausländer bemüht sich der Ägypter immer besonders getreu in ihren Eigentümlichkeiten darzustellen. So sind die Bewohner Palästinas schon in ältester Zeit (Abb. 4) und auf den Reliefs eines Totentempels der fünften Dynastie (um 2500 a.) sehr charakteristisch wiedergegeben durch die dunkelgelbe Hautfarbe und das lange Haupt- und Barthaar (Abb. 11).

Darstellung der Palästinenser in der ägyptischen Kunst

In den Gräbern des Neuen Reiches wird bei Semitendarstellungen unterschieden zwischen dem Städter in langem, von einer bunten Borte eingefaßten, weißen Gewande mit kurz geschnittenem Haupthaar und rasiertem Bart und dem Nomaden oder Beduinen mit kurzem Schurz und langem Haar und Bart. Auch auf den Kriegsdarstellungen der Könige des Neuen Reiches, z. B. auf dem bemalten Kasten aus dem Grabschatz Tutanchamuns (um 1350 a.), begegnen uns häufig Semiten in charakteristischem Aussehen (Abb. 19); König Sethos I. (1313 bis 1292 a.) hat in seinen großen Schlachtreliefs an einer Außenwand des Tempels von Karnak sogar syrische Fürsten darstellen lassen, die für den Ägypterkönig Zedern im Gebirge fällen mußten.

H. Schäfer, Von ägyptischer Kunst, Leipzig 1922²; *L. Curtius*, Ägypten und Vorderasien, in Burger, Handb. d. Kunstwiss., Berlin 1923; *H. Kees*, Ägyptische Kunst, Breslau 1926; *Fr. W. Freiherr von Bissing*, Denkmäler ägyptischer Skulptur, München 1911–14; *H. Schäfer–W. Andrae*, Die Kunst des alten Orients, Propyläen-Kunstgeschichte II, Berlin 1925; *H. Fechheimer*, Die Plastik der Ägypter und Die Kleinplastik der Ägypter, Kunst des Ostens, ed. W. Cohn, Bd. I, III; *H. Schäfer*, Grundlagen der ägyptischen Rundbildnerei und ihre Verwandtschaft mit denen der Flachbildnerei, Der alte Orient, XXIII, 4, Leipzig 1923; *idem*, Ägyptische und heutige Kunst, Antike III, 1927, S. 187–267.

T. A. S.

Entsprechend der Bedeutung Ä.s als Nachbarland Palästinas, das durch lange Zeiträume politisch und kulturell eine beherrschende Stellung in diesem geltend machen konnte, spielt Ä. auch in den historischen Berichten und in der poetischen Literatur der Bibel eine große Rolle. Der gewöhnliche Name Ä.s in der Bibel „Mizraim" (מצרים), im Hebr. mit der auch sonst in semitischen Ortsnamen häufigen Endung „aim" versehen, die auch die Zweizahl bezeichnet, erscheint ähnlich im Phönizischen als מצרם, in den aram. Papyrus als מצרין, syr. מצרין, bei Suidas s. v. Αἴγυπτος als Mestrem, während arab. Misr (مِصْر), vulgär Masr (auch bes. für Kairo gebraucht), wie die keilschriftlichen Formen altbab. Misri, Missari, neuass. Musri, Musur, neubab. Misir, eine kürzere Lautform zeigen.

Ägypten in der Bibel

Name

Der kürzere Name liegt auch hebräisch vor in מצור Micha 7, 12, wovon aber יארי מצור „Gletscherströme" o. ä. (nicht „Nile Ä.s"; vgl. Torczyner, Bundeslade 68) II. Kön. 19, 24; Jes. 19, 6; 37, 25 fernzuhalten ist. Wie in Musri der Keilschrifttexte wollten H. Winckler und F. Hommel auch in מצרים an manchen Stellen eine Bezeichnung Nordwestarabiens finden, ohne daß ausreichende Gründe hierfür vorlägen; ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme eines dritten מצרים (in Kappadokien?) an den Stellen: I. Kön. 10, 28; II. Kön. 7, 6; II. Chr. 1, 16f. Nicht unmöglich ist der vermutete sprachliche Zusammenhang des Namens mit dem wohl gemeinsemitischen Wort מצר (Strick, Grenze), wobei die Namensentstehung von der Volksbezeichnung מִצְרִים (die) „Nachbarn", „Grenzler" oder vom „Grenzfluß" נחל מצרים ausgegangen sein mag.

Genealogisch wird Ä. in der Völkertafel Gen. 10, 6 = I. Chr. 1, 8 als „Sohn" Hams und „Bruder" der äthiopischen Landschaften Kusch und Put (s. d.), sowie andererseits Kanaans bezeichnet. Als seine „Söhne" werden Gen. 10, 13f. = I. Chr. 1, 11f. die Luditer, Anamiter, Lehabiter, Naftuchiter, Patrusiter, Kasluchiter, „von denen die Philister ausgegangen sind", und die Kaftoriter genannt. Danach heißen Ägypter und Ä. auch schlechthin Ham (חם, Ps. 78, 51), Land Hams (Ps. 105, 23.27; 106, 22). In den Patriarchengeschichten erscheint Ä. zum ersten Male als Zufluchtsort Abrahams zur Zeit der Hungersnot in Palästina (Gen. 12). Dorther stammt Abrahams Nebenweib Hagar (Gen. 16, 3 u. ö.), die später auch ihrem Sohn Ismael eine Ägypterin

zur Frau nimmt (Gen. 21, 21). Ä. ist dann der Schauplatz des Hauptteils der Joseferzählung und nach ihm der Bedrückung Israels wie der wunderbaren Befreiung (s. Auszug aus Ägypten). Der Aufenthalt Israels in Ä. wird in Ex. 12, 40 mit 430 Jahren angegeben, während die allgemein gehaltene Voraussagung Gen. 15, 13 von (rund) 400 Jahren der Bedrückung spricht, welche Angaben zu verschiedenen Erklärungen Anlaß gegeben haben. Beim Auszuge aus Ä. schließen sich auch Ägypter den Israeliten an, die auch Mischehen mit diesen eingehen (vgl. Lev. 24, 10).

Politische Beziehungen

Mit dem Königtum in Israel sind die ersten biblischen Nachrichten über politische Beziehungen beider Staaten verknüpft. Salomo hat eine ägyptische Prinzessin zur Frau (I. Kön. 2, 1), der der Ägypterkönig die den Kanaanäern (so I. Kön. 9, 16) abgenommene Stadt Geser in die Ehe mitgibt. Aber als der Edomite Hadad oder Adad auf der Flucht vor Salomos Heere nach Ä. kommt, gewinnt auch er, der gegen Salomo intrigiert, dort die Huld des Pharao, erhält die Schwester der „Herrin" (= Königin) Tachpenes zur Frau, und sein Sohn aus dieser Ehe, Genubat, wird mit den königlichen Prinzen im Pharaonenpalast aufgezogen (I. Kön. 11). An den Hof des Pharao Schischak (Schoschenk I.) flüchtet auch Jerobeam (I. Kön. 11), um erst nach Salomos Tode heimgekehrt die Herrschaft über die Nordstämme an sich zu reißen. Von den weiteren politischen Beziehungen Israels und Judas zu Ä. berichten die Bücher der Könige und die prophetischen Schriften fast nur im Zusammenhange mit den folgenschweren Ereignissen, die zum Untergange beider Reiche führten. So erzählt II. Kön. 17,4 von einem Bündnis des letzten nordisraelitischen Königs Hosea mit dem (späteren?) Pharao סוא (Sewe, Sabako), wie später Chiskija von Juda (II. Kön. 18, 21 = Jes. 36, 6) ebenso vergebliche Hoffnungen auf ägyptische Hilfe setzt. Die Meldung vom Heranzuge Tirhakas (Taharka), damals schwerlich schon „Pharao", gegen Sancherib (II. Kön. 19, 9 = Jes. 37, 9) rettet nach der Bibel Jerusalem für den Augenblick; mehr berichtet die biblische Quelle über den Zug der Ägypter nicht. Ausführlicher wird ihr Bericht zur Zeit Joschijas und seiner Nachfolger. Als Vasall Assyriens stellt sich Joschija (II. Kön. 23, 29) dem gegen den Euphrat heranziehenden Ägypterkönig Necho in den Weg und fällt in der Schlacht bei Megiddo (609 a.). Seinen Sohn und Nachfolger Jehoachas führt der Pharao nach kaum dreimonatelanger Herrschaft gefesselt nach Ä. fort, belegt das Land mit hoher Kontribution und setzt Jehoachas' Bruder Eljakim zum König ein, dessen Namen er in Jehojakim ändert. Den Propheten Urija, der Jerusalems Zerstörung voraussagt und nach Ä. flüchtet, liefert dieser an Jehojakim aus (Jer. 26, 20ff.). Nach dem Untergange des Reiches Juda, der auch durch die ägyptische Unterstützung (vgl. Jer. 37, 5f.) nicht aufgehalten werden konnte und der Ermordung Gedaljas zog ein großer Teil der im Lande gebliebenen Juden unter Führung Jonathans, Sohnes des Kareach, mit dem widerstrebenden Propheten Jeremia nach Ä. (Jer. 41–44), wo sie sich nach Jer. 44, 1 in Migdal, Tachpanches, Nof und im Lande Patros (s. d.), also an verschiedenen Stellen Unter- und Oberägyptens, niederlassen. Jeremia hat sich damit offenbar nie abgefunden und flucht (Jer. 44, 30) den Pharao Chofra (חפרע).

Stellung der Propheten zu Ägypten

Während die politischen Ereignisse, durch die jeweiligen Zeitumstände bedingt, bald eine Annäherung an Ä., bald eine Abkehr im Sinne einer assyrienfreundlichen Orientierung mit sich brachten, ist die Einstellung der Propheten von Hosea bis zu Ezechiel und Deuterojesaja, ja selbst bis zum späten Danielbuche (Dan. 11, 42) dauernd feindlich gegen Ä. Die prophetische Beurteilung Ä.s, wie sie auch in den Gesetzes-Schriften besonders der deuteronomistischen Richtung zutage tritt, sieht in Ä. weiterhin vor allem die Stätte der einstigen Knechtschaft Israels, das „Haus der Sklaven" (בית עבדים), den „Schmelzofen des Eisens" (כור הברזל Deut. 4, 20; I. Kön. 8, 51; Jer. 11, 4), wohin das Volk unter keinen Umständen wieder gehen soll (Deut. 17, 16; Hos. 8, 13; 9, 3. 6; 11, 5), wohin sie aber wieder als Sklaven verkauft werden sollen, wenn sie Gott zuwiderhandeln (Deut. 28, 68). Die Propheten wenden sich nicht nur gegen die politische Freundschaft mit Ä., wie sie auch das Buhlen um Assyriens Gunst verurteilen, sondern drohen überdies in zahlreichen Reden (vgl. Jes. Kap. 18–20; 30; 31; 36; 43, 3; 45, 14; Jer. 25; 46; Ez. 29–32; Joel 4, 19 usw.) Ä. den Untergang an, wenngleich die eschatologische Hoffnung auf die einstige Weltverbrüderung unter der Gottesherrschaft auch und besonders Ä. einschließt (vgl. bes. Jes. 19, 18ff.: „An jenem Tage werden fünf Städte sein im Lande Ä., die Kanaans Sprache sprechen und Jhwh Zebaot zuschwören ...") und Deut. 23, 8 bei allem den Dank für Ä.s Gastfreundschaft nicht vergißt: „Verabscheue nicht den Ägypter, denn ein Fremdling warst du in seinem Lande!" Die Wunder und Plagen der Auszugszeit werden stehende Attribute Ä.s, so daß in diesem Sinn von „Seuche" Ä.s (שחין מ' Deut. 28, 27), „Krankheiten Ä.s" (מדוה מ', מדוי מ' Deut. 7, 15; 28, 60),

„Seuche nach Art Ä.s“ (דבר בדרך מ׳ Am. 4, 10) und anderem wunderbaren Tun „nach Art Ä.s“ (Jes. 10, 24. 26) gesprochen werden kann. Wohl in Übertragung der Bezeichnung des Krokodils auf den Namen des mythischen Seeungeheuers Rahab (רהב) wird Ä. Jes. 30, 7; 51, 9; Ps. 87, 4 symbolisch so genannt, wie Ez. 29, 3 vom Pharao, als dem „Großen Krokodil, das im Nil kauert“ spricht.

Berichte über Ägypten in der Bibel

Gelegentlich teilt die Bibel mancherlei über Ä., das Land und die Leute, seine Sitten und Erzeugnisse mit. Geographisch tritt uns häufig der südwestliche Grenzfluß Palästinas (נחל מצרים), nach gewöhnlicher Auffassung das Wadi el-Arisch, assyr. nachal Musri entgegen. Eine andere Örtlichkeit der Grenze ist Schur (שור), Gen. 16, 7; 20, 1 u. ö., das nach Gen. 25, 18; I. Sam. 15, 7 (vgl. 27, 8) „vor Ä.“ gelegen ist, und worin manche eine von den Ägyptern gegen Arabereinfälle errichtete Mauer (hebr. שור) sehen wollen. Nach der Örtlichkeit ist die angrenzende Wüste Schur benannt. Die ähnliche Bezeichnung eines Grenzkanals als „der Schichor (ägyptisch Schei-Chor, Bez. verschiedener Kanäle u. Flußarme), der vor Ä. gelegen ist“ Jos. 13, 3 (I. Chr. 13, 5 „Schichor Ä.s“) läßt auch für שור am ehesten an einen Kanal denken. Schichor, Jos. 19, 26 auch von einem Fluß Palästinas gebraucht, ist Jes. 23, 3; Jer. 2, 18 auch Name des Nils, der sonst, wie seine einzelnen Arme יְאֹר (keilschriftl. Jaru'u, vom spätägyptischen jar[']u „Hauptfluß, Nil“), „der Strom“, יאר מצרים „der Strom Ä.s“ heißt. Der Nil ist in der Bibel die Grenze der zivilisierten Welt nach Südwesten wie der Euphrat nach Nordosten (Gen. 15, 18 u. ö.). Die Überschwemmung des Landes durch den Nil ist dem Hebräer eine bekannte, zu Vergleichen herangezogene Naturerscheinung (Am. 8, 8; 9, 5), wie der dadurch bedingte Charakter des Landes es ihm als „Garten Gottes“ (Gen. 13, 10), andererseits aber doch auch der Regenmangel und die Notwendigkeit künstlicher Bewässerung als gegen Palästina benachteiligt (Deut. 11, 10; vgl. auch Sech. 14, 18f.) erscheinen läßt. Von Landschaften und Orten in Ä. werden erwähnt: das Land Goschen (hebr. גשן), der Aufenthaltsort Israels, Patros (פתרוס Südägypten), nach Ez. 29, 14 das Mutterland Ä.s, und die Städte On (אן, אָוֶן, אוֹן), das griechische Heliopolis (daher viell. Jer. 43, 13 mit בית שמש „Sonnenhaus“ gemeint), Migdol (מגדול, hebr. Turm, eine oder mehrere Städte?), Mof und Nof (נף, מֹף, Memphis), No oder No Amon (נא אמון, Theben), Swene (סְוֵנֵה, Syene, Assuan), das vielleicht auch mit Sin (סין) Ez. 30, 15f. gemeint ist, Pi-besset (פי־בסת, Bubastus), Pithom und Raamses, die von Israel erbauten „Vorratsstädte“, Zoan (צען, Tanis), Tachpanches (Jer. 2, 16 Kt. תחפנם, viell. besser Ez. 30, 18 תְּחַפְנֵחֵס vokalisiert, Daphne) und die Stationen des Auszugs: Sukkot (סכות), Etam (אתם), Baal Zefon (בעל צפון), Migdol (s. oben), Pi-ha-Chirot (פי־החירות, Num. 33, 8; פני החירות) an der ägyptischen Ostgrenze, zum Roten Meere hin, das (mit beiden Meerbusen) gewöhnlich das Schilfmeer (ים־סוף), Jes. 11, 15 „die Meereszunge Ä.s“, genannt wird. Vgl. auch die Stelle Jes. 19, 18, wo von einer zukünftigen jüdischen Pentapolis in Ä., deren eine Stadt עיר ההרס heißen soll, die Rede ist. Von den Göttern Ä.s ist meist nur im allgemeinen, als den „Göttern, Götzen oder Nichtsen Ä.s“, die Rede; nur Amon (אמון) ist Jer. 46, 25 sicher als Gott genannt, während andere Götternamen nur in zusammengesetzten Stadt- oder Personennamen, wie Pi-besset (ebenso auch Amon in No-Amon) usw., auftreten. Die Versuche, Götterbezeichnungen, wie Osiris, Apis, neuerdings auch Re an Stellen, wie Jes. 10, 4 (תחת אסיר, vgl. aber Festschrift Marti 276), Jer. 46, 15 (נסחף, LXX: נָס חָף „Apis floh“, s. dagegen Torczyner, Bundeslade 19f.), Ez. 30, 16 (ונף צרי יומם, Perles OLZ 1927, 449: וְנַפַּץ רֵי יוֹמָם) nachzuweisen, sind abzulehnen. Von Religion und religiösen Sitten der Ägypter ist sonst häufig die Rede, wie Gen. 41, 45 u. ö., besonders aber Gen. 47, 22 ff. über ägyptische Priester und ihre rechtliche Sonderstellung, Gen. 41, 8 u. ö. über die Zauberer (חַרְטֻמִּים), Gen. 43, 32 von der Scheu mit Hebräern zusammen zu essen. Gen. 46, 34 u. ö. wird die Verpönung der Kleinviehhirten wie der Opfer vom Vieh erwähnt. Anderes, wie z. B. die mit חרבות Hiob 3, 14 gewiß nicht gemeinten Pyramiden, hat man freilich vergeblich in der Bibel wiederfinden wollen.

Ägyptische Namen in der Bibel

Von der ägyptischen Sprache zeugen in der Bibel einige ägyptische Namen, wie die der bereits genannten Pharaonen, der „Herrin“ Tachpanches, des Potiphar, des Priesters Poti-fera und seiner Tochter Assenat, der Frau Josefs, des ägyptischen Sklaven Jarcha (ירחע, LXX Ἰωχήλ, I. Chr. 2, 34), Josefs ägyptischer Beiname Zafenat Paaneach (Gen. 41, 25), ja selbst wohl Namen von Israeliten wie Pin(e)chas (פינחס, פנחם ägyptisch „Neger“), Chofni (חפני = „Kaulquappe“) und vor allen Mose (משה „Kind“). Umgekehrt tragen die Namen der „Ägypterinnen“ Hagar, Schifra, Pua (Ex. 1, 15) semitisches Gepräge. Besondere Erwähnung verdient der Pharaonentitel, der vor dem Eigennamen und der Bezeichnung „König von Ä.“ zu stehen pflegt.

Die reichen Wirtschaftsbeziehungen Palästinas und Ä.s in biblischer Zeit spiegeln sich nicht nur in der Wanderung solcher Namen und anderer Lehnwörter, sondern auch in den direkten Mitteilungen über die Wanderungen der Hebräer nach Ä. zur Getreideversorgung in Zeiten der Dürre, über Transporte von Waren, die man aus Palästina nach Ä. zu liefern pflegte (Gen. 43, 11; Hos. 12, 2), um dafür die Köstlichkeiten Ä.s (חמדות מצרים, Dan. 11, 43), ägyptisches Tuch (אטון מ', Prov. 7, 16) oder militärische Unterstützung einzutauschen. Besonders groß war der uns nur aus den Nachrichten der Bibel bekannte Import ägyptischer Pferde. Ägyptische Sklaven und Sklavinnen werden öfters erwähnt. Bei solchen Gelegenheiten lernten Israeliten das Land, seine Produkte und Bewohner auch sonst näher kennen, wie die häufige Erwähnung des Krokodils im Nil, die Nennung der bösen Fliegen „am Ende der Nile Ä.s" (Jes. 7, 18) usw. bezeugen. Die Kriegswagen Ä.s konnte Israel allerdings auch auf dem Boden Palästinas kennen lernen. In solchen Berichten fällt auch manches Urteil über den Volkscharakter der Ägypter, wie etwa Ex. 1, 19 die Hebräerinnen in einen Gegensatz zu den verweichlichten Ägypterfrauen stellt, die Erzählung Gen. 12, 10ff. die Lüsternheit der Ägypter zur Voraussetzung hat u. a. m.

Wirtschaftsbeziehungen

T.

Während die älteren Ägyptologen (z. B. Ebers und Brugsch) mit Bestimmtheit die Örtlichkeiten der Josefgeschichten und ihre Zeitumstände wiedergefunden zu haben glaubten und teilweise die ganze ägyptische Forschung auf die Aufhellung dieser Probleme gerichtet war, ist man heute viel vorsichtiger diesen Dingen gegenüber geworden und betrachtet alle früher so sicheren Gleichungen mit größter Skepsis. Die Ägyptologie ist im allgemeinen der Ansicht, daß den Josef- und Mosegeschichten ein historischer Hintergrund gewiß zugrunde liegt, daß aber ihre Geschehnisse nicht mit bestimmten, ägyptisch überlieferten Ereignissen in Einklang zu bringen sind. Daß daran Namen, wie Potifar, oder die Städte Raamses und Pithom nichts ändern, darüber ist man sich schon seit längerer Zeit klar; gerade diese Namen mögen spätere Zutaten eines Gelehrten sein, der das Ä. seiner Zeit kannte und den älteren Geschichten mit diesen Namen ein natürlicheres Kolorit geben wollte. So sind die Namen פוטיפר (Gen. 37, 36), צפנת פענח und אסנת (Gen. 41, 45) im Ägyptischen frühestens um 1200 a. zu belegen, häufiger sind sie im 1. Jahrtausend a. Die Namen Pharao und Mose besagen ebensowenig, denn Pharao ist kein Name, sondern eine ägyptische Bezeichnung jedes Königs und bedeutet „großes Haus", — Mose, das ägyptische Wort für „Kind", ist wohl die Abkürzung eines mit einem Göttternamen gebildeten Eigennamens, wie Thut-mosis, Ramosis u. ä., eine der häufigsten Namenbildungen des Neuen Reiches. Der jetzt immer deutlicher werdende erste Einfall palästinensischer Stämme in Ä. zwischen dem Alten und Mittleren Reiche (um 2250 a.) könnte den Hintergrund für den Aufenthalt Abrahams in Ä. bilden (Gen. Kap. 12). Daß während des Mittleren Reiches (um 1900 a.) vereinzelte Trupps von Semiten nach Ä. kamen, geht aus dem bekannten Bilde im Grabe des Gaufürsten Chnemhotep von Beni Hasan (vgl. beiliegende Tafel) hervor, das eine solche kleine Semitenkarawane mit ihrem Führer Ibscha (= hebr. אבישי) zeigt. Früher hat man gerade in diesem Bilde gern Josef und seine Brüder erkennen wollen. Der Einfall der Hyksos und ihre Vertreibung dürfte dagegen vielleicht den historischen Rahmen für den Aufenthalt der Kinder Jakobs in Ä. bilden. Auffallend ist in dieser Zeit der schon oben erwähnte Name eines Hyksoskönigs Jakob-her. Seit dem Hyksoseinfall findet man allenthalben auf ägyptischen Bildern semitische Arbeiter dargestellt; es ist aber nir gends auszumachen, ob diese einem oder mehreren im Lande Goschen (Gegend des Wadi

Biblische Nachrichten über Ä. in ägyptischer Beleuchtung

Josef- und Mosegeschichten

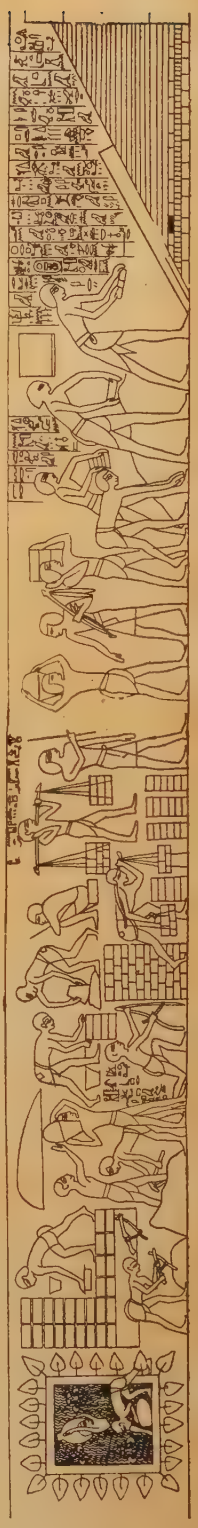


Abb. 21. Ziegelei; unter den Arbeitern einige Ausländer (Wandbild in einem thebanischen Grabe)

Semitische Karawane, vom Fürsten Ibscha geführt, in Aegypten ankommend

(Wandbild aus dem Grab des Chnemhotep von Beni Hasan)

Abb. 21. Sethos I. erstürmt die „Stadt Kanaans“ (Relief am Karnaktempel)

Tumilat im östlichen Delta) angesiedelten palästinensischen Stämmen angehören. Auch hat sich herausgestellt, daß der früher mit גשן zusammengebrachte ägyptische Name gsm anders zu lesen ist und darum gar nichts mit den bibl. Geschichten zu tun hat. So ist auch das bekannte Bild des Ziegelstreichens, auf dem einige fremdartig, nicht einmal bestimmt semitisch aussehende Leute vorkommen, im Grabe des Rechmire (um 1460 a.) keineswegs unbedingt mit den ziegelstreichenden Kindern Israels (Ex. 1) in Verbindung zu bringen (Abb. 20).

In die Zeit um 1400 a. fällt die älteste Erwähnung Jerusalems in den Amarnabreifen; etwa hundert Jahre später rühmt sich Sethos I., die „Stadt Kanaan“ oder „Stadt Kanaans“ erobert zu haben; welche Stadt hier gemeint ist, bleibt völlig unklar (Abb. 21). In den Amarnabriefen (also um 1400 a.) ist ferner zum ersten Male von einem nomadisierenden, Chabiri genannten Volke die Rede, das man wohl mit Recht mit den Hebräern zusammenbringt, über deren ältere Wanderungen jüngst neue Forschungsergebnisse bekannt wurden (Jirku, Lewy). Sie werden als von Osten vordringende Fremde geschildert, deren sich die ägyptischen Statthalter in Palästina erwehren müssen. Um 1220 a. ist zum ersten Mal ein Volk Israel erwähnt auf einer Siegesstele König Menephtahs, der sich rühmt, viele Völker, darunter auch Israel, besiegt zu haben (Abb. 15). Manchen gilt daher dieser König als Pharao der Bedrückung. Näheres über seine Beziehungen und Kämpfe zu Israel ist aber nicht bekannt. Aus diesen spärlichen ägyptischen Notizen ist es schwer, die den Josef- und Mosegeschichten zugrundeliegenden geschichtlichen Tatsachen herauszuschälen. Am gesichertsten scheint dabei der Hyksoseinfall. Dagegen ist die Frage, ob die 300 Jahre später auftretenden Chabiri und die fast 500 J. später genannten Israeliten irgendwie mit den in der Hyksoszeit nach Ä. gekommenen palästinensischen Stämmen in Verbindung zu bringen sind, noch ungeklärt, denn wir haben keinerlei ägyptische Nachrichten über einen Daueraufenthalt von Palästinensern im Lande Goschen während der 18. ägyptischen Dynastie. So beruhen alle Versuche, die Semiten des Hyksoseinfalls mit den Cha-

Amarnabriefe

biri der Amarnabriefe oder den Israeliten der Stele des Menephtah in Verbindung bringen zu wollen, mehr oder weniger auf Kombination. — Das Auftreten der Philister auf ägyptischen Denkmälern um 1200 a. wurde schon erwähnt. Im 1. Jahrtausend a. sind die Überlieferungen auf biblischer wie auf ägyptischer Seite reicher und zuverlässiger. So ist die Regierung Rechabeams von Juda durch den Zug des שושק = Schoschenk I. (945–924 a.) nach Jerusalem zeitlich festgelegt (I. Kön. 14, 25). Schoschenk hat zur Erinnerung an seinen Feldzug ein großes Reliefbild im Tempel von Karnak anbringen lassen, das alle auf diesem Feldzug unterworfenen Orte aufzählt; unter ihnen ist von jeher ein „Feld Abrams" genannter Ort aufgefallen. Die in den biblischen Königsbüchern erwähnten Ereignisse, wobei Palästina der Zankapfel zwischen den Großmächten Ä. und Assyrien, später Babylonien war, sind dort so anschaulich und richtig geschildert, daß ihnen von ägyptischer Seite nichts hinzugefügt zu werden braucht. Auch der II. Kön. 17, 4 erwähnte ägyptische König סוא, der in den ägyptischen Listen fehlt und offenbar nur ein ephemerer Herrscher der Äthiopenzeit war, ist jetzt auf einer ägyptischen Totenfigur der Spätzeit nachgewiesen; sein Name zeigt hier den Lautbestand Sb, was dem assyrischen Sib'u entspricht. Von großer Bedeutung für den Aufenthalt jüdischer Volksteile in Ä. zur Perserzeit (525–332 a.) war die Auffindung von aram. geschriebenen Papyri auf der Insel Elephantine (s. d.) bei Assuan, also ganz im Süden von Ä., wo eine jüd. Militärkolonie lebte; allerlei Akten und Briefe, u. a. den Jhwhtempel betreffend, sind dort gefunden worden, ferner auch Literarisches, wie Bruchstücke des im ganzen vorderen Orient verbreiteten Achikar-Romans.

Berichte aus der Königszeit

W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten und Ägyptologische Randglossen zum AT, beides Straßburg 1904; *A. Alt*, Israel und Ägypten, Greifswald 1909; *W. Wreszinski*, Die Kinder Israel in Ägypten, in der Deutschen Rundschau, Juni 1924, S. 251–268; *T. E. Peet*, Egypt and the Old Testament, Liverpool 1922; *A. Jirku*, Die Wanderungen der Hebräer im 3. und 2. Jahrtausend a. und Der Kampf um Syrien und Palästina im orientalischen Altertum, beides in Der alte Orient XXIV, 2 und XXV, 4, Leipzig 1924 und 1926; *J. Lewy*, Chabiru und Hebräer, OLZ 1927, 738ff., 825ff.; *H. Gressmann*, Altorientalische Texte und Bilder zum AT, 2. Aufl., Berlin 1926-27; *W. Spiegelberg* in Z. Äg. 34 (1896), S. 1ff.; *A. H. Gardiner*, The Delta Residence of the Ramessides in Journ. of Eg. Arch. Vol. V (1918), p. 127, 179, 282ff. und The ancient military road between Egypt and Palestine, ib. Vol. VI (1920), p. 99ff.; *G. Möller* in OLZ 22 (1919), Sp. 145.

T. A. S.

Ägypten in hellenistischer, römischer und byzantinischer Zeit (332 a. bis 640 p.). Die späteren Schicksale der im südlichen Ä. in der persischen Zeit nachweisbaren jüd. Bevölkerung (s. Elephantine) sind unbekannt. Eine neue mächtige Einwanderungswelle kam um 312 a. Wie Pseudo-Hekatäus bei Jos., Ap. I, 186 berichtet, zogen viele palästinensische Juden nach der Schlacht bei Gaza aus freien Stücken mit Ptolemäus I. nach Ä., laut Pseudo-Aristeas 12 u. 35 verpflanzte jedoch der König ca. hunderttausend Juden zwangsweise in sein Land, teils als Militärkolonisten, teils als Sklaven. Die älteste ausdrückliche urkundliche Erwähnung von Juden in Ä. in der hellenistischen Zeit gehört dem J. 259 a. (Papyr. Hibeh 96) an; da Manetho es für nötig hielt, gegen die Juden zu schreiben, müssen sie bereits zahlreich gewesen sein. Eine andere Einwanderungswelle, von der wir Kenntnis besitzen, bildeten die ca. 160 a. nach Ä. geflohenen Anhänger des Onias (Hieronymus ad Daniel. 12 = Migne, Patrol. Latin. 25, 564f.), die ein besonderes Territorium im Gau von Heliopolis (das „Oniasland" mit dem „Oniastempel") erhielten. Eine dritte Immigrantengruppe wird, wiederum beiläufig, für den Anfang des 1. Jhts. a. bezeugt (Jos., Ant. XIII, 337, 344); doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Zuzug aus dem Stammlande dauernd vor sich ging (im neugegründeten Dorfe Philadelphia kommen schon Mitte des 3. Jhts. a. zwei jüd. Weinarbeiter vor: Papyri Soc. Ital. IV, 393). Eine Gruppe für sich bildet die Judenschaft der Hauptstadt (s. Alexandrien). — Vom Handel und Wandel der Juden im griechisch-römischen Ä. ist viel zu wenig bekannt, als daß eine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung versucht werden könnte. Die griechische Literatur und der Talmud bekunden fast ausschließliches Interesse für Alexandrien, die Papyri stammen nur aus wenigen Orten. Wir dürfen ihnen aber entnehmen, daß die Juden in allen Teilen des Landes wohnten, in der Thebais wie im Delta, neben einer Stadt, wie Arsinoë, sowie auch in einem Flecken, wie Soknopaiou Nesos. Nur an wenigen Orten bildeten sie geschlossene Kolonien; als solche sind etwa zu nennen: Pelusion (Jos., Ant. XIV, 99), Leontopolis im heliopolitischen Gau „Oniastempel" (vgl. die Inschrift in Preisigke-Bilabel, Sammelbuch d. griech. Urk. III, 6160), verschiedene Festungen mit dem Namen „Judenlager", Babylon (heute Kairo, s. Preisigke-Bilabel a. a. O. 6227ff.), Memphis (Jos., Ant. XIV, 101). Aus der römischen Zeit hören wir von größeren jüdischen Gemeinden in: Oxyrhynchos, Arsinoë, Athribis und Apollinopolis Magna. Eine „Juden-

gasse" wird in Oxyrhynchos (Papyr. Oxyrh. I, 100; II, 226) und Hermupolis (Papyr. Amherst 98) erwähnt.

Die Papyri zeigen die Juden Ä.s in ständigem Verkehr mit der heidnischen Umwelt: man schließt miteinander Verträge, streitet, prozessiert usw. In einem Prozeß aus dem J. 226 a., in dem beide Parteien Juden sind, erscheinen als Ladungszeugen Perser und Thrakier und als Geschlechtsvormund ein Athener.

Rechtsverhältnisse

Auch die staatsrechtliche Stellung der Juden im ptolemäischen Zeitalter weist keine Besonderheiten auf. Die jüdischen Einwanderer genossen dieselben Privilegien (z. B. Befreiung von Dammfronen), wie alle anderen Kolonisten, die eine in mancher Hinsicht den Eingeborenen gesondert gegenüberstehende Schicht, wahrscheinlich unter dem Gesamtnamen „Hellenen", bildeten. Das beweist Papyr. Gurob 2, vom J. 226 a., nach dem ein Prozeß zwischen zwei Juden vor einem „hellenischen" Gericht, entsprechend der griechischen Prozeßordnung, geführt wird. Ebenso waren die Juden bezüglich Steuerzahlungen usw. den „Hellenen" gleichgestellt. Nichts Besonderes ist über die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden zu notieren. Sie sind Arbeiter, Pächter, Landbesitzer, Handwerker, Händler, Polizisten, Soldaten usw. Kein Wunder, daß manche von ihnen, wie Onias und Chelkias, auch unter den Generalen, d. h. Söldnerführern des ptolemäischen Heeres, oder unter den hohen Beamten (Onias im J. 164 a.; Wilcken, Urkunden d. Ptolemäerzeit I, 110, 1) erscheinen; daraus auf die Judenfreundlichkeit der betreffenden Könige zu schließen, wie oft geschieht, wäre verfehlt. Die jüdische Tradition betont aber gern sowohl das Wohlwollen der Lagiden, als auch die Treue der Juden (z. B. Pseudo-Aristeas 35; III. Mak. 7, 17; Jos., Ap. II, 64). Von Konflikten der ägyptischen Juden mit den Ptolemäern hören wir nur in III. Mak. 3, 11ff. Dort wird ein Sendschreiben des Ptolemäus Philopator an seine Befehlshaber mitgeteilt, in dem darüber Klage geführt wird, daß ihm der Zugang zum Tempel in Jerusalem verwehrt werde, und in dem die Zurückweisung des alexandrinischen Bürgerrechtes seitens der Juden als ein Akt der Feindseligkeit ausgelegt wird. Die Juden sollen gefesselt vor den König gebracht und hingerichtet werden. Über die Abwendung des Geschickes s. ibid. Kap. 6. Die Juden weihten ihre Bethäuser, wie auch sonstige Kolonisten ihre Tempel, zu Ehren der Lagiden, vermieden dabei freilich, die Götterprädikate der Herrscher zu nennen; die Könige verliehen ihrerseits gewissen Synagogen das Asylrecht. In der höheren Politik treten im Unterschiede von den alexandrinischen die anderen ägyptischen Juden erst am Ende der Ptolemäerzeit auf. Im J. 55 a. unterstützen die jüdischen Militärkolonisten in Pelusion den Thronprätendenten Ptolemäus XIII., und 47 a. lassen sie (zusammen mit den Juden von Leontopolis), und zwar nach Empfehlung des Hohepriesters, das römische Entsatzungsheer für Cäsar durchmarschieren. Im Wesen des antiken Rechtes lag es, daß Immigranten, wenn sie nicht durch einen besonderen Rechtsakt in die fremde Bürgerschaft aufgenommen waren, auch nach Generationen ihre ursprüngliche Nationalität behielten. In Ä., einem Koloniallande, fehlten aber die lokalen politischen Organisationen, deren Bürgerrecht die Einwanderer hätten erlangen können, und so behielten sie, bezw. ihre Nachkommen, ihren ursprünglichen bürgerlichen Status. Dementsprechend heißen die Einwanderer aus Judäa offiziell „Juden", bilden also eigentlich eine Fremdenkolonie auf ägyptischem Boden. Fremde schließen sich aber im Altertum in der Regel zu besonderen, halb privaten, halb staatsrechtlichen, landmannschaftlichen Organisationen zusammen; in Ä. sind solche z. B. für die Idumäer, Kreter, Böotier nachweisbar. Auch die Juden waren an manchen Orten entsprechend organisiert, so sicher in Xenuphris (Preisigke, Sammelbuch I, 5862), Arsinoitis (Papyr. Gurob 2) und Leontopolis (Bruchstück des Beschlusses d. jüd. Gemeinde zu Ehren eines Strategen „Sohn des Chelkias", Arch. f. Papyrusforsch. II, 554, Nr. 36, ca. 100 a.). Wieweit die Kompetenz dieser Korporationen reichte, bleibt ungewiß (Bickermann, Arch. f. Papyrusforsch. VIII).

Unter der römischen Herrschaft

Unter der römischen Herrschaft wurden alle genannten nationalen Verbände aufgelöst und die Kolonisten ihren ägyptischen Wohnorten zugeschrieben, so daß die Nationalitätsbezeichnungen fortan in den Urkunden verschwinden. Die Juden hielten aber ihre, wenn nicht politische, so doch wenigstens nationale Eigenart aufrecht, und das Ethnikon „Juden" kommt bisweilen auch in der römischen Zeit vor (Papyr. Hamb. 2; Berl. gr. Urk. 1282; Papyr. Fayum, 123; Papyr. Oxyrh. III, 500; Arch. f. Papyrusforsch. V, 388). Ihre Sonderart und zugleich den lebendigen Zusammenhang mit dem Stammlande bekundeten sie auch durch die nach der Tempelzerstörung in Oberägypten entstandenen Unruhen, die zur Schließung des Oniastempels führten, und dann im gewaltigen Aufstande unter Trajanus. Sie fanden sich diesmal nicht nur dem römischen Heere, sondern auch der heidnischen Bevölkerung des Landes gegenüber (die darauf bezüglichen Papyri s. bei Wilcken, Chrestomathie Nr. 15ff.). Noch ein Jahrhundert später feierte man in Oxyrhynchos den Siegestag

der Landesmiliz über die jüdischen Rebellen. Der Aufstand breitete sich vielleicht im ganzen Lande aus (er ist belegt für das Delta, Mittel- und den nördlichen Teil Oberägyptens) und erschütterte wohl auf die Dauer die Stellung des ägyptischen Judenschaft (die Einziehung der jüdischen Grundbesitzes nach dem Aufstande in Kynopolis: Papyr. Oxyrh. IX, 1189). Aber noch im J. 291 kaufte die Synagoge in Oxyrhynchos einen jüdischen Sklaven los (Papyr. Oxyrh. XII, 1205), und ca. 270 wurde das Asylrecht einer anderen Synagoge erneuert. — Auch in der römischen Zeit findet sich kein Hinweis auf irgendwelche Besonderheiten in der Lage oder Tätigkeit der ägyptischen Juden; wie früher, widmen sie sich vornehmlich der Landwirtschaft. Nach der Tempelzerstörung zahlten die ägyptischen Juden, wie alle Juden des Reiches, die alte Schekelabgabe an den Jupitertempel in Rom (s. Vespasianus; diesbezügl. Urkunden, z. B., bei Wilcken, Chrestomathie, Nr. 61).

Die Zahl der Juden Ä.s im Anfange der römischen Zeit erreichte, nach Philo, eine Million, d. h. ca. $^1/_8$ der Gesamtbevölkerung des Landes. Die Umgangssprache der ägyptischen Juden war griechisch, mitunter bedienten sie sich der ägyptischen Sprache (Berl. gr. Urk. VI, 1452); der Talmud (Sab. 115a; Meg. 18a) erwähnt auch Bibelexemplare in ägypt. Sprache. Vom Gebrauch der hebräischen, bzw. aramäischen Sprache zeugen die liturgischen Texte aus Oxyrhynchos, die wohl aus der spätrömischen Zeit stammen (in „Aegyptus" 1923) und ein Rechenbuch aus der Thebais (Schürer III, 48). Eine aramäische Inschrift wurde in Antinoupolis gefunden („Aegyptus" II, 275); noch im fünften Jht. bezeugt Hieronymus (Epist. 108, 4) das Weiterleben der „kanaanäischen" Sprache in Ä.

Vom religiösen Eifer der ägyptischen Juden zeugen nicht nur die (aramäischen) Schekelquittungen aus dem zweiten Jht. (REJ LXV, 19; Lidzbarski, Ephem. II, 243), sondern auch die aus Privatmitteln gestifteten Synagogenbauten (Dittenberger, Orient. graec. inscr. 96 u. 101); bekannt ist auch die rege Teilnahme der ägypt. Juden an den Wallfahrten nach Jerusalem. Die Rolle des Oniastempels im religiösen Leben der ägyptischen Juden bleibt dagegen ganz dunkel. Die Beeinflussung der ägyptischen Judenheit durch die heidnischen Religionen tritt in der Sekte der Therapeuten und einigen Inschriften (Arch. f. Papyrusforsch. V, 163; Dittenberger, a. a. O. 74) zutage sowie in einem hebräischen Mumienschild aus dem 2. Jht. p. (s. in „Florilegium Melchior de Vogüé" 236).

Die Geschichte der Juden im byzantinischen Ägypten ist bisher noch nicht erforscht, und auch das Material nicht zusammengestellt. Erwähnt werden die Juden in Oxyrhynchos (Papyr. Oxyrh. VI, 903; 4. Jht.) und Arsinoitis (Preisigke, a. a. O. I, 5833; Papyr. Lond. I, 227; Stud. Paleogr. X, 182). Der letzte Text stammt schon aus dem 8. Jht. und führt uns zu den Zeugnissen aus der arabischen Zeit hinüber. In Arsinoitis (heute Fajjum) können wir somit eine ununterbrochene jüdische Siedlung, von den Zeiten des Ptolemaios Philadelphos bis in die Kalifenepoche nachweisen, als die ägyptische Judenheit Saadja Gaon hervorbrachte, der ein Sohn des Fajjumlandes war. —

Byzantinische Zeit

Wilcken u. Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie f. Papyruskunde 1912 (4 Bände); *W. Schubart*, Einführ. in die Papyruskunde 1918; *idem*, Ägypten von Alexander d. Großen bis Mohammed, 1922; *Wilcken*'s, Arch. f. Papyrusforsch.; *„Aegyptus"* (italien.); *Journ. of Egypt. Archeol.*; *Schürer* III, passim; *J. Juster*, passim; *Neppi-Modona*, Aegyptus 1922 u. 1923; *L. Fuchs*, Die Juden in Ägypten in ptol. u. röm. Zeit (Veröffentl. d. A. S. Bettelheim Memorial Foundation) 1924; *Heichelheim*, Auswärtige Bevölkerung des Ptolemäerreiches, 1925.

E. E. B.

Ägypten in der Agada. Schon in der Bibel steht das Werden Israels als Volk in innigem Zusammenhang mit seinem Aufenthalt in Ägypten. Die frühesten Verheißungen an Abraham verkünden, daß die Sklaverei der Freiheit vorangehen werde. Ebenso bleibt rückblickend Ägypten und die Erlösung aus ihm ein beherrschendes Moment in Israels Geschichte. Die Aussprüche in Talmud und Agada beweisen, daß die geistigen Führer des Volkes auch nach dem großen nationalen Unglück, der Zerstörung des Tempels und dem Verluste der nationalen Selbständigkeit, das Andenken an Ägypten als einen Bestandteil des nationalen und religiösen Denkens wachhielten. In Anlehnung an die Bibel beziehen sich die agadischen Aussprüche über Ä. 1. auf die Stammväter Abraham und Jakob-Israel, 2. auf den Aufenthalt des Volkes in Ägypten und seine Versklavung, 3. auf die göttliche Erlösung und 4. auf die religiösen Institutionen, deren Aufgabe es war, das Andenken an die Erlösung nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Die Verheißung

In Abrahams Leben sehen die Weisen eine Antizipation des Werdens des ganzen Volkes. Der Hungersnot zur Zeit Abrahams, die ihn zu vorübergehendem Aufenthalt in Ä. nötigt (Gen. 12, 10), entspricht das Ereignis, das Jakob und seine Nachkommenschaft dorthin führt (Gen. 46, 6) Reich. beschenkt verläßt Abraham nach einer gewissen Zeit Ä. (Gen. 13, 2), ebenso zieht Israel mit Gold und Silber reich be-

laden aus dem Land seines 400jährigen Aufenthaltes (Ex. 12, 35–36). Und wie Abraham sich dann weiter auf die Wanderschaft begibt (Gen. 13, 3), so beginnt nach dem Auszug aus Ä. die 40jährige Wanderschaft Israels durch die Wüste (Num. 33, 1.; Gen. r. 40, 8). Die Verkündigung Gottes an Abraham, seine Nachkommen würden in Ä. 400 Jahre geknechtet werden (Gen. 15, 13), stimmt mit einem zweiten Bericht (Ex. 12, 40) nicht überein, der 430 Jahre als Dauer der Sklaverei angibt. Diese Differenz gleicht die Agada dadurch aus, daß die tatsächliche Dauer nur mit 210 Jahren angesetzt wird; zu diesen werden die fünf Jahre vor der Ankunft Jakobs in Ä. hinzugerechnet, die seit der Geburt Manasses und Efraims, der Söhne Josefs, verstrichen waren, was zusammen 215 J. ausmacht. Nun wollte Gott, um der Verdienste der Väter willen, die Zeit des Unglücks abkürzen und zählte deshalb die Nächte der Sklaverei ebenfalls wie die Tage, so daß die Zahl 430 sich ergab (Jalk. I, 77 = Pirke R. El. zu Ex. 12, 40). Das Bündnis mit Abraham und die Weissagung von der Knechtung seiner Nachkommen erfolgte am 15. Nissan; an einem 15. Nissan wurde ihm die Geburt Isaaks verkündet; Isaak wurde am 15. Nissan geboren; am 15. Nissan erfolgte die Erlösung, und an demselben Tage wird auch dereinst die Erlösung erfolgen (Tanch. Wochenabschnitt Bo 9).

Als Jakob von Josef nach Ä. gerufen wurde, sprach er bei sich: „Soll ich das Land meiner Väter verlassen, wo ich geboren bin, wo meine Vorfahren gelebt haben und wo die Gottheit weilt. Soll ich statt dessen in ein unreines Land ziehen, das von Unbeschnittenen bewohnt wird, die keine Gottesfurcht kennen?“ Da vernahm er das große Wort: der Herr selbst würde mit ihm nach Ä. gehen. — Sechsundsechzig Seelen kamen damals an die Grenze Ä.s, mit Josef und seinen beiden Söhnen waren es neunundsechzig; die Zahl siebzig ergibt sich, wenn man Gott selbst miteinbezieht (Jalk. I, 152). Auch sonst rundete sich die Zahl zu siebzig, da Jochebed vor den Toren Ä.s geboren ward (Ausspruch des R. Jehuda, Pessik. r., z. St.; Jalk. I, 152; B. Bat. 123b). — Die Ankunft Jakobs in Ä. wird als Beginn der Abraham zuvor verkündeten Knechtschaft angesehen (Gen. 15, 13; Tanch. Wajescheb 4). Dennoch war, solange Jakob lebte, von einer eigentlichen Sklaverei keine Rede. Diese begann erst, als Jakob starb; nach Gen. r. 96, 1 ist das schon äußerlich an der Stelle, wo die Erzählung vom Ableben Jakobs beginnt, zu erkennen (פרשה סתומה).

Die Stämme werden in Ex. 1, 1 einzeln aufgezählt, weil in dem Namen eines jeden von ihnen ein Hinweis auf die Erlösung enthalten ist. Reuben, da es heißt: Ich habe das Unglück meines Volkes in Ä. gesehen (Ex. 3,7); Simeon: da hörte Gott ihr Stöhnen (וישמע Ex. 2, 24). Levi, weil Gott vom Dornbusche aus sich mit ihnen in der Not vereinigte (Ps. 91, 15): Jehuda, weil sie Gott dankten (יודו לשמך Ps. 140, 14); Issachar, weil der Herr ihnen als Lohn für die schwere Knechtschaft die Beute Ägyptens gab; Sebulun, weil in diesem Stamme die Gottheit thronte (בית זבל = Tempel; I. Kön. 8, 13); Benjamin, weil es im Dankesliede (Ex. 15, 6) heißt: Deine Rechte, o Gott, ist mächtig an Kraft; Dan, weil Gott in der Verheißung dem Abraham versprochen hatte, er werde das Volk, bei dem Israel Sklave sein würde, richten (Gen. 15, 14); Naftali, weil Gott ihnen Lehren und Gebote erteilt hatte (נופת צופים Ps. 19, 11); Gad, weil Gott ihnen zuliebe das Manna, das auch Gad hieß, vom Himmel herabfallen ließ (Num. 11, 7); Ascher, weil alle, die von der Erlösung hörten, sie glücklich priesen (Mal. 3, 12); Josef, weil Gott Israel ein zweites Mal in der Zukunft erlösen würde (Jes. 11, 11) (Ex. r. 1, 4). —

Der Aufenthalt der Juden in Ä.

Als die Ägypter die starke Vermehrung der Israeliten gewahr wurden, erschwerten sie ihnen ihr Leben durch harte Gesetze, doch geschah dies erst nach dem Tode Josefs und seiner Brüder. Nach dem Tode des letzten von ihnen begann richtig die Bedrückung: Und es kam ein neuer König in Ä. auf (Ex. 1, 8). In den Midraschim findet sich eine Kontroverse zwischen Rab und Samuel über diese Stelle; nach dem einen war es wirklich ein neuer König, nach dem anderen begann nur eine Verschärfung der Situation. Ex. r. schildert einen Konflikt zwischen Volk und König, der zur vorübergehenden Entthronung führte, bis der König sich bereitfand, den Wunsch des Volkes auszuführen (Ex. r. 1, 8, 9 = Sota 11a). Er sprach dann: „Wohlan, wir wollen sie (die Israeliten) überlisten“ (Ex. 1, 10). Da ließ er ganz Israel versammeln und sprach zu ihnen milde (בפה רך aus בפרך): „Freiwillig könntet ihr mit mir heute eine gewisse Arbeit verrichten.“ Hierauf nahm er einen Korb und eine Schaufel und begann Ziegel zu machen. Die Israeliten folgten ihm und arbeiteten mit ihm zugleich; sie waren starke und arbeitsame Männer. Als es dunkel wurde, gab er den Aufsehern den Befehl, alle an diesem Tage verfertigten Ziegel zu zählen. Als die Zahl festgestellt wurde, sprach der König zu den Israeliten: „Dieselbe Zahl von Ziegeln habt ihr täglich zu liefern“. Über die israelitischen Auf-

seher wurden ägyptische Beamte gesetzt. War die Zahl der Ziegel an einem Tage nicht voll, so wurden die israelitischen Aufseher gezüchtigt. Aber sie murrten nicht, sondern sprachen: „Besser wir werden gepeinigt, als das ganze Volk". Anfangs hatten die Israeliten nur Ziegel zu verfertigen. Dann wurden sie zu den verschiedensten Feldarbeiten gebraucht, bis schließlich Arbeiten, die nur für Männer bestimmt sind, Frauen übertragen wurden und umgekehrt (Jalk. Ex. 163; Ex. r. 18, 7 = Sota 11a). An der Beratung des Pharao mit seinem Volke nahmen nach der Agada auch Bileam, Hiob und Jetro teil. Bileam, der aktiv an der Beratung sich beteiligte, wurde zur Strafe später getötet; Hiob, der zu allem schwieg, wurde dafür mit Krankheit bestraft; Jetro aber, der floh, wurde damit belohnt, daß manche seiner Nachkommen dem großen Synedrion in Jerusalem angehören durften (ibid.). Als die Not den höchsten Grad erreicht hatte, offenbarte sich Gott im Dornbusch; es war dies das fünfte Herniederfahren der Gottheit auf die Erde (Jalk. I, 171). Gott sprach zu Mose: „Ich bin hinabgestiegen, um mein Volk aus der Hand Ägyptens zu erretten; bis jetzt war die Zeit noch nicht erfüllt, jetzt aber sende ich dich, und wenn du sie nicht erlösest, so soll es kein anderer sein" (mit Anspielung auf Ex. 3, 10; Ex. r. 3, 4). „Ich werde meine Hand ausstrecken (Ex. 3, 20) und werde alles so vollenden, wie ich es einst dem Abraham verkündete. Auch will ich Israel Gunst in den Augen der Ägypter verschaffen, damit Abraham mir nicht den Vorwurf mache: ‚Die Voraussagung der Knechtschaft und Qual hast du an meinen Nachkommen erfüllt, warum nicht auch die Verheißung des Reichtums?' Deswegen wird Ägypten, wenn ihr es verlassen habt, wie ein Teich sein, der ohne Fische geblieben ist" (Ex. r. 3, 14). Ursprünglich hatte Gott die Absicht, gleich zu Beginn die Erstgeborenen in Ä. zu töten. Da aber Pharao dann Israel sofort entlassen hätte, so beschloß Gott, zuvor andere Plagen über Ä. zu bringen, und forderte die Israeliten auf auszuharren. Gottes Vorgehen gegen Ä. glich dem jenes Königs, dessen Sohn sich einst in das Land der Barbaren begab. Sie nahmen ihn freundlich auf und erhoben ihn zu ihrem König. Als der Vater dies erfuhr, ließ er den Barbaren die Ehre zuteil werden, daß er ihr Land nach seinem Sohne benannte. Als diese sich aber von ihrem neuen König bald wieder abwandten, sprach der Vater: „Ich muß jetzt über alles, was bis jetzt geschehen ist, hinwegsehen, und muß jenen Barbaren den Krieg erklären, um meinen Sohn zu retten". So Gott gegenüber Ä. Josef ward in Ä. zum König gewählt. Jakob war geschätzt und geachtet, und Gott nannte Ä. mit dem Ehrennamen „Garten Gottes" (Gen. 13, 10). Als Ä. aber Israel knechtete, nahm Gott ihm diesen Titel und verwüstete es (Joel 4, 19; Ex. r. 18, 6). Gott verfuhr gegen Ä. so, wie ein irdischer König gegen eine rebellische Provinz. Erst sendet er seine Legionen aus, die die Wasserversorgung unterbinden, dann Herolde, um die Bürger zu warnen, dann läßt er die Städte mit Pfeilen beschießen, schickt Söldner (Barbaren) gegen sie, läßt sie mit siedendem Öl (נפט) begießen, schwere Steine aus Katapulten gegen sie schleudern, sendet dann auserlesene Truppen aus, läßt die Unbotmäßigen ins Gefängnis werfen, als letztes endlich ihre Vornehmsten hinrichten. So auch Gott. Nun setzt der Midrasch jede einzelne Plage in Parallele mit den eben angeführten Handlungen (Tanch. Bo 4). Alles Böse, das die Ägypter den Israeliten zugedacht hatten, kam wieder über sie. 1. Sie machten die Israeliten zu Wasserschöpfern, deswegen wurden ihre Gewässer in Blut verwandelt. 2. Sie wollten ihnen ihre Waren aufladen, da vernichteten die Frösche dieselben. 3. Die Erde, auf der die Israeliten Frondienst leisten mußten, brachte das Ungeziefer hervor. 4. Weil die Israeliten zu Pflegern und Wärtern der ägyptischen Kinder gemacht wurden, kam die Plage עָרֹב nach dem Tanch. Raubtiere, die die Kinder raubten. 5. Da die Israeliten zu Hirtendiensten gezwungen wurden, kam die Pest, die den Tierbestand vernichtete. 6. Als Strafe dafür, daß die Israeliten Heizer sein mußten, schickte Gott שחין (entzündliche Blasen). 7. Da man die Israeliten für Vergehen steinigen wollte, kam der Hagel. 8. Die Israeliten waren Weinbergswächter, darum vernichteten Heuschrecken die Weinberge. 9. Wegen der über die Israeliten verhängten Gefängnisstrafe ward ihnen Finsternis zuteil, und da sie 10. die Israeliten töten wollten, mußten sie ihre Erstgeborenen hergeben. Pharao aber, der den Auftrag gegeben, alle Neugeborenen in den Nil zu werfen, ertrank selbst mit den Seinen im Schilfmeer (Tanch. Bo 4).

Die zehn Plagen

Weswegen wurden die Gewässer in Ä. zu Blut? Weil die Ägypter dem Nil göttliche Verehrung zollten, sprach Gott: „Ich will zuerst ihre Götter vernichten." R. Levi sagte: „Infolge dieser Plage wurden die Israeliten reich; denn alles Wasser, das die Ägypter schöpften oder selbst von den Israeliten erbaten, verwandelte sich in Blut. Nur was sie von diesen kauften, blieb genießbar (Jalk. I, 182). Die Ägypter gruben dann rings um den Fluß nach Wasser; sie glaubten nämlich, daß sich nur das Wasser, auf

Andere Betrachtungsweisen

das Mose und Aaron ihren Blick geworfen hätten, in Blut verwandelte. Deshalb suchten sie Wasser, das der Blick Moses und Aarons nicht erreicht hatte (Ex. r. 9, 11). R. Tanchum sagte: „Der Herr sprach zu Mose: Es wäre ein Unrecht, wenn das Wasser, das dich einst beschützt hat, durch dich getrübt würde." Deswegen wurde es durch Aaron in Blut verwandelt (derselbe Gedankengang bei der Ungezieferplage [Tanch., Waëra 14]). — Weswegen kam die Froschplage? Weil die Ägypter sich von den Israeliten Würmer sammeln ließen. Die Frösche füllten sogar die Becher, aus denen die Ägypter trinken wollten, sie störten sie bei jeglicher Tätigkeit. Überallher kamen sie, selbst aus der Tiefe der Erde, und durchbrachen die Marmordielen in den Palästen. — Was war der Grund für die Plage des Ungeziefers? Die Israeliten mußten als Straßenfeger Dienst tun, darum wurde der Staub zu Ungeziefer. Selbst wenn man tief grub, man stieß nur auf Ungeziefer. — Weswegen brachte Gott wildes Getier über Ä.? Weil die Ägypter die Israeliten Raubtiere jagen ließen. So R. Jehuda. R. Nechemja meinte: Es seien Hornissen und Stechmücken gewesen. Die Ägypter hatten die israelitischen Männer als Hirten weit fortgeschickt, um sie so an der Fortpflanzung zu hindern, darum ging ihr Vieh zugrunde. — Weswegen kamen die Blattern? Weil sie sich von den Israeliten heiße und kalte Bäder bereiten ließen. — Der Hagel war die Strafe dafür, daß die Israeliten als Gärtner und Feldarbeiter dienen mußten. Diesmal wurde Pharao vorher gewarnt, damit das Vieh rechtzeitig eingebracht werden konnte. Doch kümmerte er sich um die Warnung nicht, und so wurde alles vom Hagel vernichtet. Die Weinstöcke wurden wie von scharfen Messern abgeschnitten, die Sykomoren wie von schweren Äxten gefällt. — Die Heuschrecken suchten das Land heim, weil die Israeliten für die Ägypter die ganze Aussaat bestellen mußten. Als Mose und Aaron zu Pharao kamen, um ihm die Ankunft der Heuschrecken zu verkünden, sprach er zu ihnen: Ich habe einen Stern entdeckt, der euch ungünstig ist, sein Name ist „Raa" (כי רעה נגד פניכם Ex. 10, 10); er ist das Symbol des Blutes und des Mordens. Als später Israel sich durch das goldene Kalb versündigt hatte, sprach Mose in seiner Fürbitte: Die Ägypter werden sagen: Mit „Raa" (in böser Absicht) hat Gott sie aus Ä. geführt (ברעה הוציאם Ex. 32, 12), und in Israels Schicksal Pharaos Worte bestätigt finden. Da verwandelte Gott das Blut (das drohende Unheil) in das Blut des Bundes, weswegen auch Josua die Beschneidung an den Israeliten vornahm, wodurch erst die Schande Ä.s von ihnen genommen wurde (Jos. 5, 9; Jalk. I, 39 2). Die Heuschrecken kamen nur über das engere Gebiet Ä., während die angrenzenden Länder von ihr nichts wußten. — Weswegen die Finsternis? Sie sollte nicht nur eine Strafe für Ä., sondern auch für manche Israeliten sein, die aus Liebe zu ihren hohen Ämtern sich dem Auszug aus Ä. widersetzten. Sie wurden während der Finsternis hinweggerafft und begraben, ohne daß die Ägypter etwas gemerkt hätten; so blieb den Israeliten viel Hohn erspart. Die Finsternis dauerte sieben Tage; in den ersten drei Tagen konnte man sich unbehindert hinsetzen und aufstehen; in den nächsten drei mußten diejenigen, die zufällig standen, stehen bleiben, und diejenigen, die saßen, sitzen bleiben. Der siebente Tag der Finsternis war der am Schilfmeere, als die dunkle Wolke den Ägyptern jede Aussicht nahm (Tanch., Bo 3; Jalk. I, 186). — Selbst als die Tötung der Erstgeborenen bereits angekündigt war, zeigten die Ägypter noch keine Demut. Doch brachte mancher von ihnen seinen Erstgeborenen in das Haus eines Israeliten und bat ihn, er möchte ihn über Nacht bei sich behalten. Der Israelit kam dieser Bitte nach, doch der Todesengel kannte keine Schonung (Ex. r. 18, 2). — Die Plagen: Blut, Frösche und Ungeziefer wurden von Aaron bewirkt, da sie sich an der Oberfläche der Erde abspielten; Hagel, Heuschrecken und Finsternis brachte Mose hervor, weil seine Macht sowohl über die Erde, als auch über die Luft sich erstreckte. Die Blattern, das Getier und die Pest wurden von Gott, Mose und Aaron gemeinsam herbeigeführt, während die Tötung der Erstgeborenen durch den Todesengel nur von Gott veranlaßt war (Ex. r. 12, 5).

Der Auszug

Der Todesengel hatte nicht nur die Erstgeborenen hinweggerafft, die in Ä. waren, sondern auch die außer Landes weilenden; wo der Erstgeborene nicht zu treffen war, wurde sein Vormund oder Erzieher getötet (Mech. zu Bo). Diese zehnte größte Plage traf auch die Erstgeborenen von Kusch, Put, Lud und Cham, nach Ps. 78, 51. Der Auszug der Israeliten aus Ä. wurde zum Schluß nicht nur von Pharao selbst, sondern von allen Ägyptern gefordert. Gott aber sprach: „Nicht hier werden die Ägypter sterben, sondern erst am Meere". R. Samuel b. Nachmani sagte: Die Ägypter hatten tückisch gegen die Israeliten gehandelt; sie sagten nämlich: Wenn wir die Israeliten durch Feuer martern, wird uns Gott mit Feuer bestrafen, wie einst die Sodomiter. Wir werden ihre Neugeborenen durch Wasser vernichten; da ihr Gott einmal geschworen hat, nie mehr eine Überschwemmung über die Erde zu bringen (Gen. 8, 22), so werden wir nicht gestraft werden. Und doch erfolgte ihre

Bestrafung durch das Meer, indem sie in der Flut versanken (Jalk. I, 208). Als Pharao erfuhr, daß die Israeliten wirklich auf der Flucht waren, da verhärtete sich sein Herz und er beschloß, sie zu verfolgen (Ex. 14, 5). Hierzu das Gleichnis: Ein Mann sprach einmal zu seinem Diener: Hole mir doch vom Markte einen Fisch. Der Diener brachte ihm einen, der nicht mehr frisch war und schon übel roch. Der erzürnte Herr sprach darauf zu seinem Diener: Du wirst zur Strafe den Fisch verzehren oder du wirst hundert Schläge bekommen oder mir hundert Goldstücke geben. Der Diener entschied sich für das Essen, doch hatte er kaum ein Stück verzehrt, als er es vorzog, Schläge zu bekommen, und bevor er sämtliche Schläge erhalten, wollte er lieber die Geldstrafe auf sich nehmen; alle Strafen kamen also über ihn. So geschah es auch Pharao. Erst suchten ihn die Plagen heim, dann mußte er die Israeliten wider seinen Willen entlassen, zum Schlusse mußten die Ägypter noch ihr Gold und Silber hergeben (Mech. zu Beschallach). — Pharao kam bei der Verfolgung den Israeliten bald nahe, d. h. er eilte seinem Unglück entgegen; als er sich dem Baal Zefon näherte, sprach er: „Der Baal Zefon stimmt meinem Beschlusse bei, die Israeliten im Wasser zu vernichten", und brachte ihm Opfer dar. Dann setzte er die Verfolgung fort und erreichte sehr rasch die Israeliten (Mech. zu Beschallach 2). Als die Stunde des Untergangs für die Ägypter herangekommen war, erschien der Schutzengel Ä.s, Usa, vor Gott und sprach: „Wenn auch meine Kinder die deinigen geknechtet und gemartert haben, so haben diese ihnen doch vor ihrem Abzuge das ganze Gold und Silber weggenommen. Erlaß ihnen deswegen die Strafe". Da berief der Herr die Himmelsscharen und sprach zu ihnen: „Als ich einst über Ä. eine Hungersnot brachte, schickte ich ihnen Josef, der sie vom Hunger erlöste. Jakob und seine Kinder, die später nach Ä. kamen, wurden so von den Ägyptern geknechtet, daß ihr Jammergeschrei bis zu mir drang. Da sie trotz aller Strafen nicht von meinen Kindern ablassen, verdienen sie denn Besseres als den Untergang im Meer?" Die Heerscharen stimmten Gott bei. Usa blieb nichts anderes übrig, als für seine Schützlinge um Barmherzigkeit zu flehen. In diesem Moment erhob sich Gabriel, nahm eine Form, nach der die Ziegel von den Israeliten hergestellt wurden, stellte sie vor Gott hin und sprach: „Nach solcher Knechtung willst du noch Erbarmen zeigen?" Sofort ließ Gott die Barmherzigkeit fahren, ließ strenges Recht gelten und versenkte sie ins Meer (Jalk. I, 241).

Die religiösen Institutionen

Anschließend an den Ausspruch der Bibel Deut. 16, 3: „Damit du gedenkest des Tages des Auszuges aus Ä. alle Tage deines Lebens", war es schon in frühester Zeit Sitte, zweimal täglich, morgens und abends, die drei biblischen Abschnitte Deut. 6, 4–9; 11, 13–21 und Num. 15, 37–41 zu rezitieren, in welch letzterem der Auszug aus Ä. erwähnt wird (Ber. I, 1. 2; II, 2). Diesen alten Brauch erwähnt schon Aristeas (200 a.) in seinem Briefe an Philokrates und später Josephus (Ant. IV, 212). Das Rezitieren des dritten Abschnittes des Schema geschieht nur, um des Auszuges auch in der Nacht zu gedenken (Ber. 12b; Maim., Hilch. Keriat Schema I, 3). Seit der makkabäischen Erhebung wurde der Auszug aus Ä. zum Symbol der Befreiung und deswegen auch zum Hauptbestandteil der täglichen Gebete. Ben Soma fragte die Gelehrten: „Wird man denn nach der Ankunft des Messias noch immer der Befreiung aus Ä. gedenken? Es heißt ja ausdrücklich (Jer. 23, 7–8): Es werden Tage kommen, da man nicht mehr bei Gott, der die Kinder Israel aus Ä. hinausgeführt, sondern bei dem, der den Samen Israels aus dem Norden und aus den Ländern, wo sie zerstreut lebten, wieder zusammengebracht hat, schwören wird." Worauf ihm die Weisen antworteten: „Nicht, daß der Auszug aus Ä. nie mehr erwähnt werden soll, sondern in erster Reihe wird die Erlösung aus dem Exil, die aus Ä. nur als zweites erwähnt werden; so heißt es auch (Jes. 43, 18): „Denket nicht an das Frühere" — das ist die Knechtschaft bei den Völkern; „um das Vergangene kümmert euch nicht" — das ist die Erlösung aus Ä.". (Ber. 12 b, 13a).

Der Auszug wird erwähnt: 1. Im Zusammenhang mit dem Schema-Gebet in der Ahaba vorher und in der Geula nachher (im Morgen- und im Abendgottesdienste, j. Ber. I, 3d; Elbogen, Gottesd., 22–23, 101, 210); 2. im täglichen Tischgebet; 3. bei der Heiligung des Sabbats und der Feiertage im Kiddusch-Segen (Pes. 117b).

Einzelnes

Im Talmud werden erwähnt: das ägyptische Bier, aus Gerste bereitet, das als Surrogat für Wein diente (זיתום = ζύθος Pes. III, 1; Krauss, Archäologie II, 244, 617; Schürer, II⁴, 78); der ägyptische Senf, von dem es heißt, daß er zum Schutze der Bienen vom Felde entfernt werden müsse (חרדל Kil. I, 2; Krauss, Arch. II, 136); der ägyptische Kürbis (דלעת Ned. 51a; Krauss, Arch. I, 117); die ägyptischen Bohnen (פול, Kil. I, 2; Krauss, Arch. I, 115); der ägyptische Fisch, der in Büchsen verpackt in den palästinensischen Häfen ankam (דג המצרי Machsch. VI, 3;

Krauss, Arch. I, 111); das ägyptische Weidengeflecht, zum Seihen des Weines (כפיפה Sab. 139b; Krauss, Arch. II, 243); die ägyptische Schnur, welche hauptsächlich als Meßschnur verwendet wurde (Erub. 77b; Krauss, Arch. II, 387); die ägyptische Leiter (Erub. 58a; Krauss, Arch. I, 37).

M. G.

Ägypten unter arabischer Herrschaft. Die Nachrichten über die Juden in Ä. in der Zeit von der Eroberung des Landes durch die Araber (639–641) bis zum Anfange der Fatimidenherrschaft (969) sind sehr spärlich. Zum ersten Male werden die Juden von Fostat in einer Urkunde vom J. 750 erwähnt. Die Juden von Alexandrien werden bereits 641 im Kapitulationsvertrage von Alexandrien genannt, dessen eine Bedingung lautete, daß die Juden, die wohl die Kapitulationssumme aufzubringen halfen, in der Stadt bleiben durften. Ihre Zahl betrug 40000 (70000 waren bereits vor dem Feinde geflüchtet); sie trugen damals eine besondere Kleidung. Aus dem J. 716 ist eine Klage der Juden bei Omar b. Abd al-Asis gegen einen Richter bekannt. Das J. 853 brachte die Gefangennahme zahlreicher Juden bei dem Überfall der Byzantiner auf Damietta. Aus der Zeit der Herrschaft des Achmed ibn Tulun (868–884) sind uns einzelne Daten über die Beziehungen zwischen den Juden und den koptischen Christen überliefert; so erwähnt Massudi einen Disput zwischen einem jüdischen Leibarzt und einem Kopten; ferner ist bekannt, daß der koptische Patriarch Michael den Juden eine Kirche verkaufte, die später in eine Synagoge umgewandelt wurde. Über die kulturelle Lage der Juden in Ä. zu jener Zeit ist fast nichts bekannt. Es ist anzunehmen, daß der arabische Astrologe Maschalla (770–820) jüdisch-ägyptischer Herkunft war. Doch wurde wahrscheinlich auch die jüdische Kultur in Ä. gepflegt, da Saadja bereits zu der Zeit, als er Ä. verließ, ein bedeutender Gelehrter war. Das geistige Leben der Juden in Ä. wurde wohl von der babylonischen Akademie beeinflußt, die ihrerseits von den in Ä. ansässigen Babyloniern unterstützt wurde. Die Beziehungen zu Palästina wurden besonders rege nach dessen Eroberung durch Ibn Tulun (878), wobei die Juden in Fostat zwischen der Regierung und ihren palästinensischen Glaubensgenossen vermittelten.

Von der Eroberung durch die Araber bis zur Fatimidenzeit

969 wurde Ä. von Dschauhar für den Fatimiden Al-Muis erobert. Unter diesem Kalifen und dessen Sohne Al-Asis hatte der Wesir Paltiel, der zugleich das Haupt der ägyptischen Judenschaft war, großen Einfluß: er wird sogar von einigen mit Dschauhar identifiziert (vgl. de Goeje, ZDMG LI, 75–89 und HB XVII, 68f.). Von dem jüd. Einfluß in Ä. zu jener Zeit zeugen auch arabische Dichter. Ein anderer hoher Beamter war ein abtrünniger Jude aus Bagdad, Jakob Ibn Killis, der 978–79 das Amt eines Wesirs bekleidete und judenfreundlich gesinnt war. Zu erwähnen sind noch die jüdischen Ärzte Mussa b. Al-Rassan (oder Asar) und Abu Sakarija b. Sada. Auch die Samaritaner wurden unter der Herrschaft von Al-Muis gut behandelt. Etwa 995 wurde vom christlichen Wesir Issa b. Nestorius der Jude Manasse b. Ibrahim Al-Kasas nach Syrien delegiert, wo er bei seiner Verwaltungstätigkeit sich besonders auch seiner Glaubensgenossen annahm. Er wurde später deswegen verhaftet. Am Ende des 10. Jhts. war auch das geistige Leben der Juden in Ä. ziemlich rege. Aus dieser Zeit ist eine Gedichtsammlung eines anonymen Dichters bekannt, der bereits die arabische Metrik im Hebräischen verwendet (s. Mann, II, Anh. A. 2). Zu jener Zeit lebten in Fostat der Gelehrte Elchanan, ferner um das J. 1000: die Vertreter der babylonischen Akademie daselbst, Jakob b. Aubal und dessen Sohn Josef, vor allem aber Elchanans Sohn Schemarja, der in Pumbedita unter Scherira studiert hatte. Der liturgische Dichter Samuel b. Hoschana hielt sich ebenfalls in Ä. auf, wo er auch starb; bei seiner Beerdigung wurden viele Juden verhaftet (1011). Überhaupt war die Regierungszeit des damaligen Kalifen Al-Hakim (996–1021) für die Juden und Christen sehr ungünstig, besonders nach dem J. 1006. Die Andersgläubigen in Ä. mußten besondere Abzeichen tragen. Eine Synagoge wurde in Kairo verbrannt. Von den Verfolgungen nach 1012 zeugt auch ein Brief des Elchanan b. Schemarja nach Jerusalem. Viele Juden fielen von ihrem Glauben ab; andere wanderten nach Jemen und den byzantinischen Kolonien aus. Doch hatten die Juden damals, wie aus verschiedenen Urkunden hervorgeht, eine eigene Gerichtsbarkeit. Auch hatte Elchanan in Fostat eine eigene Schule, die einen Zuschuß von der Regierung erhielt. Am Ende der Regierungszeit Al-Hakims hörten die Verfolgungen ganz auf; 1020 wurde den Juden, die den Islam gezwungenerweise angenommen hatten, die Rückkehr zu ihrem Glauben gestattet. Auch Al-Hakims Nachfolger, Al-Tahir, verhielt sich den Juden gegenüber tolerant. In der folgenden Epoche (der des palästinensischen Gaons Salomo b. Jehuda) wird die materielle Abhängigkeit der

Fatimidenzeit

palästinensischen Juden von den ägyptischen noch stärker. Die palästinensische Akademie hatte damals einen tatkräftigen Vertreter in Efraim b. Schemarja, dem Führer der palästinensischen Gemeinde in Fostat. Salomo b. Jehudas Briefe an ihn beleuchten den damaligen Zustand der palästinensischen und ägyptischen Juden. In ihnen ist u. a. von den beiden Brüdern Al-Tustari die Rede, die unter dem Kalifen Maadd eine bedeutende Rolle gespielt hatten und später ein tragisches Ende nahmen. Eine große Bedeutung hatte auch der Vorsteher der Fostater Gemeinde und Hofarzt Mussa b. Jakub b. Isaak, ferner die Ärzte Isaak ha-Kohen b. Furat und dessen Sohn Abraham. Um diese Zeit machten sich die Juden von Fostat in Alexandrien besonders um den Loskauf von jüdischen Gefangenen verdient, die von Seeräubern in ägyptische und palästinensische Häfen gebracht worden waren. Andere Briefe von Salomo b. Jehuda spiegeln die Streitigkeiten in der palästinensischen Gemeinde von Fostat wieder, die durch die Rivalität der babylonischen und der palästinensischen Akademie hervorgerufen wurden; dieser Kampf wurde gegen 1034 beigelegt. Auch in den folgenden Jahrzehnten wandten sich die palästinensischen Gemeinden an die ägyptischen wiederholt mit der Bitte um materielle Hilfe wegen der sie drückenden Steuerlasten und Erfordernissen der Armenpflege. Zu jener Zeit entstand in Ä., wie auch in den anderen Provinzen des fatimidischen Reiches, ein Nebenbuhler des babylonischen Exilarchen in der Gestalt des Fostater Nassi, des geistigen Führers der ägyptischen Judenheit. Auch die Karäer hatten ihren Nassi. Von 1078 an spielte der Sohn des Gaon Daniel, David, in Ä. eine große Rolle. Er beabsichtigte, eine eigene Akademie in Fostat zu gründen, und zu seinem Nassi-Titel auch den eines Gaons hinzuzufügen. Er hoffte, seine Macht auch auf Palästina auszudehnen. Schließlich gelang es dem Nagid Meborach, der von David vertrieben worden war, diesen 1094 zu beseitigen. 1085 wurde in Fostat eine Sammlung zugunsten der Jerusalemer Rückwanderer gemacht, die nach der Eroberung der Stadt durch die Seldschuken (1071) geflohen waren. Der Führer der babylonischen Gemeinde in Fostat um die Mitte des 11. Jhts. war Sahlan b. Abraham, der der palästinensischen Gemeinde Ali b. Amram. Sahlans Nachfolger wurde Nahrai b. Nissim. Aus der Gedenkliste der babylonischen Gemeinde geht hervor, daß die Fostater Judenheit sich aus den Vertretern fast aller Mittelmeerländer zusammensetzte. Außer den Städten Fostat-Kairo (צען־מצרים) und Alexandrien (אלכסנדריה של מצרים, נא־אמון) zählten noch folgende Städte jüdische Gemeinden: Bilbeis (בילבם), (סנית), Binha (בנהא), Sahrugt (צהרגת), Damsis (דמסים), Sambutia (כמבסט), Damietta (דמיאט), Milig (מליג), Machalla (אל מחלה) u. a. Unter den Kalifen Al-Mustansir (1036–94), Al-Mustali (1094–1101) und Al-Amir (1101–1131) schrumpfte das Fatimidenreich zusammen so daß es beinahe nur noch aus Ä. bestand; es wurde hauptsächlich von Wesiren regiert, unter denen sich besonders Badr Al-Dschamali (von 1074 ab) und dessen Sohn, gen. Al-Afdal (bis 1121) hervortaten. Beide waren den Juden wohlgesinnt. Die Negidim (s. u.) dieser Zeit waren: Jehuda b. Saadja (von 1065 ab), sein Bruder Meborach (von 1080 ab) und dessen Sohn Mose (gegen 1110). Nach dem Tode Meborachs hatten die Juden unter dem Favoriten Al-Afdals, dem Christen Juchanna und einem gewissen שיפין zu leiden; dieser wurde u. a. vom Nagid Mose und vor allem von dem Haupte der Gemeinde Jachin b. Netanel bekämpft. Großen Einfluß unter den Juden hatte auch das Haupt des landwirtschaftlichen Amtes von Ä., Abu Al-Munadscha b. Schaja, der den 1112 eröffneten Nil-Kanal anlegte, später aber verhaftet wurde; ferner Josua b. Dossa, wahrscheinlich ein Schuloberhaupt, an den das Gedicht Jehuda ha-Levis „An einen ägyptischen Gelehrten" gerichtet ist. In den Briefen jener Zeit wird die Lage der Juden in Ä. als günstig geschildert. Es ist u. a. von einem jüdischen Hafenvorsteher in Alexandrien die Rede. Das Schuloberhaupt von A. war 1027–38 Mazliach ha-Kohen aus Syrien, ein Verwandter des Josua b. Dossa; er war der erste in Ä., der sich ראש ישיבת גאון יעקב nannte. Seine Nachfolger waren Abraham b. Mashir (nach 1141), nach diesem vermutlich Mose ha-Levi Gaon b. Netanel, sicher aber dessen Söhne Netanel und Sar-Schalom (1160–1189). Um die Mitte des 12. Jhts. war der Nassi von Fostat Daniel. — Nach Afdals Tode (1121) regierte der Kalif Al-Amir allein (von 1125 an) mit Hilfe zweier Staatsräte, von denen einer der Samaritaner Abu Jakub Ibrahim war; ein anderer hoher Staatsbeamter war Ibn Abu Al-Damm al-Jahudi, wohl jüdischen Ursprungs. Al-Amirs Nachfolger war Al-Hafis (1131–49); infolge einer Meuterei wurde er gezwungen, seinen Sohn vergiften zu lassen. Sein jüdischer Leibarzt, Abu-Mansur, weigerte sich, dieses zu tun, und die Tat wurde von dem christlichen Leibarzt ausgeführt. Später ließ der Kalif den christlichen Arzt töten und ernannte Abu-Mansur zum Oberarzt. Dieser, dessen hebräischer Name Samuel b. Chananja war, wurde, wohl unmittelbar nach Mose b. Meborach, Nagid (bis 1159). Um diese Zeit war der religiöse und kulturelle Stand der Juden in Ä. ziemlich tief, obwohl

Der Nassi in Fostat

dort einige hervorragende Persönlichkeiten lebten. Besonders stark war damals der Einfluß der Juden romanischer Länder (Isaak b. Benveniste, die Dajjanim von Alexandrien Josef b. Gerschon und Anatoli b. Josef). In diese Zeit fällt auch der Besuch von Jehuda ha-Levi in Ä. (1140). Etwa dreißig J. später kam Benjamin von Tudela nach Ä. Er fand außer in Fostat (2000 Familien) Gemeinden in Alexandrien (3000 Familien), in Bilbeis (3000 Seelen), in Damira (700 Seelen), in Machalla (5000 Seelen), in Manifija, Bubaig, Damiette (je 200 Seelen) und in Fajjum (20 Familien). Trotz des kulturellen Tiefstandes war die Wohltätigkeit bei den ägyptischen Juden stark entwickelt; sie zeigte sich besonders im Loskaufen von Gefangenen. Die Negidim dieser Epoche sind bereits erwähnt worden. Ein Namensvetter des letzten Nagids dieser Periode — wenn auch sicher von ihm zu trennen — war Sar-Schalom, der den Nagid Samuel zweimal denunzierte. Von 1159 bis Abraham b. Maimonides werden keine Negidim erwähnt, wahrscheinlich wurden wegen innerer Streitigkeiten in der Gemeinde keine ernannt.

Unter den Ajjubiden

1174 wurde Saladin, seit 1171 Statthalter des abbassidischen Kalifen Nureddin, zum Herrscher von Syrien und Ägypten und Begründer der Dynastie der Ajjubiden. Seine Regierung zeichnete sich durch Toleranz den Juden gegenüber aus. 1165 kam Maimonides nach Ä., wo er 1170 von Saladin zum Leibarzt und Haupte der Gemeinde ernannt wurde. Wahrscheinlich übte er auch die Funktionen des Nagids aus; außerdem unterrichtete er an der Akademie. Obwohl er gewisse karäische Bräuche in der rabbanitischen Gemeinde bekämpfte, trug er doch viel zur Herstellung von guten Beziehungen zwischen Rabbaniten und Karäern bei. Seine philosophischen Lehren wurden in Ä. besonders von dem Dajjan von Alexandrien, dem Provençalen Pinechas b. Meschullam, bekämpft, sein bedeutendster Anhänger war Josef Ibn Aknin, der sich damals gleichfalls in Ä. aufhielt. Nachfolger des Maimonides war sein Sohn Abraham, der wohl 1205 Nagid wurde; seitdem blieb dieses Amt in seiner Familie. Um diese Zeit besuchte Alcharisi Ä. Bedeutende Juden jener Zeit waren: Sar Schalom, Ab-Bet-Din und Gelehrter an der Akademie, die Staatsbeamten Abu Al-Barakat, Jehuda ha-Kohen b. Eleasar und dessen Sohn, der Arzt Jekutiel, außerdem der Arzt Jakob b. Isaak (Assad al-Din al-Machalli) der Sohn eines Staatssekretärs und Handelsinspektors.

Unter den Mameluken

1260 wurde in Ä. die neue Dynastie der Mameluken (ehemaliger Hofsklaven, die mit der Zeit eine bedeutende Macht errangen) begründet, die bis zu der Eroberung Ä.s durch die Türken (1517) bestand. Mit ihr beginnt für die Juden in Ä. eine Zeit des politischen und kulturellen Niederganges. Im 13. Jht. hatten sie, wie auch die übrige Bevölkerung Ä.s, unter Steuerlasten zu leiden. Besonders zu Beginn des 14. Jhts., in der Regierungszeit des Sultans Al-Nassir, sind Judenverfolgungen unter dem Einflusse des religiösfanatischen Magribs zu verzeichnen. Die Juden wurden aus dem Staatsdienste entfernt, hatten schwere Steuerlasten zu tragen und mußten vielfach Beschränkungen in bezug auf Kleidung, Häuserbau und öffentliches Leben erdulden. 1314 besuchte der französische Exeget Josef Kaspi Ä., er wurde jedoch durch den kulturellen Tiefstand der dortigen Juden sehr enttäuscht. 1324 wurden die Juden von Fostat der Brandstiftung beschuldigt und mußten eine Buße von 50000 Goldstücken zahlen. Im 14. Jht. lebte in Ä. Abu al-Muna al-Kuhin al-Attar (Verfasser einer pharmazeutischen Schrift) und der abtrünnige Jude Sad ibn Mansur ibn Kammuna (Verfasser von Schriften über Philosophie und Religion). In der ersten Hälfte des 15. Jhts. hatten die Juden nach Makrisi in Fostat zwölf Synagogen, darunter waren zwei karäische und eine samaritanische. 1481 fand der Reisende Meschullam aus Volterra in Fostat 500 jüdische Familien, darunter 22 karäische und 50 samaritanische, in Alexandrien nur 60 rabbanitische Familien vor. Auch Obadja von Bertinoro, der Ä. um 1488 besuchte, spricht von 700 jüdischen Familien in Fostat (darunter 50 samaritanische und 150 karäische) und 25 Familien in Alexandrien. Von den Negidim und überhaupt vom geistigen Leben jener Zeit hört man sehr wenig. Am Ende des 15. Jhts. erhielten die Gemeinden in Ä. starken Zuwachs von spanischen Flüchtlingen. Der letzte Nagid, Isaak Kohen Scholal (der seinem Verwandten Nathan in diesem Amte nachfolgte und bis zum Anfang des 16. Jhts. wirkte), förderte in jeder Weise die spanischen Flüchtlinge und verhalf vielen von ihnen zum Rabbineramte, so dem Samuel Ibn Sid (Sidillo), David ibn Simra, Jakob Berab, Mose Alaschkar und Abraham Ibn Schoschan. Zu seinem Anhange gehörte sein Leibarzt Mose Hamon (Salomon Ibn Verga, Schebet Jehuda, § 11), der sich bei der neuen Regierung um die Erhaltung der Rechte der Selbstverwaltung für die Juden bemühte.

Die kommunale Organisation der ägyptischen Juden zur Zeit der arabischen Herrschaft war folgende: 1. An der Spitze der ägyptischen Judenschaft stand der Nagid, der als ihr politischer Vertreter galt. Über die Legende vom Ursprung dieser Würde s. Nagid. Sicher war

ihre Entstehung in den politischen Ereignissen begründet, da die Fatimiden nach der Errichtung eines unabhängigen Kalifats in Ä. auch ihren jüdischen Untertanen eine selbständige, von dem Einfluß der abassidischen Provinzen losgelöste politische Organisation verleihen wollten. Der Nagid trug den arabischen Titel Rais al-Jahud (Judenhaupt, hebr. שר השרים u. a.). Er vertrat die Judenheit nach außen und wachte über die Erfüllung ihrer Gesetze, wobei ihm alle drei jüdischen Sekten unterstanden; er konnte einzelne Funktionen auch an andere übertragen. Vor den Kreuzzügen war er auch das politische Oberhaupt Syriens und Palästinas, welche Länder nach dem Siege Saladins einen besonderen Nagid erhielten. 2. Das Haupt der Gemeinden (ראש הקהלות), wohl der Gemeinden von Kairo-Fostat, war dem Nagid untergeordnet; seine Macht erstreckte sich gleichfalls auf alle drei Sekten. 3. Jede Gemeinde hatte ein Gemeindehaupt (ראש קהלה, arabisch Rais), der auch zugleich Richter sein konnte. 4. Dem Gemeindehaupt stand ein Parnas bei; unter Samuel ha-Kohen b. Abtalion (1027–28) gab es deren vier. 5. Der geistige Führer der ägyptischen Judenschaft war der Chaber (Dajjan), der von der palästinensischen Akademie ernannt wurde und dem Gerichte vorstand. Doch waren die Gerichte fast in jeder Gemeinde anders organisiert; so hieß der Vorsitzende des Gerichts z. B. in Damietta Ab Bet-Din, in anderen Gemeinden war der Richter nicht immer ein Chaber (in diesem Falle war er lediglich שופט). In Kairo-Fostat gab es außerdem einen „großen Gerichtshof" nach dem Muster des Gerichtshofes an der palästinensischen Akademie; möglicherweise war es der eigene Gerichtshof des Nagids. Sein Vorsitzender hieß אב בית דין של כל ישראל (arab. Dajjan al-Jahud); ihm unterstanden die örtlichen Gerichtshöfe. 6. Der Chasan war Prediger und Hauptvorbeter neben dem „Scheliach Zibbur". Vielleicht war auch ראש הפרק ein Titel für Prediger und liturgische Dichter. 7. Andere Gemeindebeamte waren: Sänger (משורר), Lehrer (מלמד), Schreiber (סופר), Wächter (שומר), Beschneider (מוהל), Übersetzer (מתרגם), Aufseher über die Schechita. Dagegen waren die Aufseher über die Kaufleute (פקידי הסוחרים) Staatsbeamte. 8. Der Nassi dagegen hatte einen rein moralischen Einfluß, wenn auch einzelne Nessiim sich im öffentlichen Leben hervortaten. 9. Der Gaon (Haupt der Akademie) konnte gleichfalls Richter, Vorbeter und Mohelim ernennen. Neben diesen Titeln finden wir in den Dokumenten jener Zeit noch eine Reihe anderer, die jedoch mehr oder minder Ehrentitel für Gelehrte oder andere hervorragende Männer waren.

Die Gemeindeorganisation in Ä. unter arabischer Herrschaft

Schechter, Saadyana, Cambridge 1903; *Lane-Poole*, A History of Egypt in the Middle-Ages; *Wüstenfeld*, Gesch. der fatimidischen Chalifen (Abh. der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Bd. 27); *Macrizi*, Histoire des Sultans Mamelouks t. I, 2me part. p. 153 (ed. Quatremère, Paris 1840); *Neubauer*, Med. Jew. Chr.; *Mann*, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, Bd. I, Bd. II (Urkunden aus der Genisa); *Graetz* V, 340f.; VI, 137f., 258f., 277f., 283, 300f.; IX, 16f. und Note 1; *Dubnow*, Weltgeschichte III, 493–506; IV, 454–465; V, 483–487; *Dinaburg*, Jisrael ba-Gola, Jerusalem 1926, Bd. I, S. 9, 19f., 26f., 30, 82f., 200f., 227f., 234f., 241f.; *Benjamin von Tudela*, Itinerary, Bd. I, 97–107, 210–227; *Obadja von Bertinoro*, Massa le-Erez Jisrael, Berlin 1922, S. 18–32.

G. W. I. Ch.

Ägypten von 1517 bis zur Gegenwart. Im J. 1516 zog Sultan Selim I. infolge eines Konfliktes mit dem ägyptischen Herrscher Kansu an der Spitze seines Heeres nach Mesopotamien und Syrien; es gelang ihm, die Herrscher von Damaskus und Aleppo auf seine Seite zu bringen, und mit ihrer Hilfe eroberte er diese beiden Provinzen sowie Palästina. Ende desselben Jahres wurden die Ägypter in Palästina vollständig geschlagen, und am 22. Januar 1517 kamen die Türken nach Ägypten. Nach der Schlacht bei Radawa zog Selim in die Hauptstadt Kairo ein, wo er den Herrscher von Aleppo zum Vizekönig ernannte.

Eroberung Ä.s durch die Türken

Die Juden, die zur Zeit der Mameluken-Herrschaft in großer Zahl in Kairo und anderen Städten wohnten, erfreuten sich vieler Rechte. An der Spitze der ägyptischen Judenheit stand der Nagid. Nach kurzer Zeit erhob die jüdische Gemeinde in Konstantinopel gegen die Ernennung des Nagids in Ägypten Einspruch, da sie dieses Recht nunmehr für sich in Anspruch nehmen wollte (Josef Sambari, Dibre Jossef, Kap. 26, S. 28). Das Amt des Nagids wurde überhaupt abgeschafft; die Führer des ägypt. Judentums führten diesen Titel bei den Juden zwar weiter, hatten aber keinerlei öffentliche Rechte mehr. Zum Haupte der Juden wurde dann R. David Ibn Simra ernannt, der verschiedene Reformen durchführte; u. a. führte er auch für Ä. die Zeitrechnung ein, die von der Weltschöpfung an die Jahre zählt. Die Judenheit zerfiel in drei Gemeinden: die arabische, die mostarabische (Mustaribin) und die sefardische. An der Spitze der arabischen Gemeinde standen David Chabraja, Samuel Haddad, Jehuda Menachem, Josef Hadsch und Issachar Bak-

Allgemeine Lage der Juden zur Zeit der Eroberung

buk; an der Spitze der mostarabischen Gemeinde standen der Arzt Abd al-Wabbad ha-Kohen, der Arzt Abd al-Asis, der Arzt Bar-Sakkai und Mansur al-Rais; der sefardischen Gemeinde standen David Ibn Simra, Mose Zamora, Mose ben Isaak Alaschkar, Abraham Ibn Schoschan, Samuel Chakan ha-Levi und andere vor. Außerdem gab es in Kairo eine karäische und eine samaritanische Gemeinde.

Die Juden in der Provinz

Die wichtigste Gemeinde nach Kairo war Alexandrien. Sie setzte sich aus berberischen und spanischen Juden zusammen; an ihrer Spitze standen Abraham aus der Familie Sofer und seine Söhne, die später unter dem Namen Iskandari bekannt wurden, sowie Josef Sages und Nissim Aguistri. In Rosette standen der jüdischen Gemeinde Mose Abudarham und Jehuda Mischal vor. Es bestanden noch kleinere Gemeinden in den Städten Ukl al-Bascha, Bulak und Damietta. In allen diesen Städten wohnten die Juden in einem Hofe, der „Hassal min al-Wassil" genannt wurde; der Stadthauptmann vermietete die Häuser für je drei Jahre an einen Juden, und dieser vermietete sie an die übrigen Gemeindemitglieder weiter (Responsen des David Ibn Simra, T. 1, § 159). In Abukir stand der Gemeinde Gabriel b. R. Elijahu, ein Schüler des David Ibn Simra, vor. Unter den arabischen Juden gab es Familien, die aus Damaskus stammten, und Nachkommen der katalonischen Flüchtlinge von 1391, die unter dem Namen „Kafussijin" (Capusi) bekannt waren. Diese letzteren zeigten, obwohl im Laufe der Zeit vollständig arabisiert, das Bestreben, sich der spanischen Gemeinde anzuschließen; David Ibn Simra jedoch war gegen ihre Absonderung von der arabischen Gemeinde und hielt an der ursprünglichen Gemeinde- und Steuerordnung fest (Responsen des David Ibn Simra, T. III, § 472).

Achmed Pascha 1523-1524

Unter dem türkischen Gouverneur von Ägypten Mustafa Pascha (1520) war die Lage der Juden günstig. Der Nagid war R. Tadschir aus Konstantinopel, und der Münzenverwalter war Abraham Castro. 1523 wurde vom Sultan Suleiman zum Gouverneur von Ä. Achmed Pascha ernannt, der seine Untertanen, besonders die Juden, vielfach bedrückte. So zwang er Castro wiederholt, ihm den Betrag von 1000 Goldflorinen zu zahlen, und befahl ihm, in seinem Namen Münzen zu prägen. Daraufhin floh Castro nach der Hauptstadt und beschwerte sich beim Sultan. Achmed Pascha sollte abgesetzt werden, und es wurde ein anderer Gouverneur nach Ägypten geschickt. Achmed Pascha lehnte sich aber gegen den Sultan auf und nahm an den Juden Rache, indem er ihnen eine Kontribution von 300000 Goldflorinen auferlegte. Die Juden waren nicht imstande, diesen Betrag zu sammeln und befürchteten eine grausame Strafe. Gerade am Tage des Zahlungstermins wurde aber Achmed Pascha von regierungstreuen Beamten getötet. Dies geschah am 27. Adar 5284 (2. März 1524), welchen Tag die Juden noch heute festlich begehen.

Die Zeit von 1525-1549

Nach Achmed Pascha wurde Kassim Pascha zum Gouverneur von Ä. und Abraham Castro zum Nagid ernannt. Nach kurzer Zeit wurde jedoch der neue Gouverneur durch den ehemaligen Herrscher von Syrien und Palästina, Suleiman Pascha, ersetzt (1527). Auch Castro konnte sich im Amte nicht lange halten, und an seiner Stelle wurde noch einmal der greise Nagid R. Tadschir ernannt. 1537 wurde Daud Pascha Gouverneur von Ä., ein tyrannischer und eigennütziger Herrscher, unter dem die Juden viel zu leiden hatten. In dieser Zeit wurde die karäische Gemeinde besonders verfolgt, und als im Januar 1545 ein Streit zwischen der sefardischen und der arabischen Gemeinde ausbrach, sah Daud Pascha darin einen Vorwand, die einzige Synagoge der Hauptstadt, genannt „der dreifache Tempel", zu schließen. Die Bemühungen der Juden, diesen Erlaß aufzuheben, blieben erfolglos. Auch der Verwalter des Heeres (Kadi al-Askar), der sich durch religiösen Fanatismus auszeichnete, war den Juden feindlich gesinnt.

Nachfolger Daud Paschas waren nacheinander Mustafa Pascha, Ali Pascha und Mohammed Pascha. Während der Herrschaft des letzteren starb der Nagid Tadschir, und die Gemeinde in Konstantinopel ernannte an seine Stelle den Rabbiner Jakob b. Chajim Talmid. Als dieser in Ä. ankam, wurde er von einer Abordnung der Gemeinde, an deren Spitze der Rabbiner Bezalel Aschkenasi stand, besucht, die er jedoch nicht sonderlich freundlich aufnahm. Daraufhin entstand ein Streit zwischen dem Nagid und dem Gemeinderabbiner, was den Gouverneur veranlaßte, den Titel Nagid aufzuheben. Die Häupter der Konstantinopler Gemeinde beschwerten sich deswegen bei der Regierung, und Mohammed Pascha wurde gestürzt; der Titel Nagid blieb aber nach wie vor aufgehoben. An seiner Stelle wurde ein ähnlicher Titel „Tschelebi" (צ'לבי) eingeführt (die Bedeutung dieses Namens entspricht dem hebräischen Nagid). Der Oberrabbiner Bezalel Aschkenasi wurde ge-

Abschaffung des Nagidtitels (1556) und Einsetzung des Tschelebi

zwungen, nach Palästina auszuwandern, und an seiner Stelle wurde Elieser Iskandari ernannt, dessen Bemühungen es endlich gelang, die seit 1545 geschlossene Synagoge im J. 1556 wieder öffnen zu lassen; sie wurde am 6. Adar 5316 wieder eingeweiht.

1566 kam Sinan Pascha nach Ägypten. Zu seiner Zeit war Samuel ha-Kohen-Bei Stellvertreter des Tschelebi; er stand der Regierung nahe und war bei ihr hoch geachtet.

Die Pascha-herrschaft von 1566 bis zum Beginn des 18. Jhts.

Zwischen ihm und Mose Berab, dem Enkel des R. Jakob Berab, entstand ein Prozeß um 24000 Goldflorinen, in dessen Verlauf Berab den Tschelebi beschuldigte, der Regierung einen bedeutenden Betrag schuldig geblieben zu sein; der Streit nahm überaus heftige Formen an, und die Rabbiner von Palästina machten den ägyptischen Rabbinern, Israel Aschkenasi und Jakob Tibbon, den Vorwurf, daß sie nichts zur Beilegung desselben unternommen hätten; um die Schlichtung des Streites machte sich besonders Bezalel Aschkenasi verdient, der sich zu jener Zeit in Jerusalem befand. 1573 wurde der Gouverneur Sinan Pascha zum Wesir in Konstantinopel ernannt und brachte mit sich in die Hauptstadt seinen Leibarzt und Privatsekretär Abraham Iskandari. 1575 kam nach Ägypten der Gouverneur Massich Pascha, der Salomo Alaschkar zum Tschelebi ernannte. Dieser errichtete eine Talmud-Tora und baute zahlreiche Häuser, um aus dem Ertrag den Unterhalt dieses Lehrinstituts zu bestreiten. Er unterstützte ägyptische und palästinensische Gelehrte und war auch sonst ungewöhnlich wohltätig. 1600 wurde ein neuer Gouverneur, Kerim Hussein Pascha, ernannt, ein eigennütziger und grausamer Mann. Durch die in der Verwaltung herrschende Unordnung und die Unsicherheit im Lande kam der Handel in Verfall. Der Tschelebi, der zugleich Steuerpächter war, hatte sich verpflichtet, einen bedeutenden Betrag abzuführen, doch verminderten sich die Einkünfte von Tag zu Tag, und als er nicht mehr imstande war, den Pachtzins an die Regierung zu zahlen, kam er vors Gericht und wurde zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde 1603 vollstreckt und rief bei den Juden große Bestürzung hervor; die Gemeindehäupter beschwerten sich bei der Regierung in Konstantinopel, und es gelang ihnen, die Amtsenthebung des Gouverneurs Hussein Pascha zu erwirken. 1605 wurde Sinan Pascha zum zweitenmal zum Gouverneur von Ägypten ernannt, der wiederum seinen Favoriten Samuel Bei als Tschelebi einsetzte; doch wurde er ein Jahr darauf abberufen, um das Amt des Großwesirs in Konstantinopel zu übernehmen. 1618 wurde Dschafar Pascha zum Gouverneur ernannt. Nach dem Bericht eines Zeitgenossen brach zu jener Zeit in Ägypten eine furchtbare Pest aus, an der viele Juden starben; unter den Opfern war auch der Tschelebi Samuel ha-Kohen, und an seine Stelle kam Abba (Elieser ben Abraham) Iskandari, der ein bekannter Arzt und Philantrop war. 1620 wurde zum Gouverneur von Ägypten der Albanier Arnaut Hussein Pascha ernannt. Kaum war er in Kairo angekommen, als die Häupter der Araber den Tschelebi, dem sie seinen Reichtum und seine Stellung mißgönnten, bei ihm verklagten. Der Tschelebi wurde daraufhin ohne Verhör ergriffen und getötet, und an seine Stelle trat Jakob Tivoli. Die Herrschaft dieses Gouverneurs dauerte nicht lange, und ihm folgten vier andere, zuletzt Chalil Pascha (1631), ein gewalttätiger Mann, der den Tschelebi Jakob Tivoli töten ließ. Dem Chalil-Pascha folgte Achmed Pascha. Nach zeitgenössischen Berichten litt das Land stark unter seiner Regierung, da das Volk mit schweren Steuern belastet war und von den Beamten bei jeder Gelegenheit ausgebeutet wurde. Zu jener Zeit wurde zum Tschelebi Abraham Alkuli ernannt, der von Manasse b. Israel in dessen Brief an Cromwell erwähnt wird. Nach Achmed Pascha wurde Deli Hussein Pascha zum Gouverneur ernannt (1635), dessen Verwalter der jüdische Kaufmann Wilei Sid war; diesen setzte er als Schatzmeister ein, trotzdem ein Erlaß des Wesirs vorlag, demzufolge ein anderer Jude dieses Amt bekleiden sollte. Fast alle Regierungsbeamten und Stadthäupter hatten ihren eigenen jüdischen Bankier oder „Sarraf". Wenn ein neu ernannter Beamter seinen eigenen Schatzmeister mitbrachte und den alten absetzte, entstanden Streitigkeiten. Der Sarraf überwachte die Verwaltung, nahm die Steuergelder in Empfang und besorgte den Geldwechsel, so daß seine Einnahmen recht bedeutend waren. Oft waren Juden Zollpächter, andere lieferten Edelmetalle für die Münze, und häufig waren sie bei der Münze als Arbeiter beschäftigt. 1655 wurde zum Gouverneur von Ägypten Selektar-Achmed Pascha ernannt, der seinen Verwalter Chajim Perez mitbrachte und diesen an Stelle des Abraham Alkuli zum Tschelebi ernannte. In demselben Jahre gab es außerordentlich starke Regenfälle und Gewitter, die viele Gebäude zerstörten, außerdem brach die Pest aus. Als die Kunde von diesen Katastrophen nach Konstantinopel kam, schrieb der Sultan dem neuen Gouverneur und dem Tschelebi die Schuld daran zu, ließ sie nach der Hauptstadt kommen und töten. Etwa ein Jahr darauf wurde nach Ägypten Mohammed Gasi Pascha ge-

schickt, und der von ihm eingesetzte Tschelebi war Jakob Bivas. Der Gouverneur beneidete ihn um seinen Reichtum, tötete ihn mit eigener Hand und begrub ihn in seinem Garten. Sein Amt wurde dem greisen Isaak Reuben gegeben. 1660 kam Kara Mustafa Pascha nach Ägypten mit dem Befehl, den Gouverneur Mohammed Gasi zu verhaften; während der Haft bekannte dieser, den Tschelebi ermordet zu haben, worauf die Leiche des Jakob Bivas ausgegraben und auf dem jüdischen Friedhof bestattet wurde. 1661 wurde zum Gouverneur von Ägypten Defterdar Ibrahim Pascha ernannt, der seinerseits Rafael b. Josef Hin zum Tschelebi erhob. Dieser wurde ein Anhänger des Sabbatai Zebi, den er mit Geldmitteln unterstützte. 1669 kam nach Ägypten der Gouverneur Karakasch Ali Pascha; er beneidete den Tschelebi Rafael um seinen Reichtum, beschuldigte ihn eines Verbrechens, ließ ihn am 19. August 1669 öffentlich hinrichten und schaffte die Würde des Tschelebi endgültig ab. Seither führten die jüdischen Verwalter der Gouverneure den Ehrentitel „Basirdschan"; sie hatten die Zölle in Pacht und verwalteten die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde in Ä. Der Gouverneur Ibrahim Pascha verbot den Juden, bei Strafe der Verhaftung und Vermögensentziehung, mit Wein zu handeln (1670). Unter der Herrschaft von Mohammed Pascha (1691) brach ein Aufstand der Araber mit Ibn Sawi an der Spitze, aus, in dessen Verlaufe viele Ortschaften zerstört und geplündert wurden. 1703 (unter der Herrschaft des Gouverneurs Kara Mohammed Pascha) kam der Sabbatianer Michael Cardozo nach Ägypten, fand beim Gouverneur günstige Aufnahme und wurde zu dessen Leibarzt ernannt. Zur selben Zeit hielt sich in Ä. der Geschichtsschreiber Josef Sambari auf, der Verfasser des Werkes „Dibre Jossef" (vollständig in der Bibliothek der „Alliance Israélite Universelle" zu Paris und unvollständig in Oxford vorhanden) über die Geschichte der Juden, vor allem in Ä. Der erste Basirdschan, dessen Name uns bekannt ist, war Isaak Navarro, dem es gelang, die ägyptische Valuta zu heben und neue Münzen zu prägen; er war auch durch seine Freigebigkeit bekannt.

Im 18. Jht.

Am Anfang des 18. Jhts. war der Einfluß der Regierung von Konstantinopel auf die Verwaltung von Ä. gering, obwohl dieses Land ein untrennbarer Bestandteil des ottomanischen Reiches war. Die Gouverneure waren fast unabhängig, und die einzige Pflicht, der sie nachkamen, war, daß sie die eingegangenen Steuern an das Reich abführten. Den Mamelukenaufstand um die Mitte des 18. Jhts. schlug Mohammed Ali nieder, versuchte aber selbst nach seiner Ernennung zum Gouverneur sich von der Türkei loszulösen. 1798 wurde Ä. vom General Bonaparte erobert, der das Land jedoch unter dem Drucke der englischen Flotte räumen mußte. Nach der Unterzeichnung des Friedens in Paris (1801) beschlossen die Türken, das Werk Bonapartes fortzusetzen und die Mameluken endgültig hinauszudrängen. Doch mußten sie auch dieses Mal dem Widerstande Mohammed Alis weichen. Die politischen Ereignisse blieben nicht ohne Einfluß auf die Lage der Juden, in deren Händen der gesamte Handel lag. Die Führer der Judenheit waren zu jener Zeit Josef ha-Levi Iskandari und Salomo Almosnino.

Mohammed Ali Pascha

Im Verlaufe des Aufstandes gegen die Türkei eroberte Mohammed Ali Pascha ganz Palästina und Syrien, wo seine Herrschaft etwa drei Jahre lang währte. Als 1840 die bekannte Ritualmordaffäre in Damaskus inszeniert wurde, die die gesamte gesittete Welt in Aufregung versetzte, ließ Mohammed Ali auf die Intervention des Sultans und sämtlicher Konsuln hin gegen den Protest des französischen Konsuls die jüdischen Gefangenen frei. Inzwischen wurde durch die Bemühungen der europäischen Mächte der Friede zwischen der Türkei und Ä. herbeigeführt und Mohammed Ali sowie seine Nachfolger als Herrscher Ä.s anerkannt. Dessen Sohn und Nachfolger wurde 1843 Ibrahim, der nach einigen Monaten starb. Ihm folgten Abbas Pascha, Said Pascha, der 1867 den Titel Khedive erhielt, Tewfik und darauf Abbas II. (1892). Bereits seit 1862 machte sich in Ä. nach der Niederschlagung des Aufstandes von Arabi Pascha ein starker Einfluß Englands geltend, das die gesamte Verwaltung des Landes an sich zog. Nach dem Khediven Abbas Pascha wurde das letzte Band mit der Türkei zerrissen, und dessen Nachfolger Fuad erhielt den Titel eines unabhängigen Königs.

Rabbiner

Unter den bedeutendsten Rabbinern Ä.s um die Mitte des 16. Jhts. sind folgende zu nennen: Bezalel Aschkenasi, Jechiel Castillez u. a. in Kairo, Salomo ha-Levi, Samuel Ibn Jachja u. a. in Alexandrien, Abraham Medina in Rosette, Gabriel b. Elijahu in Abukir. Von der folgenden Generation sind zu erwähnen: Jakob Castro, Chajim Capusi, Salomo di Trani, Simeon Castillez und Meir Gavison in Kairo, Mose ha-Kohen, Jom-Tob di Trani u. a. in Alexandrien, und Josef ha-Levi in Damiette. In der Mitte des 17. Jhts. wirkten: Abraham Iskandari, Isaak Castro, Ismael ha-Kohen Tanugi, Jehuda Sarraf, Berachja Gota in Kairo; bei den Karäern Baruch ha-Nassi, Abraham Kodschi und Obadja ha-Levi. In der

folgenden Generation lebten: Abraham Medina, Samuel Vital (der Sohn des Kabbalisten Chajim Vital), Mordechai ha-Levi und dessen Sohn Abraham ha-Levi, sowie Josef ha-Levi Nasir in Kairo, Refua Schalom, Josua Mantua und Jehuda Havillo in Alexandrien, Abraham ha-Levi, der später in Kairo lebte, David Gerschon in Rosette, Elijahu Schuschi und Sabbatai ha-Kohen in Al-Mansura. Im 18. Jht. sind zu nennen: Isaak Menasche, der Begründer der Familie der Barone de Menasche, Abraham de Medina, David Chajim Bet-Lachmi, Josua Schababo, Abraham Monson. In der folgenden Generation: Salomo Algazi und Benjamin Maali ha-Kohen in Kairo, Jonathan Galante und Aaron Alhadif in Alexandrien, Abraham b. Nathan, Sabbatai Nawawi, dessen Bruder Isaak Nawawi sowie Jehuda Crispin in Rosette. Aus dem 19. Jht. sind folgende zu nennen: Mose Algazi, Elijahu Israel und dessen Neffe Mose Israel, sowie Rafael Aaron b. Simeon (der Verfasser von „Nehar Mizrajim" und „Tub Mizrajim") u. a. Gegenwärtig (1927) ist Chajim Nahum Oberrabbiner (er war bis 1925 Oberrabbiner der Türkei). Unter den bedeutendsten Regierungsbeamten sind zu nennen: Josef Cattaui-Pascha in Kairo und Piciotto-Bei in Alexandrien, die 1927 zu Senatoren ernannt wurden, sowie der Professor für semitische Sprachen an der Universität Kairo, Dr. Israel Ben-Seeb (1927 ernannt).

Der Reisende Israel Benjamin, der Ägypten in den Jahren 1848–50 besuchte, fand in Kairo 6600, in Alexandrien 650 und in Rosette etwa 50 jüdische Familien vor; doch scheint es, daß diese Zahlen ungenau sind. Nach der amtlichen Volkszählung von 1898 lebten in Kairo 11489 Juden (darunter 1000 Karäer), in Alexandrien 9946, in Damiette 9, in Port Said 439, in Sues 123; in Unterägypten: im Kreise Beherah 246, im Kreise Scharkijeh 278, im Kreise Dachalieh 828, im Kreise Gharbieh 1404, im Kreise Kalubieh 185, im Kreise Menufieh 26; in Oberägypten 227 — insgesamt also 25200 Juden. Nach dem Weltkriege jedoch flüchteten viele sefardische Juden aus Saloniki, Smyrna und Adrianopel nach Kairo und Alexandrien, so daß sogar die spaniolische Sprache in Ä. Verbreitung fand. Nach der Zählung von 1917 gab es in Ä. 59581 Juden (0,5 % der Gesamtbevölkerung). In Alexandrien gab es 1920 29207 Juden, in Kairo 24885. Gegenwärtig (1927) schätzt man die Gesamtzahl der Juden in Ä. auf 70000 (s. die Artikel Abukir; Alexandrien; Damiette; Kairo; Rosette).

Statistik

Josef Sambari, Dibre Jossef (in Neubauer, Med. Jew. Chr.); *S. Rosanes*, Dibre Jeme Jisrael be-Togarma, Teil 1, 2 und 3; *Rafael Aaron ben Simeon*, Nehar Mizrajim; *idem*, Tub Mizrajim; *David Ibn Simra*, Responsen, Teil 1–5; *Abraham ha-Levi*, Keter Tora; *Elijahu Misrachi*, Responsen, § 50; *Josef Karo*, Bet Jossef, Orach Chajim, § 65; *Jakob ben Mose Chajim Baruch ha-Kohen*, Schibche Jeruschalajim; *Mose Alaschkar*, Responsen; *David Conforte*, Kore ha-Dorot; *Josef di Trani*, Responsen; *Meoraot Olam*, Smyrna 1756; *Mordechai ha-Levi*, Darche Noam; *Elijahu Capsali*, De-Be Elijahu; *Jakob Castro*, Ohole Tam; *Bezalel Aschkenasi*, Responsen; *Levi Ibn Chabib*, Responsen; *Mose di Trani*, Responsen; *Josua Benveniste*, Schaar Jehoschua; *Mose Alschech*, Torat Mosche, § 73; *Elijahu ben Chajim*, Majim Amukkim; *Azulai*, Sera Anaschim (Neudruck); *Abraham ha-Levi*, Ginnat Weradim; *Gurland*, Ginse Petersburg; *Jakob Susportas*, Kizzur Zizat Nobel Zebi; *Mose Misrachi*, Admat Kodesch, Teil II, § 19; *Mose Israel Rhodes*, Masseat Mosche, Choschen Mischpat, § 20–22; *Rafael Meldola*, Majim Rabbim, Orach Chajim, § 37; *Hammer*, Geschichte des Osmanischen Reiches; *Jouanin*, Histoire de l'Empire Ottoman; *N. M. Gelber*, Oesterreich und die Damaskusaffaire im J. 1840, Frankfurt a. M. 1927 (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Jüd. Liter. Ges.).

W. S. A. R.

AHABA (אהבה), Gattung liturgischer Gedichte, die an manchen Sabbaten und an Festtagen im Morgengebete in die zweite Benediktion, die dem Schema-Gebete vorangeht, eingeschaltet werden. Sie behandeln die Liebe Gottes zu Israel. Insbesondere die Dichter des 11. und 12. Jhts. in Spanien verfaßten zahlreiche Poeme dieser Art, so Salomo Ibn Gabirol, Abraham Ibn Esra und Jehuda ha-Levi. Aber schon vor ihnen hat Simeon b. Isaak aus Mainz eine A., die mit den Worten רעיתי בין הבנות beginnt, für den sogenannten „Sabbat Schira" gedichtet. Nach ihm haben insbesondere zur Zeit der Kreuzzüge viele liturgische Dichter in Deutschland A.-Poesien geschrieben, in denen die damaligen Judenverfolgungen in elegischer Weise geschildert werden. Diese Poesien werden in den deutschen und polnischen Gemeinden an den Sabbaten zwischen dem Pessach- und dem Wochenfeste vorgetragen.

Zunz, SP 63; *idem*, LG 113, 193, 199, 204, 207, 211; *Elbogen*, Gottesd. 210, 352.

E. B. K.

AHABA SOHN DES R. BENJAMIN BAR CHIJA s. Amoräer.

AHABA BAR KAHANA s. Amoräer.

AHABA RABBA (אהבה רבה), die zweite Benediktion vor dem Schema. Ihr Inhalt bestand ursprünglich in einem Dank für die dem Volke Israel durch die Offenbarung und die Verleihung der Tora bekundete Liebe, wozu die Bitte um stete Erleuchtung im Studium der Tora hinzutrat; daher führte sie auch den Namen ברכת

תורה (Ber. 11b). Dieser einfache Wortlaut ist aus der Fassung der Benediktion im Abendgebet noch klar ersichtlich; im Morgengebet, wo der Text wesentlich erweitert vorliegt, ist auch eine Bitte um die messianische Erlösung hinzugefügt.

Von Haus aus dürfte, wie im Inhalt, so auch im Wortlaut des Gebets für Morgen und Abend kein Unterschied gewesen sein; heute beginnt die Benediktion am Morgen nach aschkenasischem Ritus mit den Worten „Ahaba Rabba", nach sefardischem mit „Ahabat Olam". Diese Verschiedenheit wird bereits in einer Kontroverse im Talmud begründet (Ber. 11b). Um beiden Anschauungen gerecht zu werden, entschied der Gaon Mar Kohen Zedek, daß man morgens A. und abends Ahabat Olam sagen sollte. So empfiehlt auch Siddur Rab Amram, und so war der Brauch der Geonim in Sura. Auch Siddur Raschi (Berlin 1912, § 13, S. 10), Machsor Vitry und Tossafot entscheiden so, und R. Ascher schließt sich ihnen an. Im Gegensatz dazu sagte man in der Jeschiba der Geonim in Pumbedita Ahabat Olam, was Scherira und Hai ausdrücklich bezeugen. Ihnen folgten Alfasi und Maimonides. Die Differenz hat sich bis zum heutigen Tage erhalten. Auch sonst zeigt der Text, daß er stilistisch stark überarbeitet worden ist. Alle erhaltenen Formeln weichen bei Übereinstimmung der Grundgedanken im Ausdruck stark voneinander ab. Die sefardische Fassung ist wesentlich länger als die aschkenasische. Der Wortlaut ist für alle Tage des Jahres derselbe; an Festen und Sabbaten können gegen Ende poetische Erweiterungen eingeschaltet werden, die Ahaba heißen. In den Gebetbüchern der Reformgemeinden ist die messianische Bitte am Ende des Morgengebets zuerst abgewandelt, dann beseitigt worden.

Ozar ha-Tefillot, 272–277; *Davidson*, Ozar I, Nr. 1231; *ha-Kedem* II, hebr. T. 85, 88ff.; *Elbogen*, Gottesd.[2] 20–21, 514; *Mann* in Hebrew Union College, Annual II, 291.

E. M. E. J.

AHABA, SOHN DES R. SERA (אהבה בריה דרבי זירא), so im bab. Talmud genannt, palästinensischer Amoräer der 4. Generation in der ersten Hälfte des 4. Jhts. Im bab. Talmud überliefert A. nur Baraitot (R. H. 29a; Ned. 32a), und wird durch seinen Vater R. Seira zur öffentlichen Mitteilung von Baraitot aufgefordert (Erub. 96b; R. H. 30b). Der jerus. Talmud nennt ihn Achwa, auch Achia bar Seira (אחווא, אחוא, אחייא ב"ר יעירא), woraus im Midrasch oft irrtümlich Acha (אחא) geworden ist. Im Midr. r. kommt auch der Name Ahaba vor. A. lebte in Cäsarea (j. Challa I, 57a; j. Pes. II, 29b), wo R. Mana der Zweite von ihm eine Überlieferung seines Vaters hörte (ibid.). Er wird auch über das persönliche Verhalten seines Vaters in einer halachischen Sache befragt (j. Ber. I, 3d). Von A. stammt eine Halacha betreffs des Erub (j. Erub. VI, 23a), sowie verschiedene agadische Aussprüche (j. Pes. I, 27b, wiederholt in Gen. r. 31, 12 im Namen des [R. Pinechas für] R. Levi; ferner Gen. r. 39, 17 und 84, 8; Lev. r. 26, 4 [hier: Acha b. R. Seira]; Tanch. Noach 5). Mit dem Bibelvers Hiob 37, 1: „Bei diesem erzittert mein Herz und fährt auf von seinem Orte" leitet er die folgende Bemerkung ein: „Der Bösewicht Titus drang in das Allerheiligste des Tempels ein und zerstach mit seinem Schwert den heiligen Vorhang, dennoch kam er heil heraus; die Söhne Aarons dagegen, die hineingingen, um Opfer darzubringen, wurden verbrannt herausgeholt" (Tanch., A hare 4 [dort: Acha]; Pesik. d. R. K. 154a [dort: Achija, in Ms. Oxford: Achwa]; in Lev. r. 20, 5 fehlerhaft: R. Acha und R. Seira). Aus den Versen: „Ehedenn die Berge wurden und du die Welt schufst, . . . und sagtest ‚Kehret um (= tut Buße), ihr Menschensöhne'" (Ps. 90, 2–3) folgert er, daß die Buße (die Möglichkeit, daß der Sünder sich bessert) noch älter ist als die Welt (= die Voraussetzung zur Schöpfung war; Gen. r. 1, 5; im Midr. Tehil. 90 fehlerhaft: „Abahu bar Seira").

Hyman, Toledot 106.

M. G. D. J. B

AHABAT OLAM (אהבת עולם), zweite Benediktion vor dem Schema-Gebet am Abend, auch ברכת תורה genannt. Sie bringt zum Ausdruck, daß Gott Tora und Gebote als Zeichen seiner Liebe seinem Volke Israel verliehen habe, das im Studium der Lehre und in der Übung der Gesetze seinen Lebensinhalt finden solle; mit der Bitte, daß Gottes Liebe von Israel nicht weichen möge, schließt A. Es gibt zum Text Varianten in Handschriften sowohl wie in den Gebetbüchern der Sefardim und Jemeniten, doch sind sie nur Erweiterungen des Vorhandenen und bieten keine wesentliche Veränderung des Inhalts (vgl. AHABA RABBA).

Ozar ha-Tefillot 544–45 in Ijun Tefilla; *Davidson*, Ozar I, Nr. 1256; *Elbogen*, Gottesd. 100–101; *Mann* in Hebrew Union College Annual II, 307f.

E. M. E. J.

AHALAI s. AMORÄER.

AHARONI, ISRAEL, palästinensischer Zoologe, geb. 1880 in Widsy in Litauen, lebt seit 1902 in Rechobot (Palästina). A. war 1908 Mitglied der vom Sultan veranstalteten naturwissenschaftlichen Expedition zum Toten Meer und ins Jor-

dantal und beschrieb die dabei beobachteten Tiere in Blankenhorns Reisewerk „Naturwissenschaftliche Studien am Toten Meer und im Jordantal". 1920 bereitete er die Sammlungen für die Universität in Jerusalem vor und bekam 1925 dort einen Lehrauftrag. Die zoologische Abteilung des Jüdischen Nationalfonds-Museums in Jerusalem ist von ihm eingerichtet worden; er hat auch viel Material an Museen und zoologische Gärten in verschiedenen Ländern gesandt. Seine wissenschaftliche Arbeit gilt der Erforschung der palästinensischen Tierwelt; er hat verschiedene neue Tierarten in Palästina entdeckt, u. a. einen Uhu, der nach ihm benannt wurde. Aufsehen erregte auch seine Sendung lebender Waldrappen, die man bis dahin für fast ausgestorben hielt, aus der syrischen Wüste sowie arabische Beisa-Antilopen. Besonders verdient machte er sich um die richtige Deutung unklarer oder mißverstandener hebräischer Tiernamen in Bibel und Talmud. Neben vielen Einzelstudien, z. B. „die Vögel im Talmud" (ha-Schiloach XLI, 537), „Schlangen in Palästina" (ibid. XLIII, 38) veröffentlichte A. ein Buch über die Heuschrecken sowie ein zoologisches Lehrbuch in hebräischer Sprache.

F. K.

AHASVER, DER EWIGE JUDE. Der Name Ahasver für den ewigen Juden ist weit jünger als die Vorstellung vom unsteten Wanderer. A. tritt zuerst zu Beginn des 17. Jhts. als Held des Volksbuches auf, das den Titel führt: „Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus." Darin berichtet Paulus von Eitzen, Bischof zu Schleswig, daß er 1547 in Hamburg, wo er seine Eltern besuchte, an einem Sonntag in der Kirche einen hohen Mann mit herabhängendem Haare erblickte, der, so oft Jesus genannt wurde, tief seufzte und sich an die Brust schlug; im harten Winter habe er barfuß und mangelhaft bekleidet dagestanden. Er habe sich wochenlang in Hamburg aufgehalten, habe erzählt, er sei Jude, geboren in Jerusalem, heiße Ahasverus und sei seines Zeichens Schuhmacher. Paulus von Eitzen selbst erfährt von ihm, A. sei Jesu gram gewesen, weil er, wie die Priester und Schriftgelehrten, ihn für einen Ketzer hielt; er habe mit der Menge geschrien „kreuziget ihn" und habe die Freilassung des Barrabas gefordert. Als Jesus auf dem Leidenswege sich zur Rast an A.s Haus lehnte, habe er ihn mit harten Scheltworten fortgewiesen. Jesus aber habe ihm scharf ins Auge geblickt und gesprochen: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen bis an den jüngsten Tag." Er habe zugesehen, wie Jesus hingerichtet wurde. Seither irre er herum; nach 100 Jahren sei er nach Jerusalem zurückgekommen und habe es zerstört gefunden. Gott habe ihn als „lebendigen Zeugen der Leiden Christi zu mehrer Überzeugung der Gottlosen und Ungläubigen" erhalten. Diese Erzählung fand bald weite Verbreitung. L. Neubaur (Zentralblatt für Bibliothekswesen 1893, X, 250–267) stellt 46 Ausgaben des deutschen Volksbuchs zusammen, ferner drei vlämische, 10 französische, 4 dänische, 19 schwedische Bearbeitungen. Vor 1602 läßt sich der Name A. für den ewigen Juden nicht belegen, wohl aber die Sage vom Sünder, den Jesus zur Unsterblichkeit verdammt. Als älteste Aufzeichnung hiervon gilt der Bericht Roger de Wendovers, eines Mönchs zu Saint-Albans in England in seinen „Flores Historiarum" (1235), der in der „Historia major" seines Zeitgenossen Matthaeus Parisiensis, ebenfalls Mönchs zu Saint-Albans, wiederholt ist. Beide erzählen, im J. 1228 habe ein Erzbischof aus Großarmenien ihr Kloster besucht. Man befragte ihn über den berühmten Josef, der bei der Kreuzigung zugegen gewesen wäre und als Zeuge des christlichen Glaubens noch lebte. Der Erzbischof antwortete, er kenne diesen Josef, der eigentlich Kartophilus geheißen und als Türsteher des Pontius Pilatus, Jesus, als dieser zur Passion wankte, einen Schlag in den Rücken versetzt und gerufen habe: „Geh doch schneller, Jesus, was wartest du". Jesus habe ihn streng angeblickt und gesprochen: „Ich gehe, doch du wirst warten, bis ich zurückkehre." Seither erwarte Kartophilus die Wiederkehr Jesu. Er war damals 30 Jahre alt. So oft er 100jährig werde, verfalle er in schreckliche Krankheit, genese und werde wieder dreißigjährig. Später habe sich Kartophilus bekehrt und in der Taufe den Namen Josef angenommen. Der Erzbischof von Armenien kam auch nach Frankreich und Belgien, wo seine Erzählung in der Chronik von Philipp Mouskets ähnlich wiederholt wird. Ähnliche Züge weist die Sage von Malhus (auch Markus) vorzüglich in Italien auf. Malhus heißt im Evangelium Joh. 18, 10 der Diener des Hohepriesters, dem Petrus das Ohr abhieb. Die spätere Legende setzt Malhus jenem Diener gleich, der Jesus auf die Wange schlägt (Joh. 18, 22). Zur Strafe wütet Malhus seither gegen sich, rennt gegen Säulen, kann sich aber nicht töten.

Der deutschen Benennung: „Der ewige Jude" entspricht das polnische „Wieczny Żyd" und das tschechische „večny žid", Bezeichnungen, die gewiß unter deutschem Einfluß entstanden sind. Die übrigen Sprachen heben nicht die Ewigkeit, sondern die Unrast des Verdammten hervor: italienisch „Ebreo errante", französisch „Juif errant", englisch „Wandering Jew", niederländisch „De wandelende Jood", ungarisch (in der Kunstdich-

tung) „Bolygó zsidó", der unstete Jude. Italien ist reich an Überlieferungen, wie an Benennungen. Da heißt der Verdammte: Buttadio = Schlagegott, Votadio = Gelobegott, Servo di Dio = Dienegott. In Spanien heißt er Juande Voto a Dios = Johann Gelobegott, Juan Servo di Dios, vorzüglich aber Juan Espera en Dios = Hoffegott, ähnlich portugiesisch Joao de Espera em Dios. In Belgien heißt er auch Isaak Laquedem, was Böttcher bei Graesse (Der Tannhäuser und Ewige Jude, S. 127) aus hebräischem קדם „Ewigkeit" ableitet. Versprengt finden sich auch andere Namen, wie Jan Beaudewyn = Baudouin, woraus auch verballhornt Jan Roduyn. Das Volksbuch vom J. 1613 läßt den Ewigen Juden durch Italien, Ungarn, Persien, Spanien, Polen, Rußland, Livland, Schweden, Dänemark und Schottland wandern. Auch sonst läßt ihn die Sage an den verschiedensten Punkten, zu verschiedenen Zeiten, auftreten. Sein letzter Besuch, der sich verzeichnet findet, galt dem Mormonen O'Grady im Jahre 1868. Doch die Sage selbst scheint bloß bei Romanen und Germanen bis nach Island verbreitet zu sein. Selbst ein Kenner wie Wesselowsky weiß nur von einer einzigen ähnlichen Überlieferung auf dem Gebiete des slavischen Schrifttums: in einem russischen Gesprächsbüchlein wird gefragt, wer stirbt dreimal täglich? Antwort: der Diener des Kaiphas, welcher Jesus einen Backenstreich versetzt hat; deswegen wird er dreimal täglich von einem wilden Tier aufgefressen, um dreimal täglich aufzuerstehen (Archiv für slavische Philologie 1881, V, 398; 1885, VIII, 333). In der ungarischen Überlieferung hat A. Kecskeméti eine verschüttete Spur der Sage von A. entdeckt: Jesus und Petrus sind bei einem Schuster zu Gast, der zum Lohn für seine Gastfreundschaft nicht die ewige Seligkeit, sondern ewiges Leben wünscht; er kann nicht sterben, schrumpft zusammen wie eine Griewe, kann sich nicht töten und gelangt nur mit größter Mühe in die Hölle (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve 1896, 322). Die slawischen und die finnisch-ugrischen Völker scheinen also die Sage vom ewigen Juden nicht zu kennen. Aber auch in der altkirchlichen Literatur, bei den Kirchenvätern, in der älteren Hagiologie, im byzantinischen Schrifttum ist sie nicht nachgewiesen. Sie kann also nicht dem Bestand der alten kirchlichen Überlieferung angehören.

Verbreitung der Sage

Die Sage kann nicht jüdischen Ursprungs sein. Wohl erscheint sie hie und da auch mit jüdischen Zügen ausgestattet. Die „Histoire admirable du Juif errant", ein französisches Volksbuch, läßt A. aus dem Stamme Naftali im Jahre 3992 nach Erschaffung der Welt geboren sein, von einer Mutter, welche die Kleider der Leviten nähte. Als A. im Jahre 1868 den Mormonen O'Grady besuchte, machte er ihm Auszüge aus dem Talmud zum Geschenk. Es ist aber klar, daß diese jüdischen Motive der A.-Sage nur aufgepfropft sind. Wohl kennt auch die Agada Gestalten, welche Geschlechter überleben: „Sieben Heroen bilden eine Kette, die den Anfang der

Ursprung der Sage

Ahasver
Französischer Farbstich des 18. Jhts.
Aus der Kunstsammlung der Berliner Jüdischen Gemeinde

Menschheit mit der Endzeit verbindet: Adam, Metusalem, Schem, Jakob, Amram, Achija von Schilo und Elijahu" (Seder Olam I; B. Bat. 121 b). Auch kennt die Agada Helden, die niemals den Tod kosten. Neun sind lebend ins Paradies gekommen: Henoch, Elijahu, der Messias, Elieser (Abrahams Knecht), Chiram von Tyrus (der den Tempel baute), Ebedmelech der Äthiopier (der Jeremia rettete), Jaabez, Sohn des Patriarchen R. Jehuda, Bitja, die Tochter Pharaos (Moses Pflegemutter), Serach, Tochter Aschers (welche Josefs Sarg hütete), nach einigen noch R. Jehuda,

nach andern auch Josua b. Levi (Der. Er. Sutta 1. Kap.). Auch an Henoch und Elijahu erinnert die Sage vom ewigen Juden zuweilen. Doch den nichtjüdischen Ursprung verrät schon der Name Ahasver. Weder in biblischer noch in talmudischer Zeit noch auch später dürfte sich ein Beispiel finden, daß ein Jude A. hieß. Der jüdischen Sage galt A. schlechthin als Bösewicht, und es war verpönt, einem jüdischen Kinde den Namen eines Bösewichts beizulegen, weil es heißt: „der Namen der Bösen verwest" (Prov. 10, 7; Joma 38b; Gen. r. 49 Anf.). Aber auch die ganze Anlage der Sage ist unjüdisch, sogar judenfeindlich. Schon Neubaur verweist auf die Auffassung bei Schudt (Jüdische Merkwürdigkeiten, V. Buch, Kap. 14): „Dieser umlauffende Jude seye nicht eine eintzelne Person, sondern das gantze Jüdische nach der Creutzigung Christi in alle Welt zerstreuete umherschweifende und nach Christi Zeugnuss biss an den jüngsten Tag bleibende Volck." Zweifellos kehrt sich die Spitze der Sage gegen die Lebenszähigkeit des jüd. Volkes. — Nicht stichhaltig ist Ed. Königs Behauptung, die Sage von A. sei nichts anderes als ein christliches Gegenstück zu den Purimspielen (auch „Achaschweroschspiel" genannt), in denen nebst Persern und Mohammedanern auch Christen verhöhnt wurden. In den Purimspielen wird Achaschverosch verhöhnt und wenn die christliche Sage dieses Purimspiel bekämpfen wollte, müßte sie A. in Schutz nehmen und vielmehr Mordechai als verdammten ewigen Juden hinstellen.

Die Vorstellung von langlebigen Menschen ist den Sagen vieler Völker geläufig. Das Volk belohnt seine Wohltäter oder Lieblinge damit, daß es ihnen langes oder gar ewiges Leben verleiht, so dem Propheten Elijahu, in gewissen Legenden dem Messias, dem Mahdi, dem verborgenen Imam, dem Kaiser im Kyffhäuser oder im Unterberg, dem ungarischen König Mathias und andern. Manchmal wird diese Vorstellung mit dem Motiv des Dauerschlafes verschmolzen, z. B. in den Sagen von Epimenides, von Choni ha-Meaggel, von den Siebenschläfern, von Uzair (John Koch, die Siebenschläferlegende, Leipzig 1883). Als Wanderer ist vorzüglich Chidher oder Chadhir der arabischen Sage bekannt (I. Friedlaender, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzig-Berlin 1913), — zumindest doch durch Rückerts Gedicht, in welchem Chidher von 500 zu 500 Jahren an derselben Gegend vorüberwandelnd, dort erst eine Stadt, dann einen Weideort, dann einen Meereshafen, dann einen Wald und wieder eine Stadt findet. Ähnliche Wandlungen beobachtet (oder gar verursacht) der ewige Jude auf seinen Wegen, — in den Sagen der Alpenländer und Frankreichs (Neubaur, Neue Mitteilungen, S. 14, 15, 18). Auch die Sage vom Wilden Jäger und vom Fliegenden Holländer stellt den zur Unrast Verdammten dar. Den langlebigen Helden der mohammedanischen Sage hat Ignaz Goldziher den zweiten Band seiner Abhandlungen zur arabischen Philologie gewidmet (Leiden 1899). A. am nächsten steht hier Zerib b. Bartamla (= Bartholomäus), „der Beauftragte von Jesus", dem dieser den Segen erteilte, daß er so lange unter den Lebenden weilen sollte, bis Jesus vom Himmel herabkommen würde. Goldziher hat bereits auf den christlichen Ursprung dieser Legende hingewiesen.

Selbst wenn man die panindische Befangenheit der Benfeyschen Schule nicht teilt, ist der Ursprung der Sage in Indien zu suchen. An die Sage vom A. erinnert die buddhistische Legende von Pindola. Pindola, ein Schüler Buddhas, vergeht sich durch Selbstüberhebung gegen seinen Meister. Buddha macht ihn zur Strafe unsterblich: „Du darfst nicht in das vollständige Nirwana eingehen, ehe das Gesetz aufhört." So lebt nun Pindola als Zeuge Buddhas. — Die Anpassung der buddhistischen Legende an die Jesuslegende war erleichtert durch mehrere Aussprüche des Evangeliums, durch Math. 16, 28 und Luk. 9, 27: „Wahrlich, ich sage euch, es stehen hier, die den Tod nicht schmecken, ehe sie den Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen sehen"; durch Joh. 21, 23: es verbreitete sich, daß dieser Jünger (Johannes) nicht sterben werde; Jesus jedoch hatte nicht gesagt, er werde nicht sterben, sondern: Wenn es mir beliebt, daß er bleibe, bis ich wiederkehre, was hast du dagegen. Dazu kam noch Joh. 18, 22 die Erzählung vom Diener des Kaiphas, der Jesu auf die Wange schlägt. Da waren nun die Elemente der Sage von Buttadio = Schlagegott und von Malhus beisammen. Der Diener, welcher Jesu schlägt, war ursprünglich in der Legende Heide, später wurde er zum Juden. Für diesen ewigen Juden suchte nun der novellistische Verfasser des Volksbuches vom Jahre 1602 einen Namen in der Bibel und entschied sich für den volltönenden Ahasver.

Der ewige Jude in Kunst und Dichtung

Gleichzeitig mit den Volksbüchern hat sich auch die bildende Kunst, vor allem der Holzschnitt, der Gestalt des ewigen Juden bemächtigt. Champfleury hat ein bedeutendes Kapitel seiner „Histoire de l'imagerie populaire" (Paris 1869) dem „Juif errant" gewidmet. Er verzeichnet bis 1866 nicht weniger als 25 verschiedene Holzschnitte. Neubaurs Bibliographie enthält bei den einzelnen Ausgaben des Volksbuches einen Hinweis auf den Stich, der A. im Bilde darstellt. In Frankreich werden die Bilder A.s

Der Ewige Jude
aus „La Légende du Juif Errant" von G. Doré

mit der „Histoire admirable", aber auch ohne sie verkauft. Auch die Kunst eines Holbein oder in der Neuzeit eines Doré und Makart fühlte sich vom Stoffe angezogen. Bekannt ist besonders Wilh. Kaulbachs „Zerstörung Jerusalems", wo A. aus den Trümmern hervorstürzt. Weit größer noch ist die Bedeutung der A.-Sage für die Dichtung. Französische, niederländische, englische Volksdichtung ergreift den Stoff. Dichter liebten es, sich als den rastlosen, gepeitschten A. darzustellen, A. die Todessehnsucht, den Weltschmerz verkünden zu lassen. Als der Unwandelbare im Wandel der Zeiten ist er berufen, die Bilder der Entwicklung der Menschheit an sich vorüberziehen zu lassen, Zeitgemälde und Weltgemälde zu entwerfen, die Geschichte zu deuten oder zu beurteilen. Seine Wanderungen führen A. auch mit verwandten Sagengestalten zusammen: mit Judas (Andersen), mit dem Fliegenden Holländer und dem Wilden Jäger (Levin Schücking), mit Faust (Griesbach), Wuotan (Fritz Mauthner). Da A. seit Schudt oft als Vertreter der jüdischen Gesamtheit gilt, fordert er die Dichter zu judenfreundlicher oder judenfeindlicher Behandlung heraus. Ed. Königs Buch „Ahasver" bespricht die A.-Dichtungen, wie sie sich zu Judentum und Christentum verhalten. Viel weiter und tiefer dringen Soergels geistvolle Untersuchungen, die sich auf eine Menge von lyrischen und epischen Gedichten, Dramen, Romanen und Novellen erstrecken. Zu den deutschen Bearbeitern des Stoffes gehörten: Goethe, Schubart, A. W. Schlegel, Brentano, Chamisso, Gutzkow, Auerbach (A. bei Spinoza), Karl Beck, Lenau, Mosen, Zedlitz, Hamerling (die ewige Todessehnsucht des unsterblichen A. im Gegensatz zum unendlichen Lebensdrang des sterblichen Nero), Seligmann Heller, Fritz Mauthner, Carmen Sylva, Lienhard, Josef Seeber u. a. Zu den Franzosen: Complainte, Béranger, Edgar Quinet, Eugène Sue, Dumas père, Richepin. Zu den Engländern: Byron, Shelley. Zu den Dänen: Andersen, Paludan-Müller. Zu den Niederländern: Heyermans. Zu den Russen: Shukowski. Zu den Ungarn: Arany, Vörösmarty, Kiss József, Bartók Lajos, Szilágyi Géza, Szabolcska.

L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, Leipzig 1884; *idem*, Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden, Leipzig 1893; *idem*, Bibliographie der Sage vom ewigen Juden im Centralblatt für Bibliothekswesen 1893, X, 249–267, 297–316; *Paulus Cassel*, Ahasverus, Die Sage vom ewigen Juden, 1885; *S. Morpurgo*, L'Ebreo errante in Italia, Firenze 1891; *Gaston Paris*, Le Juif errant, Légendes du moyen-âge 1904, 149–186; *Eduard König*, Ahasver der ewige Jude 1907; *Albert Soergel*, Ahasverdichtungen seit Goethe 1905; *Gustav Heinrich*, A bolygó zsidó mondája 1920²; *Joseph Jacobs*, Wandering Jew, JE XII, 462-463; *Alice M. Killen*, L'Evolution de la legende du Juif errant, Revue de litterature comparée, Paris 1925, V, 5-36; *Christlieb* (Bauke), Ahasver in Religion in Geschichte und Gegenwart 1926², I, 167; *Turóczi Trostler*, Bolygó zsidó, Irodalmi Lexikon, Budapest 1927, 143.

E. B. H.

AHAWA (אהוא), Kanal unbekannter Lage im Gebiet der nach Babylonien exilierten Juden, an dem Esra die zur Rückkehr nach Palästina Entschlossenen versammelte (Esra 8, 15. 21, 31). Die Identifikation von A. mit dem bei Herodot I, 179 erwähnten Orte Is (Rawlinson, Herod. I 316) und den talmudischen Ihi oder Ihi de-Kira (s. d.), das etwa 8–9 Tagreisen nördlich von Babylon gelegen war, hat wenig für sich. III. Esra 8, 14. 61 bietet für A. die Lesart Θερά.

I. A. Bewer, Der Text d. Buches Esra 1922, z. St.

T.

AHILAI s. Amoräer.

AHILAI BAR ISAAK GAON s. Hilai.

AHIN, BENDICH s. Chajim, Baruch.

AHLWARDT, HERMANN s. Antisemitismus (Deutschland).

AHLEM, jüdische Gartenbauschule, gegründet 1893 von Konsul Moritz Simon aus Hannover. Sie hat die Aufgabe, jüdische Jugendliche in der Landwirtschaft und im Handwerk auszubilden. Neben dem Gartenbau können in A. auch alle anderen wichtigen Zweige des landwirtschaftlichen Betriebes erlernt werden. Im Zusammenhang mit der Gartenbauschule steht ein Landheim für schulpflichtige Kinder mit dem Pensum einer Mittelschule. Außerdem gibt es auch Lehrwerkstätten für handwerkliche Ausbildung (bes. im Schneider-, Bäcker-, Schuhmacherhandwerk), die seit dem Weltkriege (1914 bis 1918) eingeschränkt sind. Aufgenommen werden Knaben von 8–13 J. und Lehrlinge von 14–16 J. Vor dem Weltkriege bestand auch eine Mädchenabteilung.

Ahlem, Eine Kulturaufgabe der deutschen Judenheit; *Veröffentlichungen der Israel. Erziehungsanstalt zu Ahlem.*

G.-J.

AHNENKULT. A. ist im biblischen Zeitalter nicht mehr geübt worden. „Indes kann man vielleicht Überbleibsel aus prähistorischer Zeit nachweisen" (H. Gressmann, Palästinas Erdgeruch 1904, 42f.). Der sehnliche Wunsch des Israeliten, einen Sohn zu hinterlassen (I. Sam. 1, 11; II. Kön. 4, 14f.) kann in Zusammenhang mit ursprünglichem Ahnenkult stehen, denn nur ein

Totenkult

Sohn kann für die Pflege der Seele des verstorbenen Vaters hinreichend sorgen. Das bei den Israeliten noch lange übliche Leichenmahl (Ket. 8b), das die offizielle Religion vergeblich zu verbieten suchte (Hos. 9, 4), ist ebenfalls ein verblaßter Rest des verschollenen Ahnenkultes. Es wurde unmittelbar nach dem Begräbnis eine Mahlzeit für die Teilnehmer am Begräbnis ausgerichtet, wobei gemäß den primitiven Religionsvorstellungen die Seele des Verstorbenen zugegen war, der man einzelne Bissen auf die Erde unter dem Tische hinzuwerfen pflegte. Die Leidtragenden selbst haben aber nur solche Speisen und Getränke genossen, die andere Leute ihnen spendeten (Ez. 24, 7; Mo. Kat. 27b). Der ihnen gespendete Becher Wein hieß „der Tröstungsbecher" (Jer. 16, 7; Pessik. r., ed. Friedmann, p. 138b). Josephus, der diesen bei den Juden üblichen Leichenschmaus erwähnt, bemerkt (BJ II, 1), daß infolge dieser Sitte viele Juden verarmen, denn man sei fast genötigt, die Leidtragenden zu bewirten, weil die Unterlassung als Mangel an Pietät gegenüber dem Verstorbenen gedeutet wurde. Obgleich die israelitische Religion die Totenspeisung beseitigt hatte (Deut. 26, 14), duldete sie, wie die aus spätisraelitischer Zeit herrührenden Funde zeigen, daß man den Toten Tongefäße, wie Lampen, Schalen, Krüge mit ins Grab gab. Die Schriftgelehrten suchten jedoch diesen Brauch einzuschränken: „Wer dem Toten viele Geräte beilegt, übertritt das Gebot: Du sollst keine nützlichen Gegenstände vernichten" (Sanh. 48a; M. Semachot IX). Schon im 4. Jht. p. ist dieser Brauch nicht mehr nachweisbar, denn die aus römischer Zeit herrührenden zahlreichen Gräber des am Bonntor zu Köln gelegenen jüdischen Friedhofs enthielten keine Beigaben, sondern vereinzelt nur Tonscherben. — Das bei den heidnischen Völkern übliche Opfer an die Manen galt im alten Israel als sündhaft (vgl. זבחי מתים Ps. 106, 28). Sirach 30, 18ff. (vgl. auch Jub. 32, 17) spottet daher dieser heidnischen Sitte: „Was nützt das Opfer einem Schatten? Leckerbissen auf verschlossenen Mund geschüttet, sind Opferspeisen aufs Grab gelegt." — Der in Tob. 4, 18 enthaltene Satz: „Schütte lieber deinen Wein und dein Weizenbrot auf das Grab der Gerechten, als daß du den Frevlern gibst" ist fast wörtlich dem alten heidnischen Achikar-Roman entnommen (vgl. Nöldeke, Untersuchungen zum Achiqar 1913, 20, 36) und kann somit nicht als Beleg dafür angesehen werden, daß zur Zeit der Abfassung des jüdischen Tobit-Buches die jüdische Volksreligion noch Totenopfer gekannt hatte. Der jüdische Verfasser des Tobit konnte diesen aus dem Achikar entlehnten Satz wegen der Worte: „als daß du den Frevlern gibst" auf die unmittelbar nach einer Leichenbestattung zu verabfolgende Spende an die Leidtragenden bezogen haben, denen man, wenn sie frevelhaft sind, nicht solche darreichen solle. — Auf eine uralte Totenspende geht der bei dem Begräbnis von israelitischen Fürsten geübte Brauch, Gewürze nebst den ehemaligen täglichen Gebrauchsgegenständen des Heimgegangenen zu verbrennen. Hierdurch glaubten die Israeliten der historischen Zeit, den toten Fürsten besonders zu ehren, jedoch sahen sie hierin nicht ein Opfer an vergötterte Menschen (II Chr. 16, 14; 21, 19; Jer. 34, 5; Jos. Ant. 15, 3, 4; 17, 8, 3; idem BJ I, 33, 9; Tossef. Sabb. VII, 18; Tossef. Sanh. IV, 3; Ab. Sar. 11a; Sanh. 52b). — Stade vermutet (Gesch. d. Volk. Israel I, 394), daß die biblische Leviratsehe ebenfalls auf A. zurückgehe, da sie auch bei solchen Völkern vorkomme, bei denen der A. heimisch sei. Allein diese Hypothese läßt sich nicht aufrecht erhalten (vgl. Scheftelowitz, Leviratsehe, Arch. Rel. Wiss. XVIII, 250ff.). Die mit einem Todesfall zusammenhängenden Trauergebräuche stehen ebenfalls in keiner Verbindung zum A. (Scheftelowitz, Altpers. Rel., p. 166ff.). Die Auffassung, daß die Seelen außergewöhnlich frommer Ahnen für die in Not geratenen Lebenden Fürbitte bei Gott tun (vgl. Jer. 15, 1; 31, 15), führte zu einer Art Anbetung solcher Seligen. Der Jude betete an den Gräbern der Stammväter, sie möchten seine Fürsprecher bei Gott sein (Sota 34b). Die Seelen dieser frommen Ahnen ruhen in schlafartigem Zustande in ihren Gräbern; sie werden aber durch das Flehen ihrer bedrängten Nachkommen am Grabe aus ihrer Ruhe gestört und suchen dann Gott auf, um für sie zu flehen. Zwei sich widersprechende Vorstellungen, die gleichzeitig bestanden, sind im jüdischen Glauben nachweisbar; die ältere von dem Aufenthalt der Seele im Grabe, die jüngere von dem Eingehen der Seele in ein Jenseits. Diese Auffassung kommt auch in Targ. Jonath. zu Deut. 31, 16 zum Ausdruck: „Und Gott sprach zu Mose: Du wirst mit deinen Vätern in der Erde ruhen, und deine Seele wird aufbewahrt werden in der Schatzkammer der himmlischen Welt mit deinen Vätern." Mit dem im Diesseits ruhenden Toten kann sich der Lebende durch heißes Flehen am Grabe in Verbindung setzen (vgl. Scheftelowitz, Altpers. Rel. 171f.; idem, Altpaläst. Bauernglaube 53 A. 1.). Hier liegt die Vorstufe zum Heiligenkult vor. Wäre der A. im israelitischen Volke noch lebendig gewesen, hätte sich bei den Juden ein ausgeprägter Heiligenkult entwickelt.

Leviratsehe

Fürbitte der Toten

Jul. Lippert, D. Seelenkult in seinen Beziehungen z. althebr. Religion 1881; *Frey*, Tod, Seelenglaube und Seelenkult 1898; *C. Grüneisen*, Der Ahnenkultus u. d. Urreligion Israels; *Ed. König*, Gesch. d. alttestamentl. Relegion 1912, 65ff.

K. I. S.

AHOLA UND AHOLIBA s. Ohola und Oholiba.

AHOLIAB s. Oholiab.

AHOLIBA s. Ohola und Oholiba.

AHOLIBAMA s. Oholibama.

AHRIMAN s. Parsismus.

AHRWEILER (Arwilre, ארווילר, ארוילרא), Kreisstadt im preußischen Regierungsbezirk Koblenz. Sie wird zuerst 893 urkundlich erwähnt, kam 1246 an das Erzbistum Köln und erhielt in demselben Jahr Stadtrecht. Im 13. Jht. gab es in A. eine größere jüdische Siedlung; einzelne ihrer Mitglieder werden als Hausbesitzer in Köln angeführt. Im J. 1335 erließ der Kölner Erzbischof Wolfram für den Fleischhandel der Juden in A. Bestimmungen, die denen in Bonn erlassenen glichen. In den J. 1348–50 wurde A., wie die anderen rheinisch-jüdischen Gemeinden, von Verfolgungen schwer heimgesucht. In den Pfälzer Kopialbüchern wird um 1346 Simeon, Sohn des Judenmeisters Vifantz (= Chajim) aus A., und 1367 Simeons Witwe Hanne genannt, die in Bacharach Wohnrecht und Schutz erhalten. Um die Mitte des 15. Jhts. lebten in A. die gelehrte Frau Fromet, Tochter R. Issachars und Gattin des R. Samuel b. Mose, die für letzteren im J. 1445 Samuel Schlettstadts „Kizzur Mordechai" abschrieb, und der Arzt und Physiker Baruch b. Simson (Meister Bendel), der sich auch als Dichter und Glossator hervortat (Graetz-Jubelschr. 24; Kaufmann in ha-Assif II, 293ff.). Von den Rabbinen in A. sind bekannt geworden: R. Isaak, der Anfang des 15. Jhts. an Jakob Möllin in Worms religionsgesetzliche Fragen richtete und einen Kommentar zum Pentateuch schrieb; der im 16. Jht. wirkende R. Chajim b. Jochanan Treves, der Sohn des Kommentators des Machsor Romi, der Rabb. in Köln war und 1598 in A. starb. Auch sein Schwiegersohn Isaak b. Chajim lebte in A.; er wird als Pentateucherklärer erwähnt. Aus A. stammte der 1679 verstorbene Hirz Ahrweiler, der 1641 unter den Frankfurter Rabbinatsassessoren genannt wird; sein Sohn war R. Matitjahu Ahrweiler, Rabb. in Heidelberg. Die heutige Gemeinde, die aus der Mitte des 19. Jhts. stammt, zählte 1925 unter 6000 Einwohnern A.s 54 Juden. Die neue Synagoge wurde 1895 erbaut. — Der Familienname A. kommt auch in Prag und Worms vor.

Lehfeld, Die Bau- u. Kunstdenkmäler des Regierungsbez. Coblenz 1886, 36; *Löwenstein*, Gesch. d. Juden i. d. Kurpfalz 157, Anm. 1; *Höniger* u. *Stern*, Judenschreinsbuch d. Laurenzpfarre zu Köln, 188; *Kober*, Grundbuch d. Köln. Judenviertels, Register, s. v.; *Salfeld*, Martyr. etc. 273 u. 287; *Bernfeld*, Demaot II, 105f.

E. P. L.

AHUB BEN MEIR HA-NASSI s. Schartemikesch, Ahub b. Meir ha-Nassi.

AHURA MASDA s. Parsismus.

AHURMIN s. Parsismus.

AI (עַי „Trümmerhügel", immer mit Artikel: הָעַי „der Trümmerhügel"; Jes. 10, 28 עַיָּת), Ort in der Nähe von Bet-El, kommt bereits in der Patriarchengeschichte vor (Gen. 12, 8; 13, 3), wird dann als Königsstadt der Kanaanäer (Jos. 7, 2; 12, 9) genannt. A. wurde von den eindringenden Israeliten erobert und zum Steinhaufen gemacht (Jos. 8, 28); doch war es später wieder bewohnt (Jes. 10, 28); sogar in der nachexilischen Zeit (Neh. 11, 31; vgl. auch Esra 2, 8; Neh. 7, 32) erscheint noch A. als bewohnter Ort, aber wohl nicht an der ursprünglichen Stelle. Nach Gen. 12, 8; 13, 3; Jos. 7, 2; 19, 9 lag es östlich von Bet-El, nach Jes. 10, 28 nördlich von Michmas. Man vermutet A. in Tell el Hadschar, östl. Betin (= Bet-El); das Tal nördlich von A. (Jos. 8, 11) — im Wadi muhaisin; andere denken an Chirbet Hajjan, südöstl. von Bet-El, oder an Et-Tell, nördl. der Ruine Hajjan (vgl. dazu Jos. 8, 28). Josephus (Ant. V, 1, 12) und der Midrasch (Ex. r. 32, 2) suchen ha-Ai bei Jericho.

Das Jer. 49, 3, in unsicherem Text vorkommende A. ist eine ammonitische Stadt.

Dalman, Pal. Jhrb. 1912, 13; 1916, 46; *Buhl*, Geogr. 71, 100, 177.

T. S. Kl.

AIBO (רבי אייבו), pal. Amoräer der 2. und 3. Generation, Schüler R. Jannais, von dem er einige Halachot tradiert (Ket. 54b; Kid. 19a u. ö.). Nach Raschi (Pes. 46a; Chul. 123a) tradierte er auch eine Halacha des Resch Lakisch. Doch ist es nicht klar, ob an diesen Stellen unser A. gemeint ist, denn sein jüngerer Zeitgenosse R. Nachman b. Isaak erwähnt ihn ohne den Titel „Rabbi". A. pflegte vor allem die Agada, und zahlreiche schöne agadische Aussprüche sind von ihm erhalten. Er sammelte agadische Überlieferungen seiner Vorgänger, z. B. von R. Meir (Schocher Tob 101), R. Elieser, dem Sohne R. Josse ha-Gelilis (Tanch., Noah), R. Joschija (Proömium zu Thr. r.), ferner von R. Jochanan (Gen. r. 82, 6), der vielleicht nach dem Tode R. Jannais sein Lehrer war. Ferner tradiert er Aussprüche seiner Zeitgenossen Isaak b. Marion

(Koh. r. 3, 14) und Samuel b. Nachmani (Thr. r. 2). Seine Aussprüche wurden viel beachtet und von R. Judan (Koh. r. 3, 12; Jalk. Ps. 24, 69 u. ö.) und R. Pinchas (ibid. 106 u. ö.) tradiert. Seine Aussprüche spiegeln seinen reinen Charakter, insbesondere auch seine Abneigung gegen Geld und Besitz: „Wen die Geldgier einmal ergriffen hat, den läßt sie nicht wieder los. (Koh. r. 1ff.). Größer ist der Wert des Gerechten als der des Tempels (Thr. r. 2) und der Engel. Bevor Israel sündigte, vermochten nicht einmal die Erzengel Mose ins Angesicht zu blicken (Jalk. Ps. 68). Erst die Sünde erschüttert die Würde des Menschen und versetzt ihn in Furcht. Solange Salomo nicht sündigte, herrschte er über die Geister . . . Als er aber gesündigt hatte, mußten sechzig Helden sein Lager schützen“ (ibid.). A. war wohl mit Chija b. Abba in Babylonien (in R. H. 21a ist statt Aibo b. Nagri, der der 4. Generation angehört und nicht R. Jochanans Schüler gewesen sein kann, A. ohne weiteren Zusatz zu lesen. Dies ist auch die LA Raschis.

Hyman, Toledot I, 138.

M. G. S. Bi.

AIBO s. Amoräer.

AIBO BAR AGRA s. Amoräer.

AIBO, VATER RABS s. Abba (Rab).

AIBO, SOHN RABS s. Abba (Rab).

AIBO, SOHN DER TOCHTER RABS s. Abba (Rab).

AIBO BAR NAGRE (רבי אייבו בר נגרי), pal. Amoräer der 3. und 4. Generation, wird im bab. Talmud nur dreimal, im jerus. Talmud häufiger erwähnt. A. überliefert Aussprüche im Namen des R. Chija b. Abba (Sota 10a; Sanh. 67b; j. Meg. I, 70a); er zählte zu den Schülern R. Jochanans (R. H. 21a), in dessen Namen er einen Ausspruch tradiert (j. Schek. IV, 48c). A. liest vor R. Ila (= La) eine Baraita (j. Pea VII, 20b; wiederholt in Maas. Sch. V, 26a) und übermittelt einen Ausspruch R. Jochanans (j. Schek. IV, 48c). Im Namen des R. Kerispa überliefert er einen Ausspruch des R. Simeon b. Lakisch (j. Jeb. I, 2c); ferner tradiert er im Namen des R. Chona (= R. Huna I; j. Sukka IV, 54b, Ende) und des R. Tanchum b. Ilai (Maas. I, 48d). Zu seinen Gefährten zählten R. Judan b. Pasi (j. Ter. V, 93c) und R. Jeremia (j. Chag. I, 76a). Der in j. Pea V, 19a erwähnte Name Abahu b. Nagre ist wohl korrumpiert aus Aibo b. Nagre. Ein agadischer Ausspruch A.s (j. Joma III, 40b; wiederholt j. Sota VII, 22a) wird in einer anderen Quelle etwas verändert im Namen des sonst unbekannten Abin b. Nagde wiederholt, wobei es sich offenbar um einen Schreibfehler handelt. Ein Ausspruch A.s (j. Sota I, 17a) ist in Gen. r. 85, 7, jedoch unter fehlerhafter Wiedergabe des Namens als Aibo b. Agre, wiederholt.

Frankel, Mebo 63a; *Hyman*, Toledot 138.

M. G. D. J. B.

AIBUT BAR IHI s. Abuh (Aibut) bar Ihi.

AIDIN (früher Jusel-Hissar [יוזל היסאר = der schöne Palast] genannt; so auch in den jüdischen familienrechtlichen Urkunden), Stadt in der Türkei, 80 Kilometer südöstlich von Smyrna. Die ersten Juden, die sich in A. ansiedelten, waren Flüchtlinge aus Smyrna. In dieser Stadt wütete um 1616 die Pest. Unter den Personen, die sich von dort flüchteten, waren Isaak ben Schoschan und die Rabbiner Mose Obadja, Josef Abraham Niño und Samuel Nachmias. Nach kurzer Zeit kehrten jedoch die Smyrnaer Flüchtlinge in ihre Stadt zurück, und die Gemeinde in A. blieb lange ohne Rabbiner, so daß man sich in wichtigen Fällen an das Rabbinat von Konstantinopel wenden mußte. Im 19. Jht. beschäftigten sich die meisten Juden von A. mit dem Export von Feigen nach Smyrna. Die Gemeinde war zahlreich (nach der Schätzung der Alliance gab es in A. 3500 Juden bei 30000 Personen der Gesamtbevölkerung), aber noch immer ohne beständiges Rabbineramt, so daß man sich in religionsgesetzlichen Angelegenheiten an die Rabbiner des nahen Smyrna wandte. 1895 wurde von der Alliance eine Schule gegründet, deren Schülerzahl 129 betrug. Vom griechisch-türkischen Kriege im J. 1921 wurden die Juden hart betroffen, und nach der Wiedereroberung A.s durch Kemal-Pascha zwang sie die wirtschaftliche Lage, teils nach Smyrna, teils nach Griechenland auszuwandern, so daß gegenwärtig (1927) in A. keine Juden wohnen.

Responsen d. R. Josef di Trani (Teil Eben ha-Eser); *Responsen d. R. Jechiel Bassan*, § 38; *Bulletin de l'All. Isr. Univers.* 1900; *Narcisse Leven*, Cinquante ans d'histoire II.

G. W. S. A. R.

AIRE (lat. Altura, hebr. איירש), Stadt in Südfrankreich, im Departement Landes. A. war die Heimat des Dichters Isaak b. Abraham ha-Gorni, der in der 2. Hälfte des 13. Jhts. wirkte und unter anderem eine Eulogie auf A. verfaßt hat. A. bedeutet eine Tenne, was dem Beinamen Isaaks entspricht. Er preist den Ruhm seiner jüd. Mitbürger, eines Samuel, den er Prophet nennt, eines Aaron, der im Talmud sehr bewandert war, eines Jakob und eines Mose. Ein Teil seiner Dichtungen wurde im MGWJ 1882, S. 510–23 veröffentlicht. Ob eine jüdische Gemeinde in A. im Mittelalter bestanden hat, ist unbekannt.

Gall. Jud., 49–50; *Steinschneider*, Cat. München 128ff.; *Jedajah Bedersi*, Chotam Tochnit, ed. Steinschneider, S. 2.

W.

AIX (Aquae Sextiae, provenzalisch Ayes oder Ays), im Departement Bouches-du-Rhône, ehemalige Hauptstadt der Provence, 123 a. durch den Konsul Sextius gegründet, der dem Orte seinen Namen gab. Nach vielfachen Verwüstungen durch germanische Stämme und die Sarazenen erhob sich A. erst im 9. Jht. wieder; damals wurde es Residenzstadt der Grafen der Provence, die vermutlich zuerst Juden Aufnahme in A. gewährten. 1283 werden sie zum ersten Male in einem Dokument erwähnt: sie mußten danach alljährlich zu Ostern dem Erzbischof zwei Pfund feinen Pfeffers dafür geben, daß er ihnen den Bau einer Synagoge und die Errichtung eines Friedhofes gestattet hatte. Doch waren sie sicherlich schon erheblich früher dort ansässig; wurden sie doch, ebenso wie Juden in anderen Städten, von der Inquisition belästigt, was Karl I. 1276 verbot. Sie bewohnten die Rue Venel in der Vorstadt Saint-Sauveur, die damals „Rue de la Juiverie" hieß; eine dort befindliche Mineralquelle gehörte ihnen. Dort lag auch das Judenbad. Zur Zeit Roberts von Anjou (1309–43), in der es den Juden relativ gut ging, ergaben sich Streitigkeiten zwischen der Stadt und den Juden wegen ihres Viertels, weshalb eine neue Abgrenzung angeordnet wurde. Nach einer Notiz vom 18. Sept. 1341 besaßen damals 203 Juden Häuser in A. Damals bewohnten A. 1211 Personen (Familien?). Sie handelten hauptsächlich mit Seide, Gewürzen und Wachs. Die Juden in A. mußten das Judenabzeichen tragen und hatten dadurch viel zu leiden. Auch sonst unterlagen sie strengen Verfügungen: sie durften nicht als Zeugen gegen Christen auftreten, nur Freitags die öffentlichen Bäder benutzen, und Sonntagsarbeit war verboten. Ihrer kaufmännischen Tätigkeit waren viele Schranken gesetzt; Reisen nach Alexandrien waren ihnen untersagt, so daß sie christliche Reisende senden mußten, auch nach der Levante durften auf jedem Schiff nur vier Juden fahren. Karl II. gestattete ihnen kein christliches Personal zu halten und keine offenen Geschäfte zu führen. Am 24. Jan. 1436 (nach Emek ha-Bacha 1430, was unwahrscheinlich ist) wurden ihre Häuser geplündert, weil Astruc de Léon, der die heilige Jungfrau gelästert hatte, eine zu geringe Strafe dafür erhalten hatte. Damals ließen sich 34 Juden aus Furcht taufen. Eine große Lösesumme, die die Juden für Astruc anboten, wurde zurückgewiesen, er selbst hingerichtet. Die zügellosen Banden, die 1484 die Juden in Arles überfallen hatten, weil sie keine Arbeit und keinen Verdienst hatten finden können, kamen am 10. Mai desselben J. auch nach A. und begingen dieselben Greueltaten gegen die dortigen Juden. Als 1492 in Marseille 113 spanische Juden als Sklaven gelandet und von den dortigen Juden losgekauft wurden, verpflichteten sich auch die Juden von A., sie vier Monate zu unterhalten und darüber zu wachen, daß keiner von ihnen vor Regelung der Angelegenheit entfliehe.

In der mittelalterlichen hebräischen Literatur findet man den Namen A. in verschiedener Form: איגאש, איניש, איקש fälschlich auch איניש und auch עיר תמים. Der Dichter Isaak Gorni (Diwan, s. MGW J. 1892, 511) nennt mehrere Gelehrte und Notabeln, die nach A. geflüchtet, aber wenig freundlich aufgenommen worden waren, weshalb er eine Satire gegen die Gemeinde A. richtete, in der er besonders heftig einen gewissen Jesaja b. Samuel angriff. In seiner Erwiderung nennt sich dieser בן דבש, was gewiß Sohn des Muel (Abbr. für Samuel) bedeutet, aber fälschlich mit „miel" (Honig) in Verbindung gebracht wurde. Er lebte Ende des 13. Jhts. Seine Zeitgenossen waren Isaak, „der Fürst", Tobija und Salomo, die von Gorni sehr gerühmt werden. In einer lateinischen, aus Narbonne datierten Urkunde von 1307-08, wird ein Jesaja aus A. erwähnt, der in Narbonne wohnte und sehr reich war. Ob er mit dem erwähnten Jesaja b. Samuel identisch ist, wie Saige behauptet, ist nicht zu erweisen. Um dieselbe Zeit lebte in A. der Rabbiner Abraham b. Abraham Baruch b. Neria, Vater des Josef Samuel aus Avignon, berühmt wegen seiner Gelehrsamkeit. Er korrespondierte mit Salomo Ben Adret und stand auf seiner Seite in dem Streit, der sich um die philosophischen Schriften des Maimonides erhob. Ein anderer Korrespondent Salomos aus A. ist Don Bendig oder Bendit, der vermutlich in Apt wohnte. Jekutiel b. Samuel, vielleicht identisch mit R. Jekutiel ha-Kohen, genannt Sen Astruc Kohen oder Don Astruc Kohen aus A., war zu derselben Zeit ein bekannter Talmudist. Simeon b. Josef, genannt En Duran aus Lunel, ein gelehrter Rabbiner, der im Briefwechsel mit Menachem Meïri stand, kam aus Perpignan nach A., als die Juden aus Nordfrankreich 1306 vertrieben worden waren. Salomo b. Nathan Orgier aus A., wohl identisch mit dem Arzt gleichen Namens in Marseille, übersetzte um 1390 ein mystisches Buch von Apollonius aus dem Lateinischen ins Hebräische u. d. T. מלאכת מושכלת. Im 15. Jht. werden erwähnt: Jose Crescas-Kohen, der einem Kaufmann aus Florenz 70 Gulden schuldete, Bondie Venelles und Astruge de Berre, Vögte, Salmit Meyr, Kurator der minderjährigen Kinder des Sauvet de Berre aus

A. Gegenwärtig (1927) gehört A. zum Konsistorium von Marseille.

Gall. Jud. 45–48; *MGWJ* 1878, 156; *Emek ha-Bacha*, ed. Wiener 60; ed. Julien Sée, p. 90 u. 245; *Depping*, Les Juifs d. le moyen âge 320, 324, 335; *MGWJ* 1882, 517 u. 519; *REJ* V, 279; IX, 67; XII, 216; XXXIX, 110; *Inventaire-sommaire des archives départementales d. Bouches du Rhône* (B 1461 bis 1462); *Dezobry et Bachelet*, Dictionnaire, s. v. Aix; JE I, 299.

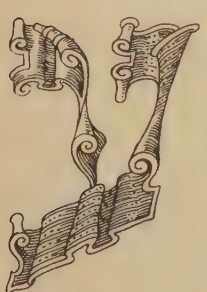
W. M. Gi

AJANOT (עינות), hebr. Verlag, 1922 in Berlin gegründet. A. setzte sich zum Ziel, Quellenwerke dem Publikum zugänglich zu machen. Unter anderem wurde durch A. das „Sefer ha-Madda" von Maimonides, „Chukke Hammurapi", „Pinkas Kehillot Lita" (Dubnow), „Schibche ha-Bescht", „Sippure Maassijot" von R. Nachman aus Bratzlaw, „Torat R. Nachman mi-Bratzlaw", „Torat ha-Maggid mi-Meseritsch", „Kitbe R. Nachman Krochmal" herausgegeben.

M. E.

AJIN (ע), 16. Buchstabe des hebräischen Alphabets, dessen Name (עין, hebr. „Auge"), auf die kreisförmige Gestalt des Zeichens in den ältesten Formen des Alphabets (s. d.) zurückzuführen ist. Der durch ע bezeichnete Laut wird bei den orientalischen, in arabischem Sprachgebiet lebenden Juden als im Kehlkopf gepreßter, also von einer Schluckbewegung begleiteter (schlecht „emphatisch" genannter) Vokaleinsatz (Stimmritzenverschluß), von den italienischen und holländischen (portugiesischen) Juden dagegen nasal wie n(g), bei den anderen Juden gewöhnlich nur mehr als einfacher Vokaleinsatz (= א) ausgesprochen. Das ע hebräischer und aramäischer Wörter entspricht etymologisch im Arabischen zwei Lauten, dem ع (ע = oriental. hebr. transkribiert ʿ) und einem laryngal etwa wie stimmhaftes g(h) ausgesprochenen, in der (entlehnten) nordarabischen Schrift durch einen Punkt von ع unterschiedenen Laute غ (ע, transkribiert ġ, hebr. Umschrift גׄ), vgl. z. B. hebr. עַל = arab. عَلَى, عَلَيْ „auf"; aber עַל = arab. غَلّ, גַּל, während das Südarabische zwei Zeichen hierfür besaß. Es ist früher allgemein angenommen worden, daß diese arabische Unterscheidung zweier ע, die aber auch im Äthiopischen und Akkadischen fehlt, ursemitisch und auch im Hebr. noch in der doppelten Transkription der LXX nachzuweisen sei, die einen Teil der Wörter mit g wiedergibt; vgl. z. B. Gaza, Gaibal (עזה, עיבל) der LXX gegen Abdon, Eli (עבדון, עלי) usw. Jedoch hat bes. Růžička (vgl. auch Flashar ZAW 28, 194ff.; 303ff.) nachgewiesen, daß diese doppelte Wiedergabe der LXX der arabischen Unterscheidung zweier Laute nicht entspricht und auch bei denselben Wörtern vielfach schwankt, wonach das g der LXX eher einen Versuch darstellt, die gewöhnliche Aussprache des ע darzustellen, wie andererseits die keilschriftlichen Transkriptionen das kanaanäische ע meist, aber nicht regelmäßig, durch ḫ wiedergeben, während das ursprüngliche ע des Akkadischen, das dort fast stets zu א abgeschwächt ist, in manchen Fällen neben r als g erhalten ist: vgl. hebr. רַע „schlecht", רעם „donnern" mit akkad. raggu, ragamu. Für die Annahme eines ursprünglichen einheitlichen kannanäischen ע schon zur Zeit der Schriftentstehung spricht wohl auch entscheidend die einheitliche Bezeichnung durch dasselbe Zeichen. Dialektisch ist schon in alter Zeit ע bisweilen abgeschwächt wie א ausgesprochen worden und wechselt darum in einigen Fällen mit diesem.

Verzierter Buchstabe Ajin nach alten Mss.
(aus der Sammlung des Jüdischen Museums in Frankfurt a. M.)



Stilisierter Buchstabe Ajin
(aus der Sammlung des Jüdischen Museums in Frankfurt a. M.)

Gesenius, Hwb.[16], 554; *Růžička* ZA 21, 293ff.; WZKM 26, 96ff.; *Gesenius-Bergsträsser*, Hebr. I, 37.

T. M. E. J.

AJJALON (אַיָּלוֹן), alte Stadt in Palästina, in der die Amoriter vor und auch nach dem Eindringen der Israeliten in Kanaan (Richt. 1, 35) wohnten, jedoch im Tributverhältnisse zu den Efraimiten standen. A. wird bereits in den El-Amarna-Briefen in der Schreibung Ajaluna (273, 20) und Jaluna (287, 57) neben Sarcha (צרעה) erwähnt. In der Umgebung, im sogenannten Tale (Emek) A., wütete der Kampf zwischen Israeliten und Amoritern unter Josua (Jos. 10, 10-12). Der Ort lag unweit von Bet Choron und Gibeon an der philistäischen Grenze (I. Sam. 14, 31; s. aber d. Kommentare, II. Chron. 28, 18) und ist mit dem heutigen Jâlo, einer kleinen Ortschaft am südwestlichen Ausläufer des efraimitischen Gebietes, identisch. Ein Versuch des Stammes Dan, dem A. zufiel (Jos. 19, 42), sich des Tales zu bemächtigen, schlug fehl, und Dan mußte sich nach dem Nordosten zurückziehen (Richt. 1, 34). I. Chr. 8, 13 erscheint A. im Besitz benjaminitischer Familien, in Jos. 21, 24 wird A. als Levitenstadt aufgezählt. In späterer Zeit wurde A. nebst anderen Ortschaften des nördlichen Judäa von Pharao Scheschonk (שישק),

König Ägyptens zur Zeit Jerobeams I., erobert und wird auf der Inschrift dieses Königs als 'ijrn angeführt. Im Zusammenhang damit steht die Nachricht, daß Rechabeam von Judäa unter anderen Städten auch A. befestigte (II. Chr. 11, 10). Als zwischen Achas von Judäa und den Edomitern ein Kampf ausgebrochen war, nahmen die Philister die günstige Gelegenheit wahr und eroberten mit anderen Gebieten auch das von A. (II. Chr. 28, 18). Die Lage von A. wurde in späterer Zeit vergessen; der Kirchenvater Eusebius (Onom., ed. Klostermann 18, 13) verlegt die Ortschaft in die Nähe von Bet-El, Hieronymus (ibid. 19, 16) dagegen identifiziert sie nach den Hebräern, d. h. den zeitgenössischen Juden in Palästina, richtig mit einer Ortschaft auf der Straße Emmaus (Nicopolis)–Jerusalem. Benjamin von Tudela (ed. Adler 23, 6) gibt deren Lage auf der Straße Sichem–Jerusalem an; doch ist das ein Irrtum, da er der Geographie der Kreuzfahrer folgt, die den Ort mit Bezug auf das Wunder von Jos. 10, 12 mit El-Luban (Val de Luna, וואל דלונא) gleichsetzten (= der Ort, an dem das Mondwunder geschah). Das Tal A. ist entweder das heutige Merǵ Ibn Amer oder Wadi Salman im Westen von Gibeon, das nach A. führt.

Robinson, Researches II, 253; III, 145; *Guérin*, La Judée I, 290; *PEF*, Memoirs III, 19; *Winckler* in Keilinschr. Bibl. V., Nr. 173, 180; *W. M. Müller*, Asien und Europa, p. 166; *Buhl*, Geogr. 67, 76, 101, 198; *Horowitz*, EJ. s. v.; *Gesenius-Buhl*, Hwb, 16, s. v.

T. S. Kl.

AJJALON (אַיָּלוֹן), unbekannte Ortschaft, Sitz des Richters Elon (Richt. 12, 12). Eusebius (Onom. 30, 26) verwechselte diese Ortschaft mit Ajjalon im Tale.

Horowitz, EJ, s. v.

T. S. Kl.

AJJASCH, JAKOB MOSE (ca. 1750–1817), Rabbiner, Sohn des Jehuda A. (s. d.). Er lebte in Jerusalem, wohin er mit seinem Vater aus Nordafrika gekommen sein dürfte, und wurde von der Judenheit Jerusalems in seine alte Heimat entsendet, um Unterstützungsgelder für die Armen Palästinas zu sammeln. Mit gleichem Auftrage wurde er auch nach Italien geschickt, wo er mindestens zwölf Jahre weilte. Er ließ sich in Ferrara nieder, wirkte dort als Rabbiner und unterhielt ein eigenes Lehrhaus, aus dem Männer wie Chananel Nepi, Verf. des „Secher Zaddikim li-Beracha", und Jakob Israel Karmi, Rabbiner in Reggio, hervorgingen Gegen 1800 kehrte A. nach Jerusalem zurück und betätigte sich dort als Rabbiner. Nach dem am 6. Okt. 1805 erfolgten Tode des Mordechaj Josef Mejuchas wurde A. Oberrabbiner der sefardischen Gemeinde in Jerusalem. Er starb am 14. Jan. 1817. A. gab einige Werke seines Vaters heraus („Matte Jehuda", „Schebet Jehuda"). Er edierte ferner: „Derech Chajim", eine Sammlung von Gebeten verschiedener Verf. (u. a. auch von Azulai), Livorno 1790, 8⁰. Eine zweite Ausgabe dieses Buches veranstaltete Samuel b. Mose Kohen, der Korrektor der ed. pr., in Livorno 1801, 8⁰.

Ghirondi, TGJ, p. 115, Nr. 24; *Luncz*, Jerusalem I. p. 136; *ibid.* V, p. 198 und 220; *H. B.* II, p. 55. Anm. 6; *Benjacob* 116, Nr. 416; 128, Nr. 104.

B.

AJJASCH, JEHUDA BEN ISAAK (ca. 1690 bis 1760), Rabbiner und Autor. A. wurde um 1690 in Al-Medea (bei Algier) geboren. A. studierte im Lehrhaus des Rafael Jedidja Salomo Zeror. Im Jahre 1714 war er Vorsteher des Talmud-Tora-Vereins, bald darauf Beisitzer des Rabbinates (Dajjan) in Algier, gleichzeitig mit Isaak Schuraki, Josef Benjamin Duran, David Levi, Jakob und Josef Zeror, Maimon Japil. Außerdem leitete A. ein Lehrhaus, das eine große Hörerzahl aufwies. A. war ein fruchtbarer Schriftsteller, und als anerkannte Autorität auf dem Gebiete der Gesetzeskunde stand er mit vielen hervorragenden Talmudgelehrten seiner Zeit in Korrespondenz, so mit Samuel Ibn Kaspi, Rafael Meldola (Algier), Isaak Levi (Tetuan) u. a. Um einige seiner Werke in Druck zu legen, begab sich A. im J. 1745 nach Livorno, wo er mit Ch. J. D. Azulai in persönliche Beziehung trat; von Livorno begab er sich im Herbst 1758 nach Jerusalem, wo er am Neujahrstage 5521 (11. oder 12. Sept. 1760) starb. Er hinterließ drei Söhne: Josef, Abraham und Jakob Mose. Josef edierte Nr. 11 der unten aufgezählten Werke, Abraham (starb in Algier am 4. Nov. 1791) gab Nr. 7 heraus; für das Erscheinen der Nr. 8 und 10 („Matte Jehuda" und „Schebet Jehuda") sorgte Jakob Mose (s. d.).

Werke

Von den Werken A.s sind erschienen: 1. Lechem Jehuda, Kommentar zu Maimonides' Jad ha-Chasaka, 1. Tl., Livorno 1745 (den 2. Tl., s. Nr. 3a); 2. Bet Jehuda, Responsen mit einem Anhange „Takkanot Argil" (Satzungen und Verordnungen für die Gemeinde Algier) von Isaak b. Scheschet und Simon b. Zemach Duran, Livorno 1746; 3. Bene Jehuda, zwei Teile: a) über Ausdrücke und Redewendungen in Maimonides' Kodex, in den Tossafot und bei Elijahu Misrachi (= 2. Tl. zu Nr. 1); b) Responsen, als 2. Tl. zu Nr. 2, Livorno 1758. Beigedruckt ist: 4. Ot Berit, über die Bedeutung der Beschneidung; 5. Deraschot, zwei Trauerreden über den Tod seines Vaters (starb am 9. Jan. 1727), gedruckt in „Pi Zaddik" von

Maimon Japil, Livorno 1759; 6. Hakdama, Vorrede zu Mose b. Samuel Adavis „Bene Schemuel", Livorno 1759; 7. We-Sot li-Jehuda, zwei Teile: a) Novellen und Auslegungen zu talmudischen Agadot, zum Traktal Abot, zur Pessach-Haggada und einige Homilien; b) Superkommentar zu Elijahu Misrachis Raschi-Kommentar, ferner Glossen zu verschiedenen halachischen Themen, Sulzbach 1776, mit einer Einleitung von Josef Buschara; 8. Matte Jehuda, Novellen und Glossen zu Sch. Ar. Orach Chajim, 2 Teile, Livorno 1783; 9. Schebet Jehuda, Novellen und Glossen zu Sch. Ar. Jor D.; beigedruckt sind „Likkutim", eine Sammlung von Bemerkungen zum Sch. Ar und Rechtsgutachten, Livorno 1783; 10. עפרא דארעא kritische Bemerkungen und Erläuterungen zu Jakob Algazis ארעא דרבנן, mit des Letzteren „Schema Jakob" gedruckt, Livorno 1783; 11. Kol Jehuda, homiletische Auslegungen zum Pentateuch, aber nur zu Gen. und Ex. gedruckt, nebst einigen Homilien, Livorno 1793. Außer diesen gedruckten Werken werden noch als von A. verfaßt genannt: 12. Peletat Bet Jehuda, vermutlich Responsen und mit 13. Konteres Scheelot u-Teschubot (70 Bl. 4^0) identisch. A. zeichnet sich durch guten hebräischen Stil und logische Entwicklung der halachischen Diskussion aus.

Fränkel, Lbl. Or. IX (1848), 584; *Fürst*, ibid. 594; *Ghirondi*, TGJ, S. 176, Nr. 112; *Badhab*, Pardes, S. 4b, Nr. 122; *OJ* VIII, 54.

B.

AJJASCH, JOSEF DAVID, Kommentator, Anfang des 19. Jhts., Sohn des Jakob Mose Ajjasch (s. d.). Er verfaßte einen Kommentar zur Pessach-Haggada u. d. T. „Kol Dawid" (Livorno 1820).

Benjacob 128, Nr. 104; *Zedner* CBM 444.

B.

AJJELET HA-SCHACHAR s. Palästina (Kolonien).

AJKO s. Allgemeine Jüdische Kolonisationsgesellschaft.

AJO s. Amoräer.

AKABA s. Elat (Elot).

AKABJA s. Amoräer.

AKABJA BEN MAHALALEL (עקביא בן מהללאל), Tannaite, in der Mischna einige Male erwähnt. In Eduj. V, 6 stützt sich A. auf ihm übermittelte Überlieferungen und stellt sich bezüglich vier Halachot in Gegensatz zu den übrigen Gelehrten. Dort wird erzählt, daß das Kollegium ihn aufforderte, seine Ansicht über die vier Fragen fallen zu lassen, für welchen Fall man ihm versprach, ihm die Würde des Ab-Bet-Din zu übertragen. A. verzichtete aber auf Würden, um seiner Überzeugung treu zu bleiben. Als man ihm dann bezüglich einer seiner Halachot eine gegenteilige Entscheidung von Schemaja und Abtalion entgegenhielt, soll sich A. über diese Autoritäten abfällig geäußert haben, worauf er in den Bann getan wurde. Dieser Version tritt R. Jehuda entgegen, indem er sagt: Bewahre, daß Akabja in Bann getan worden wäre, denn unter allen Besuchern des Tempels (d. h. unter dem ganzen Volk) glich ihm niemand an Weisheit und an Gottesfurcht (ibid.; in Sifre zu Num. 12, 10 wendet sich R. Jehuda b. Bathyra scharf gegen die erwähnte Version; vielleicht ist auch in der Mischna Edujot nicht R. Jehuda b. Ilai, sondern R. Jehuda b. Bathyra gemeint). Drei der erwähnten Halachot sind einzeln noch in den entsprechenden Traktaten der Mischna wiederholt (Bech. III, 4; Neg. V, 3; Nid. II, 6). Eine weitere Halacha A.s befindet sich Neg. I, 4. Von A. wird noch der agadische Ausspruch erwähnt: Denke an folgende drei Sachen, so wirst du nicht zu einer Sünde kommen: an deine (nichtige) Entstehung, an dein Ende und daran, daß du dereinst vor Gott selbst Rechenschaft wirst ablegen müssen (Ab. III, 1; vgl. die Variante in Ab. R. N. XIX). Vor seinem Tode hinterließ A. seinem Sohne, sich bei den vier strittigen Halachot nicht nach seinen Überlieferungen zu richten; denn nur er selbst, der sie von einer Mehrheit eines Kollegiums gehört hat, ist an sie gebunden, während sie für seinen Sohn nur die Meinung eines einzelnen darstellen (Eduj. V, 7). Die Bitte seines Sohnes, für ihn bei seinen Gefährten eine Empfehlung zu hinterlassen, lehnte A. mit der Begründung ab, daß nur die eigenen Taten einen empfehlen (ibid.). Nach den oben angeführten Quellen wirkte A. zur Zeit des Tempels, und zwar später als Schemaja und Abtalion. Nach Juchassin (ebenso Heilprin) war A. Zeitgenosse Hillels; dafür spricht auch, daß zur Zeit des R. Akiba von dem Streit A.s mit den Gelehrten als von einer längst zurückliegenden Begebenheit gesprochen wurde (Neg. V, 3; Sifra zu 13, 10); ebenso R. Jehuda b. Bathyra, der meinte: „Alle diejenigen, die behaupten, Akabja b. Mahalalel wäre in Bann getan worden, werden sich zu verantworten haben" (Sifre zu Num. 12, 10). Einige (Rapoport, Graetz) stützen sich auf den Bericht in Ber. 28a, nach dem der Traktat Edujot an dem Tage entstand, in dem R. Gamliel von der Patriarchenwürde abgesetzt werden sollte, und nehmen an, daß auch der Streit A.s, über den der genannte Traktat berichtet, sich am gleichen Tage zugetragen hatte. Diese Ansicht wird von Frankel und Hyman treffend widerlegt. Besonders hervorzuheben ist

der Hinweis darauf, daß die Aufforderung, von seiner abweichenden Meinung zurückzutreten, historisch nur auf die Zeit Hillels paßt. Mit Recht weist Halevy auch auf die Auseinandersetzung (Sanh. 88a) hin, weshalb man A. nicht wegen Widersetzlichkeit gegen das Obergericht zum Tode verurteilt und hingerichtet hat, was beweist, daß das Auftreten A.s noch in jener Zeit zurückliegt, in der das Synedrion Todesurteile erlassen und vollstrecken konnte. Über den oben erwähnten Sohn A.s, der, wie aus dem Bericht der Mischna hervorgeht, ein Talmudgelehrter war, ist sonst nichts bekannt. Die Erwägung Hymans, ob er mit R. Chananja b. Akabja identisch ist, entbehrt einer Grundlage, da dieser Zeitgenosse des R. Jehuda war und um die Mitte des 2. Jhts. lebte. Noch weniger haltbar ist die Annahme, der Sohn A.s wäre identisch mit Issai b. Akabja, der auch Issai b. Mahalalel genannt wurde (Pes. 113b), da dieser ebenfalls später lebte und Babylonier war.

Juchassin 17; 72; *Heilprin*, SD II, 203; *Frankel*, Mischna 1923, S. 57f.; *Kämpf*, MGWJ V, (1856) 146f.; *Mendelssohn*, REJ LI (1900) 31ff.; *Weiß*, Dor I, 166; *Graetz* IV, 39; *Jost*, II 34; *Halevy*, Dorot I, Bd. 3, S. 603; Bd. 5, S. 292; *Hyman*, Toledot 886f.; *Jawitz*, Toledot VI.

M. G. D. J. B.

AKADEMIEN, TALMUDISCHE.

A. in Palästina: I. Äußere Geschichte; II. Innere Organisation; III. Tätigkeit und Befugnisse. — A. in Babylonien: I. Geschichte; II. Organisation und Stellung.

A. in Palästina. Mit dem dem griechischen Schulbetrieb entlehnten Namen „Akademie" pflegt man gewisse dem höheren Studium der Tora bzw. der Traditionswissenschaft dienende Lehrhäuser der mischnisch-talmudischen und der gaonäischen Zeit zu bezeichnen. Die hebräische Benennung lautet ישיבה (wörtlich das „Sitzen" im Lehrhause; aramäisch מתיבתא), die zum erstenmal bei Ben-Sira 51, 29 erscheint, der von sich rühmt: תשמח נפשי בישיבתי „Meine Seele freut sich in meinem Lehrhause". In der griechischen Übersetzung lautet der Satz freilich anders: „Es freue sich eure Seele über seine (Gottes) Güte" (also: תשמח נפשכם בישועתו), jedoch zeigt der vorangehende Satz: רבים שמעו למודי („Viele hörten meinen Unterricht"), daß es sich um das Studium der Lehre handelt. Jedenfalls war die Bezeichnung Jeschiba um die Wende der christlichen Ära schon ganz alltäglich, und man verstand darunter eine Art Hochschule, wo die Weisen lehrten und lernten. So lautet ein Satz Hillels (Abot II 7): „Je mehr Weisheit (חכמה = Torawissenschaft), um so mehr Jeschiba", oder in umgekehrter Fassung: „Je mehr Jeschiba, um so mehr Weisheit". Hieraus folgt zugleich, daß jedes dem höheren Studium der Tora dienende Lehrhaus mit dem Namen Jeschiba bezeichnet werden durfte. In der Tat liest man in einem jedenfalls der tannaitischen Zeit angehörenden Satz mit Bezug auf Deut. 16, 20: „Strebe nach Gerechtigkeit", d. h. „Gehe zu den Weisen לישיבה" und als Beispiele hierfür werden die Lehrhäuser R. Eliesers in Lod; Jochanan b. Sakkais in Berur Chel (oder Chajil); R. Josuas in Pekiin; Rabban Gamliels in Jabne; R. Akibas in Bene Berak; Chanina b. Teradjons in Sichnin; R. Josses in Sephoris); Rabbis in Bet Schearim, und am Schluß das der Weisen in der Quaderhalle des Tempels in Jerusalem genannt (Sanh. 32b). Mag auch der Schlußsatz ursprünglich anderswo gestanden haben, sicher ist, daß nach Auffassung des Tradenten auch der in der Quaderhalle versammelte große Gerichtshof (בית דין הגדול) eine Jeschiba war. In Sifre Deut. 144 (103b) werden in gleichem Zusammenhang nur Jochanan b. Sakkai und R. Elieser genannt, ihre Lehrhäuser werden aber als Gerichtshof (בית דין) bezeichnet (vgl. Büchler, Das Synedrion in Jerusalem usw. 175). Die Lehrer der A. waren demnach nicht bloß Lehrer, sondern zugleich Richter, d. h. sie haben auch in Fragen des Rechts und der religiösen Praxis Entscheidungen getroffen.

Name und Begriff

I. *Äußere Geschichte.* Unter den in der obigen Liste angeführten A. ist die berühmteste die von Jabne (Jamnia), welche noch kurz vor der Zerstörung Jerusalems — während Vespasian die heilige Stadt belagerte — von dem zweiten Präsidenten des jerusalemischen Bet-Din, Jochanan b. Sakkai, auf Grund besonderer Erlaubnis des Feldherrn errichtet wurde (Ab. R. N. 4). Wie aus einer anderen talmudischen Erzählung (Git. 56b) hervorgeht, gab es schon vor der Einrichtung dieses Lehrhauses (also noch zur Zeit des Tempels) mehrere Lehrer in Jabne (יבנה וחכמיה), und auch die Mi. Sanh. XI, 4 setzt das Vorhandensein eines Bet-Din in Jabne zu gleicher Zeit mit dem großen Bet-Din in Jerusalem voraus. Abgesehen von der obigen Liste wird nun dieses Bet-Din auch anderswo als Jeschiba bezeichnet; Eleasar b. Asarja wurde zu dessen Vorsitzenden gewählt, und dieser Vorgang wird mit den Worten mitgeteilt: ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה „Als man ihn in die Jeschiba einsetzte". (Mi. Seb. I, 3; Jad. III, 5; IV2). Doch muß bemerkt werden, daß הושיב בישיבה auch ganz allgemein für die Ernennung eines gewöhnlichen Mitgliedes des Bet-Din angewandt werden konnte; vgl. Tossef. Ed. III, 1, wo von der Ernennung eines ungelehrten Färbers, Menachem סגנאי berichtet wird: הושיבוהו בישיבה (s. Büchler, Der galiläische Am-haarez, S. 79, Anm. I).

Die ältesten bekannten Jeschibot

Gelegentlich der Wahl des Eleasar b. Asarja erfährt man, daß die Akademie in Jabne außer dem Vorsitzenden 72 „Älteste" (זקנים) als Mitglieder zählte. Doch dürfte deren normale Zahl 71 wie die des großen Bet-Din in Jerusalem (70+1 Vorsitzender) gewesen sein. Das zeigt auch die Agada (Joma 28b), in der von der Jeschiba der Wüstenzeit gesprochen und auf Num. 11, 16 hingewiesen wird, wo 70 Älteste des Volkes genannt werden, an deren Spitze Mose stand. Diese große Anzahl von „Ältesten" dürfte aber wohl sicher nur in der die Stelle des großen Bet-Din einnehmenden Akademie von Jabne vorhanden gewesen sein, während die übrigen zeitgenössischen A. sicher bedeutend kleiner waren (s. weiter). Es möge einiges über diese hier zusammengestellt werden:

In Lod (Lydda), nordwestlich Jerusalem, stand das Lehrhaus Elieser b. Hyrkans. Der Ursprung desselben dürfte etwa um ein Jahrhundert zurück, in die Tempelzeit, verlegt werden. Dies geht aus der Mitteilung hervor, daß die adiabenische Königin Helene mit ihren sieben torakundigen Söhnen einmal das Sukkotfest in Lod feierte und in ihrer Laubhütte von den dort wohnenden „Ältesten" besucht wurde (Toss. Sukka I, 1).

Bezüglich des Lehrhauses (an der betreffenden Stelle Bet ha-Midrasch genannt) des R. Elieser wird gesagt (Cant. r. I, 3 am Ende, § 1), es habe die Form einer Rennbahn gehabt, und der Rabbi habe auf einem Stein gesessen. Das gleiche Lehrhaus heißt anderswo aramäisch (מותבה; מתיבתא רבא) „die große Jeschiba" (Mech. Ex. 17, 8, ed. Venedig 20b, ed. Friedmann 53b; Mech. de R. Schimon b. Jochai 82, 7; Bech. 5b) und die gleiche aramäische Bezeichnung für die übrigen Lehrhäuser jener Zeit ist auch in der korrupten Lesart von Toss. Chul. II, 24 (שהסיבות; lies שה[מת]יבות) zu erkennen, wo ein römischer Richter dem angeklagten R. Elieser gegenüber von den jüdischen Lehrhäusern (שישיבות הללו heißt es richtig in der Parallelstelle Koh. r. 1, 8) spricht. — Lod war übrigens eine Zeitlang jedenfalls Wohnsitz des Patriarchen Gamliel II. (vgl. Halevy, Dorot I, 356; Bab. Mez. 59b).

Ein jüngerer Zeitgenosse dieser beiden Lehrer war R. Tarfon, der gleichfalls ein Bet ha-Midrasch in Lod besaß, wo ein fünfgliedriges Kollegium Entscheidungen traf (j. Beza III, 5; Mikwaot VII, 10; Tossef. Tehar. IX, 14). Eins der Mitglieder war R. Akiba (s. noch Mi. R. H. I, 6 und Büchler, Am haares 302 f.), der wohl sicher aus Lod selbst stammte (vgl. Ab. R. N. 6, Midr. ha-Gadol zu Ex., ed. Hoffmann 35, 32: פעם אחת היה עומד על פי חבאר בלוד וראה את האבן וכו'. Im Hause eines gewissen ערים in Lod fand einmal eine Zusammenkunft der zuletzt genannten Lehrer und des R. Josse ha-Gelili statt, wo die wichtige Frage erörtert wurde, ob das Studium oder die Ausübung der Toragesetze höher zu stellen sei (Sifre Deut. 41, 59b; Midr. Tannaim 34, 7; Cant. r. 2, 14; j. Chag. 1, 7; j. Pes. III, 7; Kidd. 40b). Eine andere im Hause von נתזה abgehaltene Versammlung mußte darüber entscheiden, ob man zur Zeit von Religionsverfolgungen das Leben zu opfern habe, um nicht ein einziges Gebot der Tora zu übertreten (Sanh. 74a; j. ibid. III, 5; Schebi. IV, 2). Den historischen Hintergrund dieser Fragen und der sich an sie knüpfenden Entscheidungen habe ich im „Jeschurun" V (1918), 523ff. darzustellen versucht (vgl. auch Auerbach, ibid. XI, 64f.).

Berur Chajil, das in der obigen Liste an zweiter Stelle erscheint, war der Ort des Lehrhauses von Rabban Jochanan b. Sakkai. Obwohl auch im Fragmente eines alten Liedes (Sanh. 32b; j. Ketub. I 5) genannt, ist dieser Ort nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Möglicherweise ist an das Dorf Burer westlich von Bet-Gubrin zu denken. Sicher ist, daß R. Josua den R. Jochanan hier aufsuchte (Tossef. Maass. I, 1; j. II 3), möglicherweise war er ein Mitglied seines Lehrhauses (vgl. zur Sache meinen Vortrag in den „Jediot" des Judaistischen Instituts an der hebräischen Universität Jerusalem I, 42 ff.). Rabban Jochanan dürfte dieses Lehrhaus, nachdem Rabban Gamliel den Vorsitz in Jabne übernommen hatte, gegründet haben.

In der obigen Liste der hervorragenden Lehrhäuser ist jenes in Emmaus absichtlich nicht genannt worden. Zuverlässigen Berichten ist aber zu entnehmen, daß hier mehrere Gelehrte sich dauernd niedergelassen hatten. Abgesehen davon, daß Rabban Jochanan b. Sakkai selbst einmal hier anzutreffen ist (Koh. r. 7, 11; vgl. Jalkut, z. St., wo anst. אימונים — אימוים zu lesen ist; vgl. meine Ausführungen in MGWJ, 1915, 157f.), finden wir auch andere Lehrer nach 70 in dieser wegen ihrer Thermen berühmten Stadt. So heißt (Midr. Tannaim 175, 21) Nechunja b. Hakkana איש אמהום = אמאום. Er wird bezüglich einer Halacha des Zehntbekenntnisses (Deut. 26, 13) von einem Schüler befragt, worauf ihm R. Josua, der gerade zu ihm kommt, eine sehr wichtige historische Tradition (s. weiter § 10) mitteilt. Dies dürfte eben in Emmaus vorgefallen sein, wo wir R. Josua auch sonst antreffen (Mi. Ker. III, 7: R. Akiba erzählt: Ich fragte Rabban Gamliel und R. Josua auf dem Markte von Emmaus, als sie hingingen, um Einkäufe für das Hochzeitsmahl des Sohnes von Rabban Gamliel zu besorgen usw.). Ganz besonders ist aber Emmaus als Aufenthaltsort des R. Eleasar b. Arach bekannt. Nach dem Tode des Rabban Jochanan b. Sakkai wandten

sich seine Schüler nach Jabne, wo sich viele Gelehrte befanden, während er selbst in Emmaus, wo seine Frau wohnte, verblieb, indem er hoffte, daß Schüler und Weise ihn dort aufsuchen würden, was jedoch nicht geschah. Infolgedessen und auch durch das Wohlleben des Badeortes soll er vieles von seinen Kenntnissen vergessen haben (vgl. Koh. r. VII, 7; Ab. R. N. Ende 14, II. Vers. 29; Sabb. 147b; s. Bacher, Tann, I² 71f.). Diese seine Absonderung von Jabne ist wohl sicher der Grund, daß er und sein Lehrhaus in Emmaus nicht genannt werden. — Über die Tätigkeit R. Josuas in Pekiin, auch Bekiin geschrieben, ist fast nichts bekannt. Der Ort lag zwischen Jabne und Lod. Schüler der Jeschiba in Jabne besuchen R. Josua in seinem Orte und teilen ihm Einzelheiten über die Tätigkeit der Jeschiba in Jabne mit (Tossef. Sota VII, 9; j. Chag. I, 1; vgl. auch Mech., ed. Venedig 7d; Tossef. Jad. II, 7). Der alte Ortsname ist heute in der bezeichneten Gegend nicht mehr vorhanden, doch weiß man aus Estori Farchis Kaftor waferach (ed. Berlin $48b_{18}$; $52b_{23}$), daß im 14. Jht. der Ort mit unverändertem Namen bestand. Man darf ihn wohl sicher an der Stelle der heutigen jüdischen Kolonie Rechobot suchen.

Die von R. Akiba gegründete Akademie zu Bene-Berak (unweit Jaffa; vgl. schon Jos. 19, 45) erfreute sich besonders starken Besuches. Die Legende (Ned. 50a; Ketub. 63a) weiß von vielen Tausenden von Schülern zu erzählen. Die eigentlichen Mitglieder derselben dürften jene Lehrer gewesen sein, die in der bekannten Erzählung der Pessachhagada als in Bene Berak versammelt (R. Elieser, R. Josua, R. Eleasar b. Asarja, R. Akiba und R. Tarfon) genannt sind. Die genaue Zeit der Entstehung derselben, wie auch jener Zusammenkunft kann natürlich nicht festgestellt werden. Sämtliche hier genannten Lehrer haben wir schon oben in anderen Orten und als Häupter ihrer eigenen Lehrhäuser kennengelernt. Möglicherweise befanden sich die oben genannten Lehrer zur Zeit der Verfolgungen unter Trajan, da die Lehrhäuser geschlossen wurden, und nur R. Akiba dem Verbot entgegen seine Lehrtätigkeit fortsetzte (vgl. Berach. 61b) in Bene Berak. Über die Bewachung des Lehrhauses R. Akibas von seiten der Römer weiß R. Meir aus eigener Erfahrung zu berichten (Tossef. Ber. II, 14). Somit durfte diese Akademie von Bene Berak bis zur Gefangennahme R. Akibas nach 135 bestanden haben.

Nach Niederwerfung des Aufstandes von Bar Kochba mußten Lehrer und Schüler der Akademien Judäa verlassen; sie wandten sich nach Galiläa. Einer der ältesten Lehrer war hier R. Chanina b. Teradjon, der aber wohl schon vor 135 im galiläischen סכני (es ist das Σωγάνη des Josephus, כפר סגנא mischnischer Berichte, heute Suchnin nördlich von Sepphoris) wohnte und dort ein Lehrhaus besaß. Es wird berichtet, er habe beim Fastengottesdienst einen Brauch eingeführt, der früher nur im Tempel zu Jerusalem üblich war: die in Sichni in großer Zahl wohnhaften Aaroniden wurden nämlich während des Gebetes aufgefordert, die Trompeten zu blasen (Tossef. Taan. II 4b, 16b; RH 27a; über Sichni s. Pal. Stud. IV, 24ff.). — R. Chanina b. Teradjon wurde während der auch auf Galiläa sich erstreckenden Verfolgungen nach 135 hingerichtet.

R. Josse (b. Chalafta), ein Schüler R. Akibas und seiner Zeitgenossen, gründete ein Lehrhaus in Sepphoris. Er stammte aus dieser Stadt, wo sein Vater Führer der Gemeinde war (Tossef. Taan. Ende I; b. ibid 16b: כך הנהיג ר' חלפתא בצ'). Ähnliches wird betreffs R. Josse selbst berichtet (j. Ber. III, 2, f. 6b): als Streitigkeiten in Sepphoris entstanden, verfügte R. Josse (התקין), daß anläßlich der Tröstung der Trauernden unmittelbar nach der Beisetzung die Trauernden stehen bleiben sollten, während die sie begleitenden Familien an ihnen vorbeizugehen haben. Derartige Verfügungen (תקנות) werden gewöhnlich von einem größeren Kollegium getroffen. Dies stimmt also zu der Mitteilung, R. Josse hätte eine Jeschiba (d. h. ein Bet-Din) in Sepphoris gehabt. Über das Verhältnis R. Josses und seiner Jeschiba zu Rabban Simeon b. Gamliel II. s. weiter.

Die in der oben (Einleitung) angeführten Liste genannten Lehrhäuser von Jabne und Bet Schearim sind die Akademien der aus dem Hause Hillels stammenden Patriarchen. Über die Wanderungen dieser A. in den wechselvollen Zeiten nach 70 und weiter berichtet der über historische Vorgänge genau unterrichtete R. Jochanan (etwa Mitte des 3. Jhts.): Das Sanhedrin wanderte von Jerusalem nach Jabne, dann nach Uscha, dann wieder nach Jabne und zurück nach Uscha, von da nach Schefaram, weiter nach Bet Schearim, von dort nach Sepphoris, endlich nach Tiberias (R. H. 31a, b; vgl. Jalk. Gen. 40, § 161, wo die Reihe: Jabne-Uscha-Schefaram-Bet-Schearim-Sepphoris-Tiberias zu finden ist). Wird auch in diesem Bericht vom „Sanhedrin" gesprochen, so ist es doch klar, daß es sich um die das Jerusalemer Sanhedrin vertretende Jeschiba handelt, wie denn eine von R. Jochanans Satze unabhängige Stelle im Midr. Tannaim (ed. Hoffmann) zu Deut., p. 218, 27–29; 220, 12 vom בית המדרש הגדול, dem großen Lehrhause spricht, das einst im Gebiete des Stammes Issachar bzw. Naftali entstehen würde. Unter den letztgenannten ist Tiberias,

Die A. der Patriarchen

unter den erstgenannten Uscha, Schefaram und Bet-Schearim zu verstehen.

Bezüglich der äußeren Geschichte der A. der Patriarchen in Jabne sei bemerkt, daß Rabban Gamliel II. etwa um 100 die Leitung derselben übernommen haben mochte. Wegen seines allzu energischen Verhaltens den Mitgliedern der A. gegenüber mußte er zeitweilig den Vorsitz an R. Eleasar b. Asarja abtreten, bald aber wurde eine Vereinbarung getroffen, wonach die beiden Gelehrten je eine Woche abwechselnd den Vorsitz führen sollten (Ber. 27b; j. ibid. IV, 1b; R. H. 25a). Wann Rabban Gamliel wieder der alleinige Präsident wurde, ist den Quellen nicht zu entnehmen, jedenfalls erscheint er in Uscha als der einzige Führer des Lehrhauses. Über dieses besitzen wir freilich nur eine einzige Mitteilung in Sifre Deut. 344 (143b) = Midr. Tannaim 212, 5–12; j. B. Kam. IV, 3 (vgl. auch Mech. de R. Schimon b. Jochai 135, 29), wo berichtet wird, die römische Regierung habe zwei Feldherren beauftragt, die Tora Israels zu erforschen. Diese begaben sich zu Rabban Gamliel nach Uscha (heute Chirbet Husche östlich von Haifa), wo sie Bibel und Mischna — d. h. Midrasch, Halachot und Agadot — lernten. Die Zeit dieser Begebenheit läßt sich nur vermutungsweise bestimmen, sie dürfte zu Beginn der Verfolgungen unter Trajan anzusetzen sein, wo man den Lehrbetrieb der Schulen bewachte und zu erforschen trachtete, ob die mündliche Tora nicht etwa römerfeindliche Tendenzen aufweise (s. u.). Die Unsicherheit der Lage in Judäa mochte Rabban Gamliel veranlaßt haben, den Sitz seiner A. nach dem kleinen galiläischen Orte zu verlegen, wohin ihm mehrere Lehrer folgten. So wird z. B. R. Ismael (der ein Märtyrer der hadrianischen Zeit war) als einer „der nach Uscha Gehenden", הולכי אושא (B. Bat. 28b) bezeichnet. Es sind sichere Spuren dafür vorhanden, daß der Patriarch in Gesellschaft mehrerer Lehrer (etwa R. Akibas und R. Josuas oder R. Ismaels) von Uscha aus Reisen unternahm, um die Verhältnisse der längs der Küste (von Akko nordwärts) gelegenen Gemeinden, ferner der Gemeinden in der Nähe des samaritanischen Gebietes kennenzulernen (vgl. Klein, Die Küstenstraße Palästinas, S. 9f.; idem, Palästinastudien IV, 4f.). Da die politische Lage sich gebessert zu haben schien, wanderte das Lehrhaus wieder nach Jabne zurück, um mindestens in Judäa, wenn schon nicht in Jerusalem, wirken zu können. Doch wurde schon darauf hingewiesen, daß Rabban Gamliel seine letzten Jahre wohl sicher in Lod verbrachte. Diese waren aber zugleich die Jahre der Aufstände gegen Trajan und Hadrian, während deren ein regelmäßiger Lehrbetrieb der A. kaum denkbar ist. Mag nun auch sein, daß sie eine kurze Zeit hindurch in Betar, der Hauptfestung Bar Kochbas, wirkte (vgl. Sanh. 17b), sichere Spuren hiervon sind nicht vorhanden, und R. Jochanan gedenkt dieser Stadt in seiner oben angeführten Liste überhaupt nicht. — Nach dem Aufhören der Verfolgungen (vielleicht um 142) versuchte man die A. des Patriarchen dauernd in Galiläa einzurichten. Die erste Station war in Uscha (hierauf bezieht sich R. Jochanans Bemerkung über die zweite Übersiedlung des Sanhedrins von Jabne nach Uscha), wo schon vorher wichtige Beratungen unter den nun zu Lehrern autorisierten Schülern der judäischen Gelehrten stattfanden. Doch waren jene Beratungen nur provisorischen Charakters: der Patriarch war noch nicht unter den Einberufenen der Versammlung, die sich aus den Vorstehern der Gemeinden Untergaliäas zusammensetzte (Cant. r. 2, 5).

Da in den Quellen chronologische Angaben fehlen, läßt sich die Zeit der dauernden Niederlassung der A. in Uscha unter Leitung des Rabban Simeon b. Gamliel II. wieder nicht genau feststellen. Ebensowenig ist bekannt, welche Umstände eine neuerliche Verlegung derselben nach Schefaram (heute Schefa-Amr, unweit Uscha) bewirkten. Auch sonst ist dieser Ort kaum irgendwie bemerkenswert. Während von Uscha bekannt ist, daß R. Ilai, ein Lehrer der vorhadrianischen Zeit, aus diesem Ort stammte (sein Sohn R. Jehuda wird als בן עיר bezeichnet) und man auch sonst erfährt, daß die Bewohner des Ortes wohlhabend waren und Toragelehrte ehrten, — verlautet von Schefaram nur ganz wenig. In dessen Nähe wohnte jedenfalls R. Juda b. Baba, der um 135 einige aus Judäa geflüchtete junge Gelehrte zwischen Uscha und Schefaram zu Lehrern ordinierte und hierbei von römischen Soldaten überrascht und getötet wurde. Ferner erfährt man, daß ein sonst unbekannter R. Dossa zwei Gelehrte beauftragte, das Quellbad von Schefaram zu beaufsichtigen (Tossef. Mikw. VI, a. E.).

Während die Liste R. Jochanans den Anschein erweckt, als wäre die unmittelbar auf Schefaram folgende Station der Jeschiba Bet-Schearim gewesen, läßt sich aus anderwärtigen Quellen nachweisen, daß sie noch vor Bet-Schearim einige Zeit in Sepphoris ihren Sitz hatte (s. u.). Den Nachfolger R. Simeons, nämlich R. Jehuda ha-Nassi, trifft man zunächst in Bet-Schearim an. Dieser Ort, dem das Besara des Josephus (Vita 24) entspricht, dürfte wahrscheinlich im heutigen Dscheda zu suchen sein (Dalman, Palästina-Jahrbuch 1922–23, S. 38f.). Wieder sind die Gründe der Verlegung der A. nach diesem Orte unbekannt (eine Ver-

mutung hierüber s. u.). Tatsache ist, daß wir Rabbi hier öfter Entscheidungen treffend finden (Ket. 107b; Nid. 32a; j. Erub. I, I, 18c; s. noch Mo. Kat. 21a in der Münchener Handschrift, ferner: Tosef. Para V (IV) 6 im Kommentar R. Simsons aus Sens, wo R. Simon der Lehrer Rabbis, in Bet Schearim genannt wird. Er dürfte sich dort vorübergehend aufgehalten haben. Die letzten 17 Jahre seines Lebens verbrachte Rabbi in Sepphoris. Als Grund hierfür wird in der Agada (Ket. 103b) angegeben, seine Kränklichkeit habe den Aufenthalt in einem hochgelegenen Orte wie Sepphoris erfordert. Doch mag hierzu auch die große Zahl von Gelehrten beigetragen haben, die in Sepphoris seit mehreren Jahrzehnten wohnten. Jedenfalls bezeichnet der Sepphorenser R. Josse seinen Heimatsort als eine „große Stadt der Weisen und Schriftgelehrten" (Mech. de-R. Schimon b. Jochai 98, 27 anstatt R. Jochanan b. Kisma im Perek Kinjan Tora). Trifft man auch Rabbi zuweilen in Tiberias an (Meg. 5b; vgl. Erub. 8a, wo die Erzählung sich auf Tiberias bezieht; s. ferner Ab. Sar. 6a), so stand das offizielle Lehrhaus bis zu seinem Ableben in Sepphoris. Dieses wird בית המדרש הגדול „das große Lehrhaus" oder סדרא רבא genannt (Cant. r. IV, 1; Deut. r. VII, 8). Auch der Nachfolger Rabbis, Rabban Gamliel III, blieb in Sepphoris, und erst dessen Sohn R. Jehuda Nessia verlegte die A. nach Tiberias. Auf diese letzte Wanderung bezieht sich die Bemerkung R. Jochanans (der selbst von Sepphoris nach Tiberias übergesiedelt war) in Tiberias sei die letzte Stätte des Sanhedrins, das dereinst dem Messias (wohl zur Wiederherstellung seines einstigen Glanzes) übergeben werden wird. Zum Sinn des schwierigen Satzes: מבריא היא משלמת למשיח; vgl. Marmorstein in Jeschurun XI, 339ff. Dieses Lehrhaus bzw. Bet-Din des R. Jehuda Nessia wird noch in der Mi. Ab. Sar. II 6 רבי ובית דינו genannt. — Die späteren, bis etwa ins 5. Jht. wirkenden Patriarchen verblieben alle in Tiberias. Die offizielle Akademie löste sich dann infolge verschiedener unglücklichen Umstände auf, unter denen ganz besonders die andauernden Verfolgungen von seiten des christlichen byzantinischen Staates zu nennen sind.

Die übrigen Lehrhäuser der Amoräerzeit

Neben der A. der Nessiim bestanden auch in der Amoräerzeit an verschiedenen Stellen Lehrhäuser, die mehr oder weniger selbständigen Charakter hatten. Besonders zahlreich waren die Lehrhäuser in Sepphoris und Tiberias. In diesen beiden Stätten lehrte R. Jochanan b. Nappacha, der bedeutendste unter den Amoräern. Neben diesen beiden Städten ist ganz besonders Cäsarea am Meer hervorzuheben, wo man vom 3. Jht. an eine zahlreiche jüdische Bevölkerung antrifft, innerhalb deren die Gelehrten und ihre Schüler eine bedeutende Stelle einnehmen. Die Lehrer werden sehr oft mit dem Gesamtnamen: רבנן דקיסרי angeführt. An Lehrhäusern seien hier das von R. Oschaja und R. Abahu genannt. — Ähnlich wie in dieser Stadt werden einigemal רבנן דנוה, — die Gelehrten der ostjordanischen Stadt Nawe genannt.

Öfter erscheinen die im „Süden" (Darom) wirkenden Lehrer, die wohl sämtlich in Lod wohnten. Hier möge besonders das Lehrhaus des R. Josua b. Levi genannt werden (Pessik. r. 32, ed. Friedmann 148b, wo statt מדינה הגדולה — מתיבתה הג' — zu lesen ist). Ein Lehrhaus besonderer Art war das von R. Jannai (רבי רבי ינאי) im obergaliläischen Orte Akbara, wo die Mitglieder des Lehrhauses neben ihren Studien gemeinschaftlich Landwirtschaft betrieben. — In einer Pessiktastelle (Pessik. r. 8, ed. Friedmann 29b) werden als bedeutende, von den Heiden zerstörte Städte Tiberias, Lod, Sepphoris und Akko genannt. Der Bericht bezieht sich wohl auf die byzantinische Zeit. Die drei ersten Städte sind als von zahlreichen Juden bewohnt und als Mittelpunkte des Torastudiums auch sonst bekannt. Das gleiche dürfte auch für Akko zutreffen, aus dem jedenfalls mehrere Lehrer der Tannaiten- und Amoräer-Zeit stammten. Die palästinensische Judenheit mochte nicht leichten Herzens auf ihre führende Stellung in der jüdischen Welt, die durch die A. der Patriarchen gewährleistet war, verzichten. Man wartete wohl nur auf die erste Gelegenheit, die offizielle A. in irgendeiner Form wieder aufrichten zu können. Dies sollte während des Aufenthaltes eines Sprosses des davidischen Hauses, der aus Babylon nach Palästina geflohen war, geschehen. Um 520 kam nämlich Mar Sutra nach Tiberias, wo er etwa um 540 die Stelle eines ריש פרקי („Oberhaupt der Lehrkurse") erhielt, später aber ראש סנהדרין, „Oberhaupt des Sanhedrin" wurde (Seder Olam Suta, a. E.; vgl. Eppstein, MGWJ 1908, S. 464). Es wurde also eine Institution unter dem stolzen Titel des Synedrions bald nach dem Aufhören des Patriarchats errichtet, doch führte das Haupt dieses Kollegiums nicht den Titel des „Nassi", vermutlich weil die byzantinische Regierung die Erneuerung des Patriarchats nicht zuließ.

Die A. nach dem Aufhören des Patriarchats

Aus der genannten Quelle und zwei anderen Texten (Juchassin; Schalschelet ha-Kabbala) hat Brüll (Jahrbücher V–VI, S. 95) die folgende Reihenfolge der auf Mar Sutra folgenden Oberhäupter (Abkömmlinge Mar Sutras) der neuge-

gründeten A. festgestellt: R. Gurja, Mar Sutra II, R. Jakob, R. Schemaja, R. (Cha)nina, R. Megas (מיגש, מיקם, מיגם), R. Messa (מיסא, Mose?), R. Nechemja, R. Abdimi, R. Pinchas, R. Chazub (חצוב?). Sie alle (außer den beiden Sutras, die מר genannt sind) führten den Titel רב, der bekanntlich in Babylon üblich war. Damit wollten sie ihre babylonische Herkunft bezeugen und wollten sich auch nicht die Rechte eines in Palästina ordinierten Rabbis arrogieren.— Brüll (a. a. O. 96) konnte R. Jakob bei Dionysius (bei Assemann, Bibl. or. II, p. 102) als Jakob Judaeus im J. 617 nachweisen. Rab Pinchas ist ebenfalls nach seiner richtigen Annahme mit R. Pinchas ראש הישיבה, der in massoretischen Schriften genannt ist, gleichzusetzen. Zugleich zeigt dies, daß die Akademie neben פרקא oder פרקי und סנהדרין (s. oben) auch הישיבה (die A.) genannt wurde. In der obigen Liste, Mar Sutra I. mitgerechnet, werden 12 Generationen genannt. Das würde mindestens 200 Jahre ergeben. Damit wäre auch als Endtermin für den Bestand dieser A. etwa das Jahr 740 gegeben, — d. h. ungefähr ein Jahrhundert nach der Eroberung des Landes durch die Araber.

Konnte sich nun eine Akademie selbst unter der grausamen Herrschaft der christlichen Byzantiner behaupten, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß, nachdem der Druck infolge der Einrichtung der moslimischen Herrschaft aufhörte, die Tätigkeit der Akademie fortgesetzt und wohl sicher noch erweitert wurde. Wir glauben daher nicht fehlzugehen, wenn wir die Entstehung des Gaonats in Palästina in die Zeit unmittelbar nach dem Aufhören der tiberiensischen Akademie, also etwa um die Mitte des 8. Jhts., ansetzen. Hierfür spricht unserer Ansicht nach der neugewählte Titel des Oberhauptes, nämlich גאון. Ist dies auch eine der Bibel entnommene Bezeichnung (vgl. Amos 8, 6; Ps. 47, 5: גאון יעקב), so kann es dennoch nicht zweifelhaft sein, daß sie unter byzantinisch-orientalischem Einfluß eingeführt wurde. Schon gegen Ende der Amoräerzeit erscheint der Titel אסכולסטיקא, d. h. Scholastikos, der dem byzantinischen Schulbetrieb entlehnt ist. Diesen Titel findet man neben einer anderen gleich prunkhaften Bezeichnung „berühmter Fürst“ κόμης λαμπρότατος in einer der byzantinischen Zeit angehörigen Synagogeninschrift in Sepphoris („Jediot“ des Jerusalemer Judaist. Inst. II, 44 Nr. 27; Pal. Stud. II, 50 f.). Zwei aramäische Synagogeninschriften aus En-Duk weisen den Titel מרותא auf (so ist zu lesen in Mitteilungen II, 40, Nr. 20 statt מרי und 21 statt חרות), und Ähnliches findet man in dem Gebet יקום פורקן,

Das palästinensische Gaonat

wo die מרנן ורבנן von Palästina genannt sind. Ein ähnlicher dem Geist der Zeit entsprechender Titel ist „Gaon“. Da über die Anfänge des palästinensischen Gaonats keine wie immer gearteten Nachrichten vorhanden sind, so kann nur vermutet werden, daß nach der Eroberung des Landes durch die Araber, und nachdem die Niederlassung der Juden in Jerusalem nach einer Unterbrechung von mehreren Jahrhunderten wieder gestattet worden war, die A. von Tiberias nach Jerusalem übersiedelte, um in der Heiligen Stadt die Stelle des alten Synedrions einzunehmen.

Der etwa um 920 lebende Ben-Meir, der sicherlich das Oberhaupt der Akademie von Jerusalem war, nennt in seiner Genealogie als seinen Vorfahren König David, von dem (mütterlicherseits) Hillel, bzw. R. Jehuda ha-Nassi und R. Jehuda Nessia abstammten. Als unmittelbare Vorfahren werden ein R. מוסי zur Zeit des „Samens von Anan“ genannt, dann werden R. Meir und ein R. Mose angeführt. So dürfte sich seine Genealogie folgendermaßen darstellen:

מוסי
|
מאיר
|
משה
|
[אהרן] בן מאיר

Ist diese Genealogie vollständig, was nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, so ergäbe sich für sie ein Zeitraum von mindestens 100 Jahren. Damit wären wir bei der ersten Hälfte des 9. Jhts. angelangt, und dies wäre die Zeit des palästinensischen Gaonats, bzw. der sich gleichfalls סנהדרין oder ישיבה nennenden A. von Jerusalem. Rückt man die Zeit des Aufhörens der tiberiensischen A. etwas weiter herab, als wir es getan haben, also etwa an das Jahr 800, so dürfte nur ein kleiner Zeitraum zwischen dem Aufhören der letzteren und der Gründung der A. in Jerusalem verstrichen sein. — Die babylonischen Lehrhäuser in Sura und Pumbedita dürften nach den obigen Ausführungen den Titel „Gaon“ von der palästinensischen A. entlehnt haben.

Was nun die äußere Geschichte dieser gaonäischen A. betrifft, so kann auf Grund der bisher bekannt gewordenen, hauptsächlich aus der Genisa stammenden Daten etwa folgendes festgestellt werden:

Der Sitz der gaonäischen A. (öfter auch ישיבת גאון יעקב genannt) blieb wohl bis 1071 (dem Zeitpunkt der Einnahme Jerusalems durch die Seldschuken) Jerusalem. Dann wurde die A. nach Tyrus verlegt. Doch findet man einen Gaon im

Jahre 1084 in Chefa (Haifa) den Kalender festsetzen, was dem Umstand zugeschrieben werden muß, daß Kalenderangelegenheiten nur in Palästina erledigt werden durften. In Tyrus konnte die A. bis zur Eroberung der Stadt durch die Kreuzzügler verbleiben, dann wurde sie nach Tripolis (Trablus) in Syrien verlegt. Dies geschah um 1110. Eine Spur ihrer Existenz ist aber noch um 1170 in Damaskus zu finden, wo Benjamin von Tudela die Vorsteher der A. ראשי ישיבות של א"י nennt.

Eine genaue Liste der jeweiligen Häupter (s. weiter) der gaonäischen A.en hat Poznanski zweimal zusammenzustellen versucht. Da das Material noch fragmentarisch ist, kann auch seine letzte, im J. 1917 aufgestellte Liste nicht als unbedingt verläßlich bezeichnet werden. Soviel ist sicher, daß die ersten Geonim ihre Abstammung auf David, bzw. die Nessiim zurückführten, und wenn sie auch zeitweilig die Leitung Gelehrten, die einer anderen (besonders aaronidischen) Familie angehörten, überlassen mußten, so war das Streben immerfort vorhanden, diesen Überrest der Herrschaft Davids im Heiligen Lande in der Hand seiner späten Nachkommen zu sehen. Die letzten mit Namen bekannten Geonim waren freilich Aaroniden. — Unter den Oberhäuptern der gaonäischen Jeschibot seien hier — da eine ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes an einen anderen Ort gehört — nur folgende genannt: Ben-Meir (nach den Ergebnissen der neuesten Forschung, Aaron b. Meir), der mit Saadja Gaon einen heftigen literarischen Streit bezüglich der Festsetzung des Kalenders in Palästina geführt hatte. Der bedeutendste war wohl Salomo b. Jehuda (1027 bis 1046). Über die Geschichte der letzten Geonim, besonders des Ebjatar b. Elijahu (1085 bis 1109) und seiner Familie sind wir durch die bekannte, in der Genisa gefundene Megillat Ebjatar unterrichtet. — Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der palästinensischen Geonim gab Poznanski in seiner Schrift: „Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter" (Berlin 1914), S. 81, 97; vgl. ferner Die Anfänge des palästinensischen Gaonats in der Schwarz-Festschrift (Wien 1917), S. 471; Marmorstein, Solomon b. Jehuda and some of his Contemporaries in JQR, N. S. VIII, Nr. I und Mann, The Jews in Egypt and in Palestine etc., I, Kap. 1—4, II, App. A—C.

II. Innere Organisation. In Mi. Chag. II, 2 werden (mit Bezug auf eine Kontroverse) 10 bzw. 11 Gelehrte paarweise genannt. Dieser Aufzählung wird die Bemerkung hinzugefügt, daß der jeweilig an erster Stelle genannte der „Nassi", der an zweiter Stelle stehende der Ab Bet-Din gewesen sei. Eine ähnliche Zusammenstellung (außer Menachem, der zur Zeit Hillels aus dem großen Bet-Din ausgeschieden war) findet man

Organisation der A. in der ältesten Zeit

Abot I. Das älteste dieser 5 Paare (Tos. Chag. II, 8; vgl. noch Mi. Pea II, 6) war: Josse b. Joeser und Josse b. Jochanan. Ersterer ist aus der vormakkabäischen Zeit bekannt (Gen. r. LXV 22). j. Ketub. VIII, 32c (vgl. b. Sab. 14b) berichtet über gewisse Verfügungen, die vom ersten Paar ausgingen. An der gleichen Stelle des pal. Talmud wird auch das dritte Paar (Jehuda b. Tabbai und Simeon b. Schetach) als Urheber einer Verordnung genannt. Trotzdem wurde die Institution der Paare zuweilen als eine den historischen Tatsachen nicht entsprechende, spätmischnische Geschichtskonstruktion hingestellt (Schürer II[4], 255). Jedoch wurde von Bacher mit Recht auf Jos. Ant. XV, 10, 4 hingewiesen, wo „die um Pollion, den Pharisäer, und um Sameas und deren Jünger" genannt sind (vgl. Bacher, Trad. S. 51f.). Hierbei dürfte es sich wohl sicher um Schemaja und Abtaljon (das 4. Paar) handeln. Obwohl nun das 2. Paar (Josua b. Perachja und Nittaj aus Arbel) sonst nicht vorkommt, so wird man doch nicht bezweifeln dürfen, daß je zwei führende Männer der Pharisäer, an der Spitze eines Lehrhauses stehend, als Nessiim und Abot Bet-Din galten. Eine andere Frage ist, ob diese Titel ihnen in Wirklichkeit seit der ältesten Zeit beigelegt wurden. (Über die biblische Grundlage des Nassi-Titels s. Büchler, Syn. 168.) Zu beachten ist jedoch, daß schon bei der Wahl Hillels zum Oberhaupt des Bet-Din (Tos. Pes. IV, 1; b. ibid. 66a; j. ibid. VI, 33a) von der Nassi-Würde gesprochen wird, und ähnlich wird Sabb. 15a die Nassi-Würde Hillels und seiner Nachkommen (von 30 a. — 70 p.) erwähnt (vgl. Büchler, Syn. 144ff.). Sicher ist ferner, daß der Ab Bet-Din-Titel zur Zeit des Tempels schon gebräuchlich war. Von Akabja b. Mahalalel heißt es (Mi. Edujjot V, 6), man wollte ihm zum אב"ד לישראל machen; daß er zur Zeit des Bestehens des Tempels lebte, zeigt die Mitteilung ibid.: שאין עזרה נגעלת בפני כל אדם מישראל. Daß eine Rangordnung zwischen den beiden Leitern des Bet-Din bestand, geht deutlich aus den beiden Sendschreiben hervor, die von Rabban Simeon b. Gamliel I. und Rabban Jochanan b. Sakkai an die Bewohner von Judäa bzw. Galiläa gerichtet worden sind, wobei beide Male R. Simeon an erster, R. Jochanan an zweiter Stelle erscheint (s. u.); vgl. ferner Jos., Vita 38, wo Rabban Simeon als Geschäftsleiter im Gemeindevorstand zu Jerusalem erscheint. Möglich ist, daß zeitweilig nicht beide Ämter besetzt waren. So werden ähnliche Sendschreiben von Rabban Gamliel I.

allein erlassen (s. u.). Die Regel war jedoch die Besetzung beider leitenden Stellen des Bet-Din. Über das Verhältnis dieses so organisierten Bet-Din zu dem aus anderen Quellen bekannten Synedrion soll hier nicht gesprochen werden (s. darüber Büchler und Bacher a. a. O.).

Organisation der A. nach der Tempelzerstörung

Das noch während der Belagerung Jerusalems errichtete Bet-Din in Jabne wurde von R. Jochanan b. Sakkai gleichfalls allein geleitet, der — wie aus Mi. RH IV, 4, vgl. auch II, 7 hervorzugehen scheint — den Titel ראש בית דין führte. Vielleicht wurde dieser neue Titel mit Rücksicht auf die veränderten Verhältnisse — da nur ein Lehrer an der Spitze des Bet-Din stand — gewählt. — Sein Nachfolger Rabban Gamliel galt den Späteren als Nassi, dessen Ab Bet-Din (zu einer gewissen Zeit) R. Josua b. Chananja war (b. B. Mez. 74b unten). In ganz fester Ordnung findet man diese Würden um die Mitte des 2. Jhts. im Lehrhause des Rabban Simeon b. Gamliel II. Auf Grund einer Verfügung des genannten Nassi wurde dem Ab Bet-Din noch eine dritte Persönlichkeit, der „Weise" (חכם), beigestellt. Hierbei wurden auch für die genannten Würdenträger gewisse Rangunterschiede festgesetzt. Von Seite der Betroffenen (es waren R. Nathan der Babylonier und R. Meir) wurde hierauf ein nicht ganz einwandfreies Benehmen gegen den Nassi an den Tag gelegt. Sie wurden deshalb aus dem Lehrhaus ausgeschlossen (Hor. 13b) . Dies geschah — wie j. Mo. Kat. III, 1 (81c), 82d verglichen mit b. Mo. Kat. 17a zeigt — in Uscha. Später fand eine Versöhnung zwischen dem Nassi und R. Meir, und zwar durch Vermittlung des R. Josse, statt. Es war die Zeit, da die A. in Sepphoris eingerichtet wurde. R. Meir wurde sogar zum Ab Bet-Din ernannt. Wegen der Wichtigkeit der Sache mögen die — freilich nicht ganz klaren — Berichte hier im Wortlaut mitgeteilt und kurz besprochen werden:

1. נסתלקו החכמים ולא היה מומחה חוץ מ[רבי מאיר והיה ר'] יוסי אמ[ר ע]ל רבי מאיר לסמכו אב בית דין אמרו לו צרתה. בצדה, אמר להן שעה צריכה לו! התירו וסמכו אב בית דין וכתב לו: תתיתב צפורי תתיתב, גם צפור מצאה בית.

2. רבי יוסי ביר' חלפתא משבח בדרבי מאיר קומי ציפוראי: אדם גדול אדם קדוש אדם צנוע...

3. אמר להן רבי יוסי: תורה מבחוץ ואנו מבפנים! אמר להן רבן שמעון בן גמליאל וכו'

1. wird in einem Responsum Scherira Gaons (s. Lewin, Scherirabrief, p. XXVII) aus unbekannter Quelle gebracht. Die Stelle habe ich in Paläst. Studien (hebr.) II, 58 beleuchtet. — 2. findet man j. Ber. II, 7, vgl. auch Gen. r. 100, Abs. 7. — 3. ist der Schluß der Erzählung in Hor. 13b. Alle drei Stellen haben das gleiche Ereignis im Auge: der aus dem Lehrhause entfernte R. Meir soll auf Wunsch des R. Josse zum zweiten Vorsitzenden der A. von Sepphoris gewählt werden. Er setzt sich bei den Sepphorensern sehr warm für ihn ein. Jedoch stößt die Ernennung beim Nassi R. Simeon b. Gamliel auf Schwierigkeiten, da der Patriarch gleichsam eine „Nebenfrau" in ihm erblickt. Auf das Drängen R. Josses wird R. Meir von dem über ihn verhängten Bann durch den Patriarchen freigesprochen (התירו), worauf er ein herzlich gehaltenes Schreiben (wohl vom Patriarchen) erhält, in dem auf die Neubesetzung der Stelle des Ab Bet-Din in Sepphoris mit dem Psalmwort 84, 4 angespielt wird. Das Wort תתיתב ist gleichfalls eine Hindeutung auf den aramäischen Namen des Lehrhauses מתיבתא. — Nach dem (oben nicht mitgeteilten) Schluß von 1. erhielt nach dem Tode R. Meirs R. Josse die Würde des Ab Bet-Din. Eine Reihe tannaitischer Stellen zeigt tatsächlich R. Josse mit Rabban Simeon zusammen in Sepphoris wirkend (s. Pal. Stud. II, 58f.), das infolge der Verlegung der Jeschiba dorthin eine „große Stadt von Gelehrten und Schriftkundigen" (vgl. Mech. de-R. Simeon b. Jochai 98, 27) geworden war. — Wie die leitenden Stellen zur Zeit des R. Jehuda ha-Nassi besetzt waren, wird nicht berichtet. Jedenfalls verfügte er vor seinem Tode, daß einer seiner Söhne, Gamliel III., Nassi, der andere Sohn, Simeon, Chacham, während R. Chanina b. Chama יושב ראש (= אב בית דין) werden sollte. Bei gleicher Gelegenheit wird das Bet-Din als Jeschiba bezeichnet (b. Ket. 103b: Rabbi bittet um die Einsetzung der Jeschiba nach Ablauf der 30tägigen Trauerzeit).

Über den Fortbestand dieser inneren Organisation in den folgenden Jahrhunderten (d. h. in der Amoräerzeit) gibt es auch manche Nachrichten. Das Bet-Din des R. Jehuda II. Nessia (נשיאה) wurde schon oben erwähnt; s. ferner Büchler, Syn. 172f., und besonders die Symbolisierung des „siebenarmigen Leuchters" als Sinnbild der „Gemeinschaft Israels" Pessik. r. 8 (29b), wo im Schaft der Menora der Nassi, in der Röhre der Ab Bet-Din, in den Kelchen die Weisen (חכמים) (man hatte, wie es scheint, die Würde des „Chacham" abgeschafft) erblickt werden.

Wie nach dem Aufhören des Patriarchats die Organisation des Lehrhauses oder der Lehrhäuser (s. o.) bestellt war, ist vorläufig noch nicht bekannt. In der justinianischen Novelle (vgl. Grätz V^5, 410f.) wird von mehreren Archipherekiten (also ראשי פרקים) gesprochen. Doch dürften damit die Mitglieder des Lehrhauses gemeint sein, während an der Spitze der Lehrkurse ein ראש פרק stand, der wohl auch ראש ישיבה genannt wurde

(Pirke R. El. 8; Büchler, Syn. 170, Anm. 152). In irgendeiner Form dürften auch die beiden anderen in der Zeit der Patriarchen vorhanden gewesenen Ämter weitergeführt worden sein; jedenfalls erscheinen sie — wenn auch teilweise mit anderen Namen — in den gaonäischen Jeschibot in Palästina. An die Stelle des Nassi — zuweilen wirklich הנשיא הגדול genannt — tritt der Gaon: ראש ישיבת גאון יעקב, der zweite Würdenträger ist der אב בית דין של כל ישראל oder אב הישיבה, während an Stelle des חכם der „Dritte im Kollegium" שלישי בחבורה trat (vgl. die Ebjatar-Megilla: JQR XIV, 484, 5; Poznański: Geonim 88). Um die Mitte des 11. Jhts. scheint man die Rangstufen noch mehr erweitert zu haben; man trifft außer den Genannten noch den Vierten . . . bis Siebenten im „Kollegium" an. Doch sind diese pomphaften Titel die letzten Strahlen der untergehenden Sonne der palästinensischen A.

III. *Tätigkeit und Befugnisse.* Wie bemerkt, waren die Jeschibot nicht bloß gelehrten Studien gewidmete A., sondern zugleich gesetzliche Entscheidungen treffende Gerichtshöfe oder Körperschaften: eine Art Parlament. Diesen doppelten Charakter bewahrten die palästinensischen A. von der ältesten Zeit ihres Bestehens an bis zum Erlöschen des Gaonats. Wir müssen daher beide Seiten ihrer Tätigkeit ins Auge fassen:

Die Lehrtätigkeit der A.

a) Die Lehrtätigkeit umfaßte zu allen Zeiten das gesamte Gebiet der Torawissenschaft, d. h. der geschriebenen und der mündlich überlieferten Lehre. Ohne hier auf die Methode der Toraerklärung und -Forschung und die Art und Weise der Darlegung der Traditionen einzugehen, sei nur in aller Kürze auf die Berichte über die Einsetzung Hillels zum Nassi (s. o.) hingewiesen, aus denen hervorgeht, daß er diese hohe Würde seiner umfassenden Kenntnis des Traditionsstoffes verdankte. Jene Stelle zeigt aber zugleich, daß die Tätigkeit der Mitglieder nicht im bloßen Überliefern der früheren Traditionen sich erschöpfte, daß sie vielmehr mittels gewisser Deutungsregeln das Gesetz (die Halacha) erweitern durften. Neben dieser gesetzlichen Lehrtätigkeit haben die A. auch die Agada weiter entwickelt; einige ihrer Häupter (z. B. Hillel, Rabban Jochanan b. Sakkai, Rabban Gamliel, Rabbi) waren die hervorragendsten Agadisten ihrer Zeit.

Zur Zeit der A. in Jabne wurde der erste Versuch gemacht, eine Sammlung alter Halachot (besonders solcher, über die Kontroversen bestanden) anzulegen. Die Grundlagen bildeten Zeugenaussagen einzelner oder mehrerer Lehrer, oder auch anderer, nicht dem Lehrhause angehöriger Männer über vernommene Traditionen oder beobachtete Vorkommnisse. Man nennt deshalb diese Sammlung עדיות, d. h. „Zeugenaussagen". Ein anderer Name בחירתא weist auf die Auswahl aus der großen Fülle des Traditionsstoffes hin, die diese Sammlung darstellt. Als um 200 die den gesamten Traditionsstoff umfassende große Mischna Rabbis entstand, bildete von da an diese die Grundlage der in den A. betriebenen Studien, aus denen bekanntlich der Talmud hervorging. — Die nachtalmudischen A. hatten wieder die Aufgabe, den gewaltigen Stoff des Talmuds durchzuarbeiten, ihn mit Bezug auf die tägliche Praxis zu ordnen und anzuwenden. Dieser Zeit gehören gewisse kurze Zusammenstellungen von halachischen Sätzen, insbesondere solcher, die die Verschiedenheiten der Gebräuche der Palästinenser und der Babylonier feststellen, an. Den nachtalmudischen Akademien Palästinas haben wir auch die reichen Midraschsammlungen zu verdanken. Ebenso dürften manche der Gelehrten zugleich Massorastudien betrieben haben. — Von größeren selbständigen Werken der palästinensischen Geonim, bzw. der Gelehrten ihrer Jeschibot, ist bisher nichts bekannt.

Verkehr der A. Palästinas mit denen Babyloniens

b) Der Bestand von Jeschibot in Babylonien, dem hauptsächlichen Land der Diaspora, ist etwa seit Hillels Zeit sicher bezeugt (s. Tossef. Neg. I, a. E., j. Pess. VI 1, 33a, und vgl. Bacher, Tann. I², 2f.). Ihre Entstehung darf sicher in eine weit ältere Zeit hinaufdatiert werden. Mancher babylonische Lehrer stand schon während der Tempelzeit mit denen, die im Mutterlande wirkten, in Verbindung (vgl. Jehuda b. Bathyra: b. Pess. 3b), und mancher palästinensische Lehrer ging nach Babylon, wo er die im Heimatlande vernommenen Traditionen den Fachgenossen mitteilte und den Schülern beibrachte (vgl. z. B. die Mitteilung Nechemjas aus Bet-Deli, Mi. Jeb. XVIII 7, Eduj. VIII 5; zur Sache s. meine Ausführungen in MGWJ 1920, 188f.). Die Mischna Rabbis ist auch durch solche fahrenden Lehrer oder Schüler nach Babylon gebracht worden, wo sie vom 3. Jht. an gleichfalls zur Grundlage der amoräischen Diskussionen gemacht wurde. Die babylonischen A. wurden aber auch über die in den palästinensischen Lehrhäusern behandelten halachischen und agadischen Fragen und sonstigen Stoffe durch mehrere „Babylonienfahrer" (נחותי) unterrichtet, unter denen besonders R. Dimi und Rabin im 4. Jht. hervorzuheben sind (vgl. Bacher, Trad. 506–523). Andererseits brachten diese oder andere nach Palästina reisende Lehrer und Schüler Aussprüche der babylonischen Lehrer nach

Palästina oder legten den Palästinensern Fragen zur Entscheidung vor. Ein beträchtlicher Teil beider Talmude ist aus diesen Mitteilungen hervorgegangen.

Verfügungen und Sendschreiben

In den talmudischen Quellen werden gewisse Verfügungen genannt, die von den Häuptern der A. seit der Zeit des ältesten „Paares" getroffen wurden (s. Büchler, Syn. 183ff.). Der technische Ausdruck für diese Verordnungen lautet: התקין bzw. תקנה, oder גזר bzw. גזרה. Die ältesten Takkanot betreffen Einzelheiten der levitischen Reinheitsgesetze und des Ehekontraktes. Von besonderer Wichtigkeit sind die Verfügungen Hillels bezüglich der Schuldeintreibung im siebenten Jahre (Prosbol) und des Rückkaufs von veräußerten Häusern (Mi. Schebi. X, 3–7; Arach. IX 4). — Sehr streng sind die sog. „achtzehn Verordnungen" (s. d.), die gelegentlich einer Abstimmung getroffen wurden, bei der die Mitglieder der Schule Schammais gegenüber der Schule Hillels die Mehrheit bildeten (Mi. Sab. I, 4; b. und j. Talm. zur Mi.). — Gewisse Verordnungen Jochanan b. Sakkais werden Mi. RH IV 1–4, Sukk. III, 12, Sota IX, 9, Men. X, 5, Eduj. VIII, 3, 7 genannt, während am Ende des Mischnatraktats Berachot gewisse gegen die Minim gerichtete Verordnungen angeführt werden, ohne daß die genaue Zeit derselben angegeben wird (vgl. ferner Bloch, ספר שערי תורת התקנות und einige Hinweise bei Strack, Einl.[5], S. 7). — Auch einzelne hervorragende Lehrer hatten nach 70 gewisse Verfügungen getroffen (etwa R. Chalafta und sein Sohn R. Josse in Sepphoris, oder R. Chanina b. Teradjon in Sichni), jedoch war deren Geltungsbereich ein beschränkter. Andererseits konnte der Patriarch frühere erschwerende Verfügungen aufheben, wie wir solches besonders bei R. Jehuda I (vgl. Chul. 6b und j. Demai II 22c) und bei seinem Enkel R. Jehuda Nessia finden (Mi. Ab. Sar. II 6). Von besonderer Art sind jene Verfügungen, die um 142 in Uscha getroffen worden sind (תקנות אושא; באושא התקינו). Sie dürften zum großen Teil von jener Versammlung ausgegangen sein, die gegen Ende der hadrianischen Verfolgungszeit im genannten Orte stattfand (s. o.). Diese beziehen sich auf die Regelung von Fragen der Wohltätigkeit, der Verpflichtung des Vaters zur Erziehung seiner minderjährigen Kinder und auf gewisse familien- und eherechtliche Bestimmungen (vgl. Ket. 49b–50a, s. Guttmann, Mafteach II, 163ff. und bezüglich der Überlieferung Bacher, Pal. Am. I, 420). Doch gibt es eine Anzahl aus Uscha stammender Verordnungen, die dem Lehrhause des Nassi (Rabban Simeon b. Gamliel) angehören (vgl. oben § 8 und Büchler, Syn. 165f.).

Das Lehrhaus des Patriarchen mußte als oberstes Bet-Din auch mit den Bewohnern der Provinz (מדינה) verkehren, um ihnen wichtige Beschlüsse mitzuteilen, oder sie auf besondere Gelegenheiten zur religiösen Pflichterfüllung aufmerksam zu machen. So teilt R. Jehuda (Mi. Maas. Sch. V, 8) mit: In früherer Zeit (d. h. während der Tempelzeit und wohl auch noch einige Jahrzehnte nachher) ließ man den Landwirten (בעלי בתים שבמדינה) sagen: „Beeilt euch und sondert die vorgeschriebenen Abgaben eurer Früchte ab, noch bevor der letzte Termin eintritt" (מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הביעור). Daß es sich nicht um eine mündliche Mitteilung handelt, zeigt eine in mehrfacher Beziehung wichtige Stelle der Mech. zu Deut. 26, 13, die im Manuskript des Midrasch ha-Gadol erhalten blieb (daraus in Midr. Tannaim 175f. von Hoffmann mitgeteilt). Hier sei der wesentliche Inhalt der beiden Sendschreiben im Wortlaut angeführt:

1. משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחנו שבדרום העליון והתחתון ושלחולית ולשבעת פלכי הדרום שלום! ידוע יהא לכם שהגיעה השנה הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו, אלא שתמהרו ותביאו חמש שבלים שהן מעכבות את הודוי. ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם.

2. .... לאחינו שבגליל העליון והתחתון ולסיטוניא ולערב דברת נהלל שלום! .... אלא שתמהרו ותביאו עביטי זיתים וכו'.

1. ist an die Bewohner des Darom (der größeren Hälfte Judäas südlich Jerusalems) und der Meeresküste um Jabne; 2. an die Bewohner Unter- und Obergaliläas (wobei mehrere Orte genannt werden) gerichtet. In 1. werden die Getreideabgaben genannt, während in 2. die Abgaben vom Öl besonders hervorgehoben werden, da Galiläa das eigentliche Ölgebiet Palästinas war. (Die Korrekturen des Textes [hier mit einem Strich über den betreffenden Buchstaben gekennzeichnet] nach meinen Darlegungen in ספר השנה של א"י I, 29ff.) Obige Briefe sind rein hebräisch. Einige Jahrzehnte früher hatte Gamliel I. ähnliche Sendschreiben in aramäischer Sprache ausgesandt. Von diesem Patriarchen stammt auch ein anderer, die Schaltjahreinsetzung betreffender Brief. Wir geben diese aram. Sendschreiben hier nach j. Maas. Sch. V, 56c, 10ff., ed. Venedig; Parallelstellen ס' השנה 31, 13):

3. אחינו בני גלילא עילאה ובני גלילא ארעיתא שלמכון יסגא! מודענא לכון דמטא זמן ביעורא, תפקון מעשריא מן מעטני זיתאי.

3a. לאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא ארעיתא . . . . תפקון מעשריא מעמרי שבליא.

4. לאחנא בני גלותא דבבל ובני גלותא דמדי ובני גלותא דיון ושאר כל גלוותהון דישראל שלמכון יסגא! מודענא לכון דאימריא רכיכין וגוזלייא זקיקין ושפר באנפוי ובאנפי חברי מוספא על שתא דה תלתין יומין.

Besonders beachtenswert ist 4., da man daraus ersieht, daß der Nassi in wichtigen religiösen Angelegenheiten, wie der Einsetzung des Schaltmonats, sich auch an die Diasporajuden (Babylon, Medien, Griechenland und die übrige Diaspora) wandte.

Die Festsetzung des Monatsbeginnes und die Bestimmung eines Schaltmonats war ein besonderes Vorrecht des Patriarchen. Hierüber handelt der Mischna- und Tosseftatraktat Rosch ha-schana, aus dem auch zu ersehen ist, daß nach der Zerstörung Jerusalems zuerst in Jabne (II 9; III, 1), dann in Uscha (Tossef. II, b. RH 32a) die Neumonds- bzw. Neujahrsheiligung vorgenommen wurde. Zur Zeit des R. Jehuda ha-Nassi verlegte man den Ort der Neumondsheiligung (vielleicht aus Furcht vor dem Eingriff der römischen Behörde) nach dem judäischen Ort En Tab עין טב, wo — wie es scheint — dieser Akt auch in der Folgezeit vollzogen wurde (RH 25a; j. III, 6; Sanh. I, 2; j. Ber. IV, 1; j. Suk. 115; Pessik. r. c. 41 (172b), vgl. Halevy, Dorot II, S. 66ff.; über den Ort ZDPV 33 (1910), 33: Ενεταβα). Zur Zeit politischer Verfolgungen dürfte wohl auch ein anderer Ort gewählt worden sein (Lod; Baalat: j. Sanh. I, 2).

Festsetzung des Kalenders

Die Patriarchen wachten eifersüchtig über dieses Vorrecht der Kalenderbestimmung (vgl. Mi. RH II, 8-9; I, 6). Es wurde auch bis etwa ins 4. Jht. von ihnen ausgeübt. Einer der letzten Patriarchen, Hillel II. (um 350), ließ dann genaue Kalenderregeln festsetzen, die auch den Diasporagemeinden in Begleitung eines kurzen Schreibens mitgeteilt wurden (vgl. Graetz IV^4, 3, 316f.; 456, Note 31; Löw, Ges. Schr. IV, 240ff.; Talmudstellen: j. Erub. Ende III; b. Beza 4b).

Derartige kurze Sendschreiben (mit der Formel שלחו מתם im Talmud mitgeteilt) sind wohl öfters an die ausländischen Gemeinden gerichtet worden (vgl. Beza 4b; Ned. 81a; Chul. 59b).

Wie bereits oben bemerkt wurde, bildete die Frage der Kalenderbestimmung, bzw. die Anerkennung dieses Vorrechtes des palästinensischen Schuloberhauptes, den Streitpunkt zwischen Ben-Meir und Saadja (s. hierüber Bornstein מחלקת רס"ג ובן מאיר; Poznański, Geonim 82; Eppenstein MGWJ 1910, 316ff., 452ff.; Marx, JQR, NS I, 63ff.; Malter, ibid. III, 500ff.; ibid. V, 546ff.).

Die von der A. des Patriarchen getroffenen Verfügungen betrafen das innere Leben der Gemeinden und der Einzelnen. Diese unterwarfen sich aus eigenem Antrieb der Autorität der A., doch kann es kaum zweifelhaft sein, daß die Verordnungen auch von seiten der römischen Behörde eine Art Bestätigung erhalten mußten. Mi. Eduj. VII, 7 wird berichtet, daß Rabban Gamliel I. einmal zum Hegemon nach Syrien gereist sei, um eine Erlaubnis von ihm zu erhalten (ליטול רשות). Worauf sich die Erlaubnis bezog, wird nicht gesagt, aber aus dem Bericht geht doch mit aller Klarheit hervor, daß der Patriarch in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Vertreter der römischen Macht stand. Dadurch wird verständlich, daß Rabban Jochanan b. Sakkai den römischen Heerführer um Erlaubnis bitten mußte, in Jabne ein Lehrhaus zu eröffnen (s. o.); ferner, daß das Lehrhaus des Rabban Gamliel II. in Uscha durch römische Offiziere kontrolliert wurde (s. o.). Tatsächlich erfährt man, daß z. B. die Stadt Berytus (in Syrien) vom Kaiser Hadrian nicht nur die Rechte einer italischen Stadt erhielt, sondern auch die Freiheit, eine Schule zu halten (docendi jus romanorum), die nur wenigen Städten gewährt wurde (Wilhelm von Tyrus aus Ulpian de censibus; angeführt bei Propst, Die geographischen Verhältnisse Syriens und Palästinas nach Wilh. v. Tyrus [1927] S. 35). Wenn also die talmudischen Quellen gerade aus der Zeit Hadrians über das Verbot des öffentlichen Unterrichts bei den Juden berichten (s. o.; Graetz IV^4, 158ff.), so hat dies sicher seine Richtigkeit. Und die häufigen Wanderungen der A. des Patriarchen in Galiläa hängen vielleicht gleichfalls damit zusammen, daß die A. ohne behördliche Erlaubnis nur im geheimen ihren Lehrbetrieb aufrechterhalten konnte. Das jus docendi haben die Patriarchen wohl erst unter R. Jehuda ha-Nassi erhalten.

Das Verhältnis zur römischen Behörde

Mit dem besonderen Recht des Unterrichts hängt zum Teil auch die Institution der Sendboten (שליחים, apostoli) zusammen. Diese wurden von der Jeschiba des Patriarchen nach dem Auslande gesandt, um von den Diasporagemeinden Geld für die A. zu sammeln. Etwa gegen Ende des 4. Jhts. wurde diese so wichtige Institution von der römischen Behörde abgeschafft. Damit wurde aber auch der A. des Patriarchen der Lebensnerv entzogen. Im J. 415 wurde der Patriarch Gamliel V. durch Theodosius II. abgesetzt, d. h. den Juden wurde das jus docendi genommen. Wieweit die byzantinisch-römische Behörde sich in die Angelegenheiten der Gemeinden einmischte, zeigt die bekannte Novelle Justinians über das Vorlesen der heiligen

Schriften und die Midraschvorträge (vgl. Graetz V⁵, 410ff.).

Die Versammlungsstätten des Synedrion

In dem oben angeführten Satze R. Jochanans über die Wanderungen des Sanhedrin werden bezüglich Jerusalems folgende Stätten genannt: 1. die Quaderhalle (לשכת הגזית); 2. die Kaufhallen (חנויות); 3. die Stadt Jerusalem. Die erste Lokalität war die ursprüngliche und eigentliche Versammlungsstätte des großen Bet-Din (Mi. Sanh. XI, 2; Mid. V, 4.; sie gehörte jedenfalls zum Tempelgebäude. In ihr wirkte noch Rabban Gamliel I. (Mi. Pea II, 6), aber während seines Wirkens mußte das Bet-Din diese Stätte verlassen und setzte seine Tätigkeit in den Kaufhallen, die gleichfalls in der Nähe des Tempelgebäudes waren, fort. Mi. Orla II, 12 wird R. Gamliel als im Osttor (des Tempels) stehend vorgeführt. Ein anderes Mal erscheint er auf dem Treppenaufgang des Tempelberges (b. Sabb. 115a; vgl. j. Maas. Sch. V, 4). Somit scheint das Bet-Din, nachdem es aus der Quaderhalle „exiliert" war, keine ständige Lokalität besessen zu haben; die Kaufhallen waren auch nur provisorische Versammlungsstätten. — Gamliels Sohn, Rabban Simeon, trifft man in der Oberstadt (שוק העליון), und zwar bei dem Schuttor (im Südosten Jerusalems), seine Sendschreiben dem offiziellen Schreiber des Bet-Din diktierend (s. o.) an. Diese Stätte meint R. Jochanan mit 3. Bei dieser „Exilierung" handelte es sich natürlich um eine Einmischung der Römer in die inneren Verhältnisse der Juden: sie mochten es nicht dulden, daß eine selbständige gesetzgebende Behörde in einer der Tempelhallen wirkte. Wurde doch der gesamte Tempeldienst unter Aufsicht römischer Organe ausgeübt!

Wo R. Jochanan b. Sakkai sein Lehrhaus in Jabne einrichtete, wird nicht gesagt. Es wird in Jabne ganz allgemein von einem Bet ha-Midrasch gesprochen (Ber. 27b). Daneben erscheint auch der „Weinberg in Jabne" (כרם שביבנה) als Versammlungsstätte (Mi. Ket. IV, 6; Eduj. II, 4; sonst s. Horowitz, שכנותיה ו"א 311). Wird diese Ortsbezeichnung von den Amoräern auch als ein symbolischer Name gedeutet, so scheint es sich doch um einen richtigen Weinberg gehandelt zu haben, wo größere Versammlungen abgehalten werden konnten.

Das rennbahnförmige Lehrhaus des R. Elieser in Lod (§ 2) dürfte auch eine Lokalität unter freiem Himmel gewesen sein. Über die spätere Zeit gibt es keine bestimmten Nachrichten. Es wird von Lehrhäusern in verschiedenen Städten — namentlich in Sepphoris und Tiberias — gesprochen; auch Lehrhäuser einzelner Lehrer (etwa des R. Meir in Chammat bei Tiberias, R. Benajas in Sepphoris) werden genannt. Wie schon zur Zeit des Tempels wurde auch später manche wichtige Beratung in privaten Häusern abgehalten (vgl. schon Ab. I, 4 den Satz des Josse b. Joeser: Dein Haus sei ein Haus der Versammlung für die Weisen: בית ועד לחכמים; die Versammlung des großen Bet-Din heißt auch Mi. RH IV, 4 ועד später auch בית הועד, Pessik. r. 172b; für die Tempelzeit vgl. z. B. Mi. Sab. I, 4, für die spätere Zeit s. o.).

Über die Versammlungsstätten der palästinensischen Geonim ist Näheres nicht bekannt, In Genisaberichten und auch sonst wird des öfteren der Ölberg, gegenüber dem Tempelplatz in Jerusalem, genannt, wo namentlich am Hoschana-Rabba, aber auch sonst Versammlungen abgehalten und besonders wichtige Dokumente (etwa eine Bannerklärung) vom Gaon vorgelesen wurden (s. darüber Krauss, Der Ölberg im jüdischen Ritus, Jahrbuch für jüdische Gesch. und Literatur, 1919, S. 43ff.).

Außer den oben im Texte angeführten Werken und Artikeln sei aus der reichen, bei *Schürer* II⁴, 237f. über „das große Synedrium zu Jerusalem" verzeichneten Literatur, besonders Büchlers Werk: Das Synedrion in Jerusalem und das große Bet-Din in der Quaderhalle des jerusalemischen Tempels (Wien 1902) hervorgehoben. Über das darin bearbeitete Material unterrichtet das Register am Schlusse des Werkes. Über den Nassi vgl. *Z. Taubes*, הנשיא בסנהדרין הגדולה Wien (1925); *Schwarz*, Die Hochschulen in Palästina und Babylon, Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur II, 83ff. An Geschichtswerken seien *Graetz* III–V, *Halevy*, Dorot Ie–II und *Jawitz*, Toledot Jisrael V–IX genannt. Zur Kenntnis der Tradition sei auf *Weiß*, *Dor* und *Bacher* hingewiesen. — Über die „Institution des jüdischen Apostolats" (שליחים) s. *Schürer* III⁴ 119f. und *Vogelstein*, The Development of the Apostalate in Judaism and its Transformation in Christianity: Hebrew Union College Annual II, 99–123 und die dort verzeichneten Artikel. Außerdem vgl. *Krauss*, Die Versammlungsstätten der Talmudgelehrten in Festschrift zu Israel Levys 70. Geburtstag (1911) S. 17–35. Vgl. auch *A. E. Kaplan* in der Zeitschrift Jeschurun III (1922), S. 40, und dagegen *S. Klein* in Paläst. Studien III, 30 f.

M. G. S. Kl.

A. in Babylonien. *I. Geschichte.* Die erste Akademie (im landläufigen Sinne) in Babylonien entstand zu Beginn der Amoräerzeit. Zur Zeit des zweiten Tempels und noch lange nach seiner Zerstörung war Palästina das geistige Zentrum auch für die Diaspora. Die Halacha, d. h. die jüdische Gesetzeslehre, die ursprünglich durch Abstimmungen im Synedrion festgelegt wurde, konnte sich zunächst nur in Palästina, dem Lande des Synedrions, entwickeln. In Babylonien bestand kein Synedrion,

Entstehung der A.

da dessen Bedeutung gerade darin lag, daß es eine Zentral-Institution war, deren Autorität sich jeder Jude unbedingt unterwerfen mußte. Die Schaffung einer ähnlichen Institution in Babylonien hätte eine Spaltung und Entfremdung zwischen den Judenheiten der beiden Länder zur Folge gehabt. Jedoch wenn es in Babylonien auch keine A. mit legislativer Gewalt gab, so war dort trotzdem nach Scherira die Lehre seit der Zerstörung des ersten Tempels heimisch, und in Nehardaa bestand ein Lehrhaus in einer alten Synagoge, deren Erbauung man in der gaonäischen Zeit dem König Jechonja von Juda zuschrieb. Dieser soll sie aus den Steinen des Tempels erbaut haben, die er von Jerusalem mitgebracht hatte. Die babylonischen Lehrhäuser verbreiteten die Lehre; doch besaßen ihre Leiter nicht den Titel Rosch Jeschiba oder Resch Metibta (Haupt des Lehrhauses). Dieser war dem Vorsitzenden des Synedrions, dem „Nassi", vorbehalten (Ber. 27b und Maimonides zu Sanh. I, 3).

Kompetenzen der A.

In Babylonien wurden keine neuen grundlegenden Verfügungen getroffen, denn „diese kamen nur dem Orte zu, den Gott auserwählt", d. h. Palästina (Scheriras Sendschreiben III, 1). Möglicherweise sind gewisse hermeneutische Prinzipien und Auslegungsregeln wie Kal wa-Chomer und Gesera Schawa zuerst in Babylonien formuliert worden. Der Babylonier Hillel ist der erste, von dem wir wissen, daß er derartige Regeln angewandt hat. Noch in Babylonien entwickelte er drei wichtige Auslegungsregeln, mußte aber erst nach Palästina gehen, um einen aus ihnen deduzierten praktischen Fall den Vorsitzenden des Synedrions vorzutragen. Unter Berufung auf Schemaja und Abtaljon, seine berühmten Lehrer (Pes. 70b), erhielt Hillel die Zustimmung des Synedrions (j. Pes. VI, 33a). Die Ableitung von Gesetzen aus hermeneutischen Regeln scheint damals in Palästina weniger in Übung gewesen zu sein. Nur Halachot, die vom großen Synedrion gebilligt und bestätigt waren, wurden zu festen Gesetzen, und nur das große Synedrion besaß das Recht, neue Gesetze zu erlassen. Alle anderen Gerichtshöfe waren nur berechtigt, auf Grund der traditionellen Halachot Entscheidungen zu treffen. Wollten sie auf Grund einer Deutungsregel eine Entscheidung treffen, so hatten sie ihre Sache dem Synedrion vorzutragen, und dieses entschied darüber, auch wenn über den betreffenden Fall keine Tradition vorlag, durch Abstimmung (Sanh. 88b). Auslegungsregeln hatten keinen legislativen Charakter, und man glaubte in jedem Falle die Analogien, auf denen sie beruhten, anzweifeln zu können. Als Hillel seine Regeln den Ältesten von Bathyra vortrug, verspotteten sie ihn: „Wir haben bereits gesagt: kann man etwas von einem Babylonier erwarten?", bis er ihnen sagte, daß er die Halacha von Schemaja und Abtaljon gehört habe (j. Pes. VI, 33a). Hillel war auch der erste, der die bekannten sieben Auslegungsregeln anwandte (Tossef. Sanh. VII, a. E.).

Beziehungen zu Palästina

Die meisten babylonischen Gelehrten zogen nach Palästina, um dort mündliche Traditionen zu sammeln (s. Scherira), und kehrten dann nach Babylonien zurück, wo sie diese ihren Schülern mitteilten. Als R. Akiba nach Nehardaa kam, um ein Schaltjahr zu verkünden, was bei der politischen Lage in Palästina damals unmöglich war, fand er dort Nechemja aus Bet Deli, der eine Zeitlang in Palästina Schüler Gamliels I. gewesen war (Jeb. 122a). Nach der Zerstörung des zweiten Tempels finden wir bei den babylonischen Juden Führer, die in Palästina unbekannt waren. Chananja, der Neffe R. Josuas, der schon einmal in Babylonien gewesen war, bevor er sich dort endgültig niederließ, überlieferte seinem Onkel eine Halacha im Namen eines babylonischen Gelehrten, und R. Josua erkannte sie an (Sukka 20b). Er erzählt ferner, daß man die Regenbitte im Hauptgebet in der Diaspora zu einem anderen Zeitpunkte als in Palästina einschaltete (Taan. 10a; j. Taan. I, 63d). Derselbe Chananja ließ sich in Babylonien nieder, um sich vom Einfluß der Minäer freizuhalten (Koh. r. I, 25), und gründete dort in Nehar Pekod eine A., die bald die bedeutendste A. jener Zeit wurde (Sanh. 32b; nach Raschi bezieht sich die Stelle auf Pumbedita, doch geht aus j. Sanh. I, 19a hervor, daß Nehar Pekod gemeint ist). Nach dem Tode seiner palästinensischen Lehrer galt Chananja als der bedeutendste Lehrer jener Zeit und wollte für sich das Recht in Anspruch nehmen, in der Diaspora Schaltjahre sowie den jeweiligen Monatsbeginn festzusetzen. Die palästinensischen Gelehrten erblickten darin eine Schmälerung ihrer Rechte und schickten einige hervorragende Gelehrte zu ihm, um ihn von seinem Vorhaben abzuhalten; ihnen schlossen sich noch aus Babylonien R. Isaak und R. Nathan an. Sie stellten dem Volke vor Augen, welche Gefahr diese Spaltung zwischen Palästina und der Diaspora bedeuten müsse, und R. Nathan rief aus, nunmehr müßte man das Schriftwort abändern: „Von Babylonien geht die Lehre aus und das Wort Gottes von Nehar Pekod". Als das Volk dies hörte, brach es in Weinen aus. Chananja wollte anfangs nicht nachgeben und beschwerte sich über die Palästinenser vor R. Jehuda b. Bathyra, unterwarf sich aber schließlich dessen Beweisgründen und fügte sich den Palästinensern (Ber. 63a, b; j. Sanh. I, 19a und Ned.

VI, 40a ergänzen sich gegenseitig). Palästina hatte gesiegt, denn „eine kleine Schar in Palästina ist Gott lieber als ein ganzes Synedrion in der Diaspora" (j. ibid.).

Die A. von Huzal

Die Synagoge von Huzal galt als eine altehrwürdige Stätte. Die Schechina soll sich dort offenbart haben (Meg. 5b). Deshalb hieß es, dem Orte würden die Schmerzen der messianischen Zeit erspart bleiben (Ket. 111a. Hier heißt es Huzal de-Benjamin; doch ist entweder das Wort Benjamin überflüssig, wie auch Meiri z. St. es nicht hat, oder es bestand eine Überlieferung, wonach ihre Erbauer zum Stamme Benjamin gehörten). Wir finden hier große Gelehrte wie Jehuda Isch Huzal zur Zeit R. Josse b. Chalaftas (j. Schebi. VIII, 38b) und Josef Isch Huzal (Joma 52b), den bedeutendsten Schüler des R. Elcasar b. Schammua (Men. 18a). Hier lehrte R. Joschija Rabba, dessen Einfluß es bewirkte, daß selbst die einfachen Leute mit den Gesetzen vertraut waren (Git. 61a). Unklar ist, ob auch sein Sohn R. Achai die A. von Huzal geleitet hat. Wir wissen, daß er in Nehardaa gestorben ist (Sab. 152b); aber noch zur Zeit Rabs bestand die A. in Huzal unter der Leitung R. Assis (Chul. 26b). Sie hieß damals „Sidra de-Rab Assi", und Rabs Schüler besuchten sie häufig (j. Beza I, 60c). Noch zur Zeit R. Aschis begegnen wir einem Gelehrten aus Huzal (Beza 32b).

Gründung der A. von Sura

Als Rab nach Babylonien kam, war Nehardaa Mittelpunkt der Lehre. Die A. von Nehardaa hieß damals wie die von Huzal „Sidra"; ihr Vorsitzender („Resch Sidra") war R. Schela, als dessen Amora (Interpret, Dolmetscher) Rab fungierte (Joma 20b). Bald darauf starb R. Schela. Als Nachfolger kamen Samuel von Nehardaa und Rab in Betracht. Keiner wollte dem andern vorgezogen werden; deshalb verließ Rab Nehardaa, damit Samuel die Würde an dem Orte annehmen konnte, wo schon sein Vater Lehrhausvorsteher gewesen war (Beza 16b). Rab vermied es auch, sich an einem anderen Orte niederzulassen, an dem bereits ein Lehrhaus bestand, denn die Tradition der babylonischen Lehrhäuser stand der galiläischen Überlieferung näher als der judäischen. Samuel bevorzugte die galiläischen Bräuche, während Rab mehr den in Judäa herrschenden Anschauungen folgte (Ket. 54a). Daher ging er nach einem Orte, an dem noch kein Lehrhaus bestand, und erschloß so der Tora ein neues Gebiet. Er wählte Sura zur Gründung seiner A. Im Gegensatz zu Nehardaa hieß es auch Babel (ibid.); an einer andern Stelle dagegen wird auch Nehardaa so genannt (Erub. 55a, b; B. Kam. 83a, doch s. Raschi, z. St.). Dicht bei Sura lagen Mata Mechassja, Naresch, Derokeret und andere von Juden bewohnte Orte; auch Machosa wurde zum Bezirk Suras gerechnet (Ket. 54a). Es herrschte dort große Unwissenheit, denn die eigentlichen jüdischen Zentren waren Pumbedita und Nehardaa, während die Gegend um Sura nicht von Gelehrten bewohnt war, so daß man dort die Toragesetze kaum kannte. Als Rab nach Tatlafusch, einem in der Nähe von Sura gelegenen Orte, kam, fand er, daß „man dort nicht gelernt hatte, daß der Genuß von Fleisch und Milch zusammen verboten sei" (Chul. 110a). Unter derartigen Bedingungen gründete er seine A. und verwandelte dadurch Babylonien in ein Land der Lehre, dessen Bewohner sich als den Palästinensern ebenbürtig zu betrachten begannen (Git. 6a).

Die A. von Nehardaa

Nehardaa war schon früh von Juden bewohnt. Josephus kennt es als starke Festung, in der die verfolgten Juden eine Zuflucht fanden (Ant. XVIII, 9, 1, 9). Es galt als Grenzstadt „zwischen den Gebieten Israels und der Heiden" (Erub. 45a und Raschi z. St.). Als jüdisches Zentrum bildete es auch einen Mittelpunkt der Lehre in Babylonien. Wir wissen, daß sein Markt „der Markt der Gelehrten" (שוקא דרבנן) hieß (B. Mez. 24b), doch stammt diese Bezeichnung vielleicht erst aus der Zeit der großen A. Diese A., deren Wirkung über ihren Ort und ihre Zeit weit hinausreichte, war das Werk Samuels. Zur Zeit Rabs war die A. in Sura derjenigen in Nehardaa ebenbürtig; aber nach seinem Tode wurde kein neuer Vorsitzender in Sura gewählt, solange Samuel am Leben war. Viele bedeutende Schüler Rabs kamen nach Nehardaa, um bei Samuel zu studieren, und auch diejenigen Angehörigen der A., die in Sura blieben, wandten sich in zweifelhaften Fällen an Samuel (Git. 66b, 89b u. ö.). Die A. wurde nicht nur ein Mittelpunkt der Lehre, sondern auch der höchste Gerichtshof für alle Gebiete des jüdischen Rechtes. Bis dahin war dies der Gerichtshof der Exilarchen gewesen. Der Exilarch war zugleich der oberste Richter gewesen, mochten auch andere Gelehrte ihn an Gesetzeskenntnis übertreffen. Samuel pflegte vier Ellen entfernt von seinem Schüler Mar Ukba, dem Exilarchen, zu sitzen, wenn dieser Recht sprach (Mo. Kat. 16b). Trotz Gründung der A. blieb jedoch der Gerichtshof des Exilarchen bestehen. Die weltliche Macht lag in seinen Händen und das Volk pflegte sich in Geldstreitigkeiten lieber an ihn als an die A. zu wenden (B. Bat. 65a). Trotzdem wurden die A. bald die höchsten Gerichtshöfe. Den A. von Sura und Nehardaa stand das Recht zu, in Geldsachen auch solche Entscheidungen zu treffen, bezw. durchzu-

führen, die nach dem Buchstaben des Toragesetzes eine Eigentumsverletzung bedeuteten, sich aus Gründen der Billigkeit jedoch als notwendig erwiesen. Hierfür wurde die kurze Formel geprägt הפקר ב"ד הפקר (gerichtliche Preisgabe [von Privateigentum] ist rechtswirksam). Samuel war mit der Institution des Prosbol, der sich auf diesen Grundsatz aufbaute, nicht einverstanden, hielt sich aber nicht für berechtigt, eine Bestimmung Hillels, die sich allgemein durchgesetzt hatte, aufzuheben. Daher schränkte er ihre Anwendung dahin ein, daß nur die Gerichtshöfe von Sura und Nehardaa berechtigt sein sollten, einen Prosbol auszufertigen (Git. 36b). Überhaupt war Samuel bemüht, durch neue Anordnungen die Befugnisse der durch Torakenntnis ausgezeichneten Richter zu erweitern. So stammt von ihm die Vorschrift über שודא דדייני, Entscheidung nach freiem richterlichen Ermessen in Fällen, wo die bestehenden Gesetze keine genaue Bestimmung treffen (B. Bat. 35a; vgl. Samuel b. Meir und Tossaf., z. St.). Samuels Anordnungen zeigen, daß er der A. dieselben Rechte wie dem palästinensischen Synedrion sichern wollte. Mitglieder einer Hochzeitsgesellschaft, die den Sabbat entweihten, ließ er einmal geißeln (Erub. 44b). Als er einmal feststellte, daß ein Mann log, ließ er ihn fesseln und einkerkern, damit er die Wahrheit bekenne (Nid. 25b). Nach seinem Tode setzten seine Schüler sein Werk fort. Damals aber begann bereits der Wiederaufstieg Suras, dessen Vorsitzender den Vorrang vor dem Nehardaas erlangte. Die ungünstige Lage Nehardaas als einer Grenzstadt trug mit zu seinem Niedergange bei. Es war ständig Überfällen durch Räuber ausgesetzt, die die Frauen fortschleppten, um Lösegelder zu erpressen. Bald nach Samuels Tode kam Odenath (Pappa b. Nazar) an der Spitze seines Heeres nach Nehardaa und zerstörte es (um 260). Die Gelehrten der A. zerstreuten sich; ein großer Teil von ihnen ging nach Pumbedita, andere nach Schechanzib, Schilhi, wo R. Scheschet Leiter der A. wurde, und Machosa. Leiter der A. in Machosa war R. Nachman. Anscheinend wurde Nehardaa nach wenigen Jahren wieder aufgebaut, und R. Nachman kehrte dorthin zurück. (Unmöglich können sich alle Nachrichten über R. Nachman in Nehardaa auf die kurze Zeit zwischen dem Hinscheiden Samuels und der Zerstörung Nehardaas beziehen, da R. Nachman damals noch sehr jung war.) Die Lage Nehardaas war auch nach dem Wiederaufbau nicht gesichert; es hatte auch weiterhin viel unter Überfällen durch Räuber zu leiden. Auch R. Nachmans Töchter, die an Männer aus Nehardaa verheiratet waren, wurden entführt (Git. 49a). Während des Durchmarsches der königlichen Armee mußten die Schüler der A. sich außerhalb der Stadt Wohnungen suchen (Erub. 34b). Die wirtschaftliche Lage verschlechterte sich immer mehr; R. Nachman klagte über die ungünstigen Erwerbsverhältnisse; viele lebten von geliehenem Geld (Chul. 84a). All dies trug dazu bei, die Einwohnerzahl Nehardaas zu verkleinern. Obwohl der Vorsitzende der A. von Sura, R. Huna, selbst anerkannte, daß bei Meinungsverschiedenheiten im Zivilrecht die Ansicht der A. von Nehardaa derjenigen von Sura vorzuziehen sei, da man dort dem Exilarchen näherstände und infolgedessen über größere Erfahrung verfüge (B. Bat. 65a), und obwohl R. Huna in juristischen Fragen R. Nachman neben Samuel stellte (B. Kam. 96b), übertrafen doch in Wirklichkeit die Leiter der A. von Sura und Pumbedita denjenigen von Nehardaa an Kenntnis der Lehre. R. Nachman pflegte als Schwiegersohn des Exilarchen hartnäckig auf seiner Meinung zu bestehen und die Aussprüche älterer Autoritäten geringzuschätzen (so in bezug auf R. Jochanan; Chul. 124a). Er bezeichnete R. Huna als seinen Kollegen (B. Mez. 15a u. ö.), unterwarf sich aber trotzdem seiner höheren Autorität, suchte ihn bisweilen in Sura auf (Ket. 94a; 99b u. ö.) und sprach ihn mit „Herr" (מר) an (Beza 22b). Auch der Vorsitzende der A. von Pumbedita, R. Jehuda, war als Gelehrter angesehener als er (Kid. 70a). Nach dem Tode R. Nachmans b. Isaak, des Vorsitzenden der A. von Pumbedita, begann wieder eine Periode des Aufstiegs für die A. von Nehardaa, und damals beherbergte Nehardaa eine Zeitlang sogar die A. von Pumbedita. R. Chama aus Nehardaa wurde Vorsitzender der A. von Pumbedita, und die A. wurde nach seinem Wohnort verlegt (Zacuto, Juchassin). Nach seinem Tode (376) kehrte sie wiederum nach Pumbedita zurück. Später war R. Dimi aus Nehardaa Vorsitzender der A. von Pumbedita (384–7), aber diese verblieb anscheinend trotzdem an ihrem ursprünglichen Sitze. Der letzte Vorsitzende der A. von Nehardaa war Amemar; am Festsabbat pflegte man ihn auf den Schultern zum Festvortrag zu tragen (Beza 25b). R. Aschi war sein Schüler (Men. 37b). Amemar wohnte ständig in Nehardaa und hatte dort sein Lehrhaus, kam aber gelegentlich nach Machosa (R. H. 31b). In späterer Zeit, zur Zeit der letzten Saboräer und zu Beginn der gaonäischen Zeit, erwachte die A. von Nehardaa zu neuem Leben; dicht bei Nehardaa, in Firu Schabor, wurde nämlich eine A. gegründet, die den Jüngern der anderen A. als Zufluchtsort diente.

Verfall der A. von Nehardaa

Die wichtigste babylonische A. war die von Sura, die Schöpfung Rabs. An einem Orte, der bis dahin von der Lehre unberührt war, begrün-

dete er seine A., die länger als 700 J. bestehen sollte. Die Persönlichkeit des Leiters war für die babylonischen A. von ausschlaggebender Bedeutung. Sura hatte das Glück, daß die bedeutendsten Gelehrten Vorsitzende der dortigen A. in der Amoräerzeit und während eines großen Teils der gaonäischen Zeit waren.

Blüte der A. von Sura

Im J. 219 begründete Rab diese Pflanzstätte der Lehre, und im J. 948 verließ sie ihr letzter Vorsitzender, der Gaon Josef b. Jakob (b. Satia), weil er sich dem ehrenvollen, aber schweren Amte nicht gewachsen fühlte. Der Ruf Rabs lockte zahlreiche Schüler an. Er hatte 1200

Rab

ständige Schüler, für deren Unterhalt er wohl auch zu sorgen hatte (Ket. 106a). Diese große Schülerzahl erhöhte seine Autorität und ermöglichte es ihm, viele wichtige Verordnungen durchzusetzen. Besondere Aufmerksamkeit wandte er der Reinheit des Familienlebens zu; mit aller Kraft bemühte er sich, die rohen Sitten, die auf dem Gebiet der Eheschließung eingerissen waren, auszurotten. Durch den Einfluß der A. wurden Rabs Anordnungen zu allgemeingültigen Gesetzen. Um die Autorität der jüdischen Gerichtshöfe zu wahren, ließ er Leute, die den Gerichtsboten beleidigt hatten, geißeln (Kid. 12b). Die beiden großen A. — Sura und Nehardaa — und ihre Leiter standen in freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Samuel ordnete sich Rab unter (Meg. 22a), Rab seinerseits war eifrig darauf bedacht, Samuel Ehre zu erweisen und ließ ihm beim Betreten eines Hauses stets den Vortritt (B. Kam. 80a). Häufig trafen die Leiter der beiden A. zusammen (Scherira). Rab starb im J. 247, nachdem er die A. 28 J. lang geleitet hatte. Solange Samuel lebte, wurde kein neuer Vorsitzender in Sura gewählt, denn die meisten Schüler Rabs waren zugleich Schüler Samuels. Anfragen über Gesetzesbestimmungen richtete man an Samuel. Nach seinem Tode wurde R. Huna, der bedeutendste Schüler Rabs, zum Vorsitzenden der A. von Sura gewählt. Diese hatte unter R. Huna ihren Sitz in der Nähe von Sura, vielleicht in Derokeret (Taan. 21b). Nach dem Sed. Olam Suta führte R. Huna als erster den

R. Huna

Titel Rosch Jeschiba (Haupt des Lehrhauses). Unter ihm blühte und wuchs die A. Sämtliche zeitgenössischen Gelehrten, selbst die Vorsitzenden der anderen A., erkannten seine Autorität an. Seine Zugehörigkeit zum Exilarchenhause erleichterte es ihm auch, notwendige Bestimmungen zu erlassen. Seine Mildtätigkeit und Hilfsbereitschaft machten ihn allgemein beliebt. Während der Mahlzeiten ließ er die Tür seines Hauses öffnen und lud jeden Bedürftigen ein, an dem Mahl teilzunehmen (Taan. 20a). 800 Schüler speisten an seiner Tafel (Ket. 106a). Die Zahl seiner Schüler wurde so groß, daß 13 Meturgemanim (Interpreten) seine Aussprüche wiederholen und erläutern mußten (ibid.). Gegen Ende seines Lebens wurde die A. so groß, daß man ein neues Gebäude für sie errichten mußte. R. Chisda, der mit R. Huna zusammen studiert hatte, erbaute es aus eigenen Mitteln. Etwa 40 Jahre leitete R. Huna die A. von Sura, bis er im Alter von mehr als 80 Jahren eines plötzlichen Todes starb (297; Mo. Kat. 28a). Sein Tod bewirkte einen zeitweiligen Niedergang für die A. von Sura. Der angesehenste Gelehrte der Zeit, R. Jehuda, lehrte in der A. von Pumbedita, und „sämtliche Gelehrten kamen zu ihm". Zwei Jahre nach dem Tode R. Hunas starb auch R. Jehuda, und seitdem begann ein neuer Aufstieg der A. von Sura, und R. Chisda wurde ihr Leiter in demselben Gebäude, das er für seinen Kollegen und Lehrer (R. Huna) erbaut hatte. Nochmals wurde Sura die zentrale A., und selbst Rabba, der Nachfolger R. Jehudas in Pumbedita, war Schüler R. Chisdas in Sura. R. Chisda war schon alt, als er sein Amt antrat. Nach zehnjähriger Tätigkeit starb er 310 im Alter von 92 Jahren (Mo. Kat. 28a). Nach R. Chisdas Tode verlor die A. von Sura

Zeitweiliger Verfall der A. von Sura

an Bedeutung, und die meisten berühmten Gelehrten lebten nunmehr in Pumbedita. Trotzdem löste sich die A. von Sura nicht auf; R. Hunas Sohn Rabba bar Rab Huna lehrte hier, ohne jedoch formell Vorsitzender der A. zu sein. Schon zu R. Chisdas Lebzeiten hatte er in der A. gelehrt, wobei ein Amora (Interpret) seine Worte erläuterte (Git. 43a); es lag wohl an seiner großen Bescheidenheit, daß er nicht Leiter der A. wurde (Raba bat Gott, ihm die Bescheidenheit von Rabba bar Rab Huna zu geben; Mo. Kat. 28a). Nach seinem Tode (um 340) löste sich die A. von Sura auf. In Babylonien bestand jetzt nur noch die A. von Pumbedita, die zeitweilig nach Machosa, dem Wohnsitz Rabas, verlegt wurde. Solange dieser sie leitete, wurden keine anderen A. gegründet. Nach seinem Tode (352) trat die A. von Sura nochmals ins Leben; allerdings nicht in Sura selbst, sondern in dem benachbarten Naresch. Ihr erster Vorsitzender war R. Pappa. Er war von hoher Achtung für die Gelehrten erfüllt (Sanh. 100a), und zahlreiche Schüler sammelten sich um ihn. Etwa 200 Schüler speisten an seiner Tafel (Ket. 106a). Ungefähr 19 Jahre war er Vorsitzender der A. von Naresch. Nach seinem Tode (etwa 370) wurde R. Aschi sein Nachfolger. Die A. befand sich zu jener Zeit in Mata Mechassja, das ebenfalls zu Sura gerechnet wurde. R. Aschi erwarb sich das Verdienst,

den babylonischen Talmud zu redigieren und abzuschließen. Die Traditionen und Halachot, die aufgeworfenen Probleme und deren Lösungen, die sich in den Jahrhunderten der Amoräerzeit angesammelt hatten, waren zu einem solchen Umfange angewachsen, daß es dem einzelnen unmöglich war, das ungeheure Material zu beherrschen und im Gedächtnis zu bewahren. Es bedurfte einer abschließenden Fassung, um die alten Traditionen festzulegen. Diese Aufgabe mußte von einem Manne vollbracht werden, der allgemeine Autorität genoß, da noch manche Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten bestanden.

Verlegung nach Mata Mechassja

R. Aschi

R. Aschi war dieser Mann. Man sagte von ihm: „Von den Tagen Rabbi Jehuda ha-Nassis bis zu denen Rab Aschis waren Gelehrsamkeit und Ansehen nicht vereinigt" (Sanh. 36a). Selbst die Exilarchen ordneten sich ihm willig unter. Der Festsabbat (nach Scherira war es der Sabbat des Wochenabschnittes Lech lecha), wurde in Babylonien besonders feierlich begangen. Nach den drei Fasttagen im Marcheschwan und Ijar (בח"ב) (so in „Teschubat ha-Geonim") versammelten sich sämtliche Gelehrte beim Exilarchen, um dessen Festvortrag zu hören. Zur Zeit R. Aschis wurde dieses Fest ihm zu Ehren in Sura begangen, wohin der Exilarch kam. Auch die Vorsitzenden der A. von Pumbedita kamen dann nach Sura. Dieser Brauch, der zu Ehren R. Aschis geschaffen wurde, blieb Jahrhunderte bestehen und machte Sura zu der vornehmsten A. Fast 60 Jahre lang soll R. Aschi ihr Vorsitzender gewesen sein. Zweimal soll er den ganzen Talmud mit seinen Kollegen und Schülern durchstudiert haben (s. Aschi); es war in der A. üblich, zwei Traktate jährlich zu behandeln. Die verschiedenen Traditionen wurden geprüft und geordnet, und so entstand der gewaltige Bau, dessen Einfluß auf die Judenheit in allen Ländern der Diaspora durch alle Jahrhunderte gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. R. Aschi starb in hohem Alter (427), bevor sein Werk noch vollendet war. Es bedurfte noch mancher Verbesserung durch seine Schüler. Die Vorsitzenden der A. von Sura erfüllten diese Aufgabe, indem sie von Hinzufügungen möglichst absahen und sich vor allem um die Ordnung des Stoffes bemühten. Besonders der Sohn R. Aschis, Tabjomi, auch Mar bar Rab Aschi genannt, war auf die Ausgestaltung des Talmuds bedacht. Erst 27 Jahre nach dem Tode seines Vaters wurde er zum Vorsitzenden der A. von Sura gewählt (454). In die Zwischenzeit fällt die Leitung durch vier andere Vorsitzende. Die Regierung des Perserkönigs Jesdegerd II., eines fanatischen Anhängers der Zoroasterreligion, erließ ein Verbot, den Sabbat zu beobachten. Diese Religionsverfolgungen zeigten, wie nötig es war, den Abschluß des Talmuds zu beschleunigen. Dies geschah zur Zeit Rabinas des Zweiten. Abraham ibn Daud (im Sefer ha-Kabbala) dem Halevy (Dorot ha-Rischonim) folgt, setzt Rabinas Tod in das Jahr 474 und hält die Angabe Scheriras, daß er im J. 811 seleuzidischer Ära (500) gestorben sei, für einen Schreibfehler. — In Pumbedita wurde die Arbeit dann noch fortgesetzt. Nachdem mit Rabina das große Werk der Amoräer, die Erläuterung der Mischna, zu einem Abschluß gelangt war, begannen die Saboräer (s. d.) mit der Erklärung der Gemara. Damals brach wieder eine Zeit der Verfolgungen herein. Den persischen Thron bestieg der Sohn Jesdegerds II., Phraates II. Firus (פירוז רשיעא, 457–484). Er ließ jüdische Kinder entführen und in der Zoroasterreligion erziehen. Die A. verödeten, die Gerichtshöfe wurden aufgehoben. Anscheinend traf die Verfolgung Sura und dessen Umgebung besonders hart, da sich dort die wichtigste A. jener Zeit befand. So dürfte auch Scheriras Angabe zu erklären sein, daß im J. 781 seleuzidischer Ära (470), nach einer anderen LA 785 (= 474), „alle Synagogen in Babel geschlossen wurden", denn mit Babel pflegte man Sura zu bezeichnen (s. o.). Die A. von Sura löste sich zeitweilig auf und die Gelehrten zerstreuten sich. Nach einiger Zeit jedoch erwachte sie unter der Leitung Rab Enas (im „Seder Tannaim wa-Amoraim" werden als die neuen Leiter Rab Gosa und Rab Sagga, bei Simson von Chinon in „Sefer Keritut" Rab Gadda genannt) zu neuem Leben (noch vor 520). Vielleicht wurde sie nochmals für kurze Zeit geschlossen, jedenfalls nahm sie bald nach Aufrichtung der arabischen Herrschaft ihre Tätigkeit wieder auf. In Firus Schabor (Anbar) lebten zu jener Zeit etwa 90000 Juden, und für den Kalifen Ali b. Abutalab war es eine wertvolle Hilfe, als diese große Gemeinde mit dem Vorsitzenden der A., Mar Rab Isaak Gaon, an der Spitze ihm huldigte (658). Er war den Juden wohlgesinnt und gewährte den A. Sicherheit. Wir besitzen keine genauen Angaben über die Dauer der Saboräerzeit. Abraham ibn Daud berechnete sie auf fünf Generationen; andere stützten sich auf die Angaben Scheriras: „die meisten Saboräer starben innerhalb weniger Jahre" und setzten sie auf 40–50 Jahre an. Halevy versucht, die Angaben Scheriras und Abraham ibn Dauds miteinander auszugleichen und berechnet die gesamte Saboräerzeit auf 125 Jahre. Ihr folgte die gaonäische Zeit. Nach Graetz kam der Titel Gaon zuerst im J. 657 auf, als der Kalif Ali dem Rab Isaak diese Amtsbezeichnung

Saboräerzeit

verlieh; danach wäre er auf seine Nachfolger, d.h. die Leiter der A. von Sura, nicht aber auf die von Pumbedita, übertragen worden.

Frühgaonäische Zeit

Diese Hypothese beruht auf der andern, daß Rab Isaak Gaon von Sura war; Scherira dagegen berichtet ausdrücklich, daß zu jener Zeit Rab Chinenai an der Spitze der A. in Sura stand, während Rab Isaak Vorsitzender der A. von Firus Schabor gewesen sei. Für die gleiche Zeit nennt Scherira Rab Chana als Gaon in Pumbedita, und dies zeigt, daß der Titel auf eine frühere Zeit zurückgeht. Es ist möglich, daß der Leiter der A. von Pumbedita nur innerhalb der A. den Titel Gaon, d. h. Haupt der A., führte, während das Volk nur den Leiter der A. von Sura so bezeichnete, weil er angesehener war. Die A. von Sura stand in vieler Hinsicht höher als die von Pumbedita, aber dies brachte ihr zuweilen auch Nachteil. Da der Gaon von Sura als der oberste religiöse Führer der Judenheit galt, wandte der Exilarch ihm seine besondere Aufmerksamkeit zu und bemühte sich, für dieses Amt einen Mann zu finden, dem er voll vertrauen konnte. Viele Exilarchen übertrugen dieses Amt aus persönlichen Gründen Männern, die durch ihre geringe Gelehrsamkeit seiner unwürdig waren.

Niedergang der A. von Sura

Um die Mitte des 9. Jhts. begann der Niedergang der A. von Sura. Damals starben kurz nacheinander fast alle bedeutenden Gelehrten der A. Wie üblich, wählte man ein Mitglied der A. zum Vorsitzenden. Schließlich blieb niemand mehr übrig, der dieses Amtes würdig gewesen wäre. Der Exilarch ernannte R. Jom Tob Kahana b. Jakob, einen Weber, zum Leiter der A. Angesichts dieses Niederganges beschlossen die letzten Gelehrten, die A. aufzuheben und selbst nach Pumbedita zu gehen. Damit aber der Name der A. von Sura, der Lehrstätte Rabs und Rab Aschis, nicht in Vergessenheit geriete, kam man überein, einem Gelehrten in Pumbedita den Titel Gaon der A. von Sura zu geben. Der hierfür in Aussicht genommene Kandidat starb jedoch plötzlich, und der Exilarch, der nicht wollte, daß Pumbedita das einzige Zentrum der Lehre sei, ließ gegen alle Tradition einen Gaon aus Ägypten kommen. Dies war Saadja, der Begründer einer neuen Epoche in der jüdischen Geistesgeschichte. Zu seiner Ernennung trug auch der 921 ausgebrochene Streit zwischen Ben Meir,

Saadja

dem Vorsitzenden der palästinensischen A., und den Leitern der babylonischen A. bei. Ben Meir beanspruchte die Kalenderfestsetzung als alleiniges Recht der palästinensischen A., und Saadja nahm den Kampf gegen diesen Anspruch auf. Sein Einfluß als Oberhaupt der A. war nicht so groß, wie man denken sollte. Dies lag daran, daß das Schülermaterial nicht hervorragend war; nur die Söhne der früheren Gelehrten von Sura und eine Anzahl früherer Schüler der A. von Pumbedita versammelten sich in Sura. Dazu kam die Entzweiung zwischen Saadja und dem Exilarchen David b. Sakkai. Dieser ernannte schließlich einen anderen Vorsitzenden, Josef b. Satia, der „gegenüber Rab Saadja jung an Jahren und gering an Gelehrsamkeit war" (Scherira). Mehrere Jahre lang mußte Saadja sich vor dem Exilarchen verborgen halten, und währenddessen verfiel die A. immer mehr. Schließlich kam es zu einer Einigung, und Saadja übernahm das Amt des Vorsitzenden von neuem. Sein Tod (942) bedeutete auch das Ende der A. von Sura. Unter seinen Schülern gab es keine hervorragenden Gelehrten; daher wurde Josef b. Satia ein zweites Mal zum Vorsitzenden gewählt. Er empfand aber selbst, daß er dieses Amtes nicht würdig war, verließ Babylonien und ließ sich in Basra nieder, wo er auch starb. Damit fand die A. von Sura nach mehr als 700jährigem Bestehen ihr Ende. Zur Zeit R. Hais versuchte man sie nochmals ins Leben zu rufen, und Hais Schwiegervater Samuel b. Chofni wurde ihr Leiter. Aber trotz seiner persönlichen Bedeutung blieb der Versuch der Neubelebung der A. von Sura erfolglos. Die Augen des Volkes waren endgültig auf Pumbedita und nicht mehr auf Sura gerichtet. Die Zeit Suras war unwiderruflich vorbei.

Die A. von Pumbedita

Die A. von Pumbedita wurde etwa 40 Jahre später als die in Sura von Rab Jehuda, einem Schüler Samuels und Rabs, gegründet (um 254). Nach der Zerstörung von Nehardaa durch Odenath kamen zahlreiche Angehörige der dortigen A. nach Pumbedita. Dieses war eine Stadt mit sehr zahlreicher jüdischer Bevölkerung, die man häufig als „Gola" (Diaspora) bezeichnete (R.H. 23b), weil die meisten babylonischen Juden dort lebten. Solange R. Huna, der Vorsitzende der A. von Sura, lebte, erkannte R. Jehuda seine Autorität an; nach dessen Tode jedoch war er der bedeutendste Gelehrte seiner Zeit, und die A. von Pumbedita trat an die erste Stelle. Selbst die Gelehrten von Sura kamen zu R. Jehuda nach Pumbedita. Nach seinem Tode lehrten in Pumbedita seine großen Schüler Rabba und R. Josef, von denen jeder zugunsten des andern auf die Würde eines Leiters der A. verzichten wollte. R. Josef hatte aber triftigere Gründe für seine Weigerung (Ber. 64), und so fiel die Wahl auf Rabba, doch nahm er das Amt nicht an, sondern ging

nach Sura. Nunmehr wurde R. Huna b. Chija Leiter der A. von Pumbedita, obwohl R. Josef dem widersprach, weil R. H. b. Ch. eine Zeitlang königlicher Steuereinnehmer gewesen war (Ber. 31a). Er war so reich, daß er für 400 Schüler der A. Bänke von Gold gestiftet haben soll (ibid.). (Anscheinend war die Lage damals so günstig, daß man kein Geld für die A. zu sammeln und die von R. Jehuda eingerichtete Kasse nicht anzugreifen brauchte; hierauf bezieht sich wohl die Angabe in Git. 60b, daß die Büchse — nach Scherira eben diese Kasse — vom Hause R. Jehudas an das Rabbas überging.) Nach dem Tode des R. Huna b. Chija mußte Rabba notgedrungen das Amt eines Vorsitzenden der A. übernehmen, „damit die Lehre aus der A. von Pumbedita, wo die meisten Gelehrten Israels lebten, nicht schwinde" (Scherira). In den sogenannten Kallamonaten, Adar und Elul, versammelten sich 12000 Menschen in der A. Es wurde der Regierung hinterbracht, daß ein Mann 12000 Menschen zwei Monate im Jahre von jeder Arbeit fernhalte, daraufhin mußte Rabba fliehen und starb in der Verbannung (320; B. Mez. 86a). Nach seinem Tode leitete R. Josef die A. $2^1/_2$ Jahre, danach Abbaje. Bereits in R. Josefs Zeit lehrten Abbaje und Raba, anscheinend in Pumbedita (B. Bat. 22a). Als Abbaje R. Josefs Nachfolger wurde, ging Raba nach Machosa, dem Wohnorte seines Vaters R. Josef b. Chama. Anscheinend scharten sich dort eine Anzahl Schüler um ihn, und er begründete eine neue A. Diese hatte keine selbständige Stellung, sondern gehörte zu der von Pumbedita. Nach Abbajes Tod (338) wurde die A. von Pumbedita gänzlich nach Machosa verlegt. Rabas A. wurde so groß, daß sie alle übrigen gleichsam aufsog. Von überall her kamen die Gelehrten zu Raba, so daß Machosa alsbald die einzige A. in Babylonien war. Es bestand zu jener Zeit eine Kolonie von römischen Juden in Machosa, die sich dort eine eigene Synagoge erbauten (Meg. 26b). Die Lebensbedingungen für die Juden waren hier sehr günstig, und dies trug wohl mit dazu bei, daß Machosa eine so bedeutende Pflanzstätte der Lehre wurde. Der moralische Einfluß der Juden war so groß, daß viele von ihren heidnischen Nachbarn zum Judentum übertraten (Kid. 73a). Dem Wohlstand der Juden entsprach auch ihre Mildtätigkeit (B. Kam. 119a). Rabas Liebe zur Lehre und zu ihren Jüngern (Sab. 119a; B. Bat. 22a) weckte ihren Eifer für das Studium, so daß sie darüber ihre landwirtschaftliche Tätigkeit vernachlässigten. Raba sagte ihnen: „Ich bitte euch, kommt in den Monaten Nissan und Tischri nicht zu mir, damit ihr nicht das ganze Jahr über Nahrungssorgen klagen müßt" (Ber. 35b). Nach seinem Tode (352) wurde die A. wieder nach Pumbedita verlegt. Aber noch einmal mußte sie von dort fortziehen; nach dem Tode des R. Nachman b. Isaak (356) folgte die A. ihrem neuen Leiter R. Chama nach Nehardaa, wo sie bis zu dessen Tod blieb (377), um dann nach Pumbedita zurückzukehren. Zur Zeit, da R. Aschi und die A. von Sura (Mata Mechassja) mit der Redaktion des Talmuds beschäftigt waren, befaßte man sich auch in Pumbedita mit der gleichen Aufgabe. Der Leiter der A. von Sura erreichte ein hohes Alter und konnte beinahe zweimal den ganzen Talmud mit seinen Schülern durchstudieren. Anders war es in Pumbedita, wo die Lehrhausvorsteher zu jener Zeit so schnell wechselten. In Pumbedita wurden einzelne Teile, nicht aber der Talmud als Ganzes redigiert. Deshalb war naturgemäß die Redaktionsarbeit in Mata Mechassja von größerer Bedeutung als die in Pumbedita. In Sura, wo auch die Exilarchen den Festsabbat feierten, kamen wohl die Gelehrten beider A. mit den übrigen Gelehrten jener Zeit zusammen und erörterten die Fragen der Redaktion. Daher finden sich an zahlreichen Stellen des Talmuds Äußerungen der Gelehrten von Pumbedita zu Fragen, die mit dem Abschluß des Werkes zusammenhängen. Der letzte, der sich mit dieser Arbeit befaßte, ist der Saboräer Josse, Vorsitzender der A. von Pumbedita (gest. um 516); „in seine Tage fällt der Abschluß des Talmuds" (Scherira). Damals war Pumbedita die wichtigste A., da in Sura keine A. bestand und sämtliche Gelehrte nach Pumbedita kamen, wo auch die meisten Saboräer lebten. Auch der genannte letzte Redaktor des Talmuds erreichte ein hohes Alter (nach den meisten Hss. führte er sein Amt 40 Jahre lang), und dies ermöglichte ihm den Abschluß des Werkes. In Sura wurde die Redaktion begonnen und in Pumbedita vollendet. Gegen Ende der Perserherrschaft (um die Mitte des 6. Jhts.) nahmen die Verfolgungen wieder zu; es „waren Jahre der Verfolgung und der Not", so daß ein geordneter Betrieb der A. mehrere Jahre lang unmöglich wurde. Schließlich beschloß man, die A. für einige Zeit nach Firus-Schabur zu verlegen, das durch seine Lage gegen feindliche Einfälle gesichert war. 589 kehrte sie nach Pumbedita zurück. Die Eroberung Mesopotamiens durch die Araber aber brachte den A. Ruhe und Frieden. Die A. von Pumbedita erlebte eine neue Blüte. Nur selten noch griffen die Exilarchen in ihre

Rabba

Verlegung der A. nach Machosa

Redaktion des Talmuds

Die Zeit der Saboräer

Angelegenheiten ein und hemmten dadurch ihre Entwicklung. Sie gaben bisweilen einem Schüler vor seinem Lehrer den Vorzug und zwangen dadurch diesen, das Land zu verlassen; so setzte der Exilarch Salomo b. Chisdai den Schüler und Diener des R. Achai, R. Natroi, an Stelle seines Lehrers als Vorsitzenden der A. ein (um 750). Um 770 wurde der seit der Zeit R. Aschis bestehende Brauch abgeschafft, daß der Exilarch den Festsabbat in Sura beging. Das zu jener Zeit gegründete Bagdad wurde die Residenz der Kalifen, und auch die Exilarchen nahmen dort ihren Sitz. Um ihre Macht zu zeigen, hielten sie auch den Festsabbat dort ab. Zu Beginn des 9. Jhts. kam es zu einem Konflikt innerhalb der A. von Pumbedita. Ein gewisser David und ein Daniel stritten um das Amt des Exilarchen. R. Abraham b. Scherira war zu jener Zeit Leiter der A. von Pumbedita und R. Josef b. R. Chija sein Stellvertreter (Ab Bet-Din). Infolge des Konfliktes wurde R. Abraham abgesetzt, und R. Josef trat an seine Stelle. Später bekleideten beide gemeinsam das Amt des Gaon. Damals bestand bereits eine große jüdische Gemeinde in Bagdad, und gelegentlich der großen Lehrversammlung pflegte der Vorsitzende der A. von Pumbedita in der Synagoge Bar Naslas zu predigen. Der Vorbeter verkündete vorher: „Hört auf die Predigt des Vorsitzenden der Akademie!“ In jenem Jahre dagegen rief er: „Hört auf die Predigten der Vorsitzenden der Akademie!“ Da brach das Volk in Tränen aus, und R. Josef erhob sich, um zu verkünden, daß er von der Leitung zurücktrete und wieder Ab Bet-Din sein wolle. Bald darauf starb R. Abraham b. Scherira (828), und nun wurde R. Josef sein Nachfolger. Ein anderer Konflikt zwischen R. Menachem, dem Sohn des genannten R. Josef b. Chija, und R. Mattatija b. Mar Rabbi währte anderthalb Jahre (859–60). Die hervorragendsten Mitglieder der A. standen auf der Seite Menachems. Jedoch starb er nach einiger Zeit, worauf Mattatija allgemein anerkannt wurde. 917 brach ein Konflikt zwischen der A. und dem Exilarchen aus. Die A. wählte R. Mebasser zum Gaon, der Exilarch David dagegen R. Kohen Zedek Kahana b. Josef. Nach fünfjährigem Streit erkannte der Exilarch Mebasser an, ohne aber Kohen Zedek fallen zu lassen, so daß die A. zwei Vorsitzende hatte. Die hervorragendsten Mitglieder der A. hielten zu Mebasser, doch hatte auch Kohen Zedek eine Anzahl von Schülern. Nach dem Tode Mebassers (926) wurde Kohen Zedek allgemein anerkannt. In der 2. Hälfte des 9. Jhts. machte die A. von Pumbedita weitere Fortschritte, während Sura verfiel. Zu jener Zeit verlor es sogar die bevorzugte Stellung, die es bezüglich der Spendenverteilung behauptet hatte. Bis dahin hatte es von den für die A. bestimmten Spenden zwei Drittel erhalten, Pumbedita dagegen nur ein Drittel; jetzt dagegen beschloß man, daß jede der A. die Hälfte der eingehenden Gelder erhalten sollte. Man ersieht hieraus jedoch, wie populär die A. von Sura noch immer war, denn trotz der weit geringeren Schülerzahl sprach man ihr die Hälfte der Spendeneingänge zu. Seit dem Tode Saadjas (942) war die A. von Pumbedita die einzige in Babylonien. Aber auch sie begann zu verfallen. Innere Streitigkeiten trugen zu ihrem Niedergange bei. Noch einmal sollte sie zwei große Männer hervorbringen: Scherira und seinen Sohn Hai. Scherira (Gaon 968–998) gehörte zum davidischen Hause und zur Exilarchenfamilie; als die Exilarchen aber von ihrer moralischen Höhe herabstiegen, zogen seine Vorfahren sich vom Exilarchat zurück und wurden Schüler der A. (Scheriras Sendschreiben). Von größter Bedeutung für das Verständnis des Talmuds und für die jüdische Geschichte im gaonäischen Zeitalter ist sein bekanntes Sendschreiben. Auch die Responsen, die sich von ihm erhalten haben, zeugen von der Größe seines Geistes und der Tiefe seiner Konzeption. Gegen Ende seines Lebens ernannte er seinen Sohn Hai zum Ab Bet-Din (986) und 998 zu seinem Nachfolger (nach Abraham ibn Daud war er damals fast 100 J. alt). Selbst dieser Mann von überragender Größe hatte Feinde, die ihn beim Kalifen denunzierten. Anscheinend warf man ihm vor, er behalte die Gelder der A. für sich. Der Kalif ließ Scherira und Hai ins Gefängnis werfen und konfiszierte ihr Vermögen. Nach Abraham ibn Daud wurde Scherira im Alter von 99 Jahren gefoltert; doch ist an Stelle von ונתלה (er wurde gehängt) wahrscheinlich ונחלה zu lesen, wonach er im Gefängnis erkrankt wäre. Hai übte danach sein Amt ungestört aus, bis er 1038 im Alter von 99 Jahren starb. Man sagte von ihm, er sei zeitlich der letzte Gaon gewesen, dem Rang nach jedoch der erste (Abraham ibn Daud, Sefer ha-Kabbala). Aber wohl gerade deshalb fand sich kein geeigneter Nachfolger für ihn, und sein Tod bedeutete das Ende der A. von Pumbedita. Zwar wählte man Chiskija, einen Nachkommen David b. Sakkais, zum Exilarchen und übertrug ihm auch die Leitung der A., doch führte er nicht mehr den Titel Gaon. Nach einiger Zeit denunzierte man ihn beim Kalifen, und er wurde eingekerkert. Man „fesselte ihn mit

Innere Konflikte

Wachsende Bedeutung der A. von Pumbedita

Scherira

Verfall der A. von Pumbedita

eisernen Ketten und folterte ihn auf jede Weise" (ibid.). Anscheinend sollte er das Versteck seiner Schätze verraten. Schließlich wurde er getötet und die A. von Pumbedita endgültig geschlossen. Wenn es auch später noch in Bagdad, dem Sitze der Kalifen, A. gab, so hatten diese doch nur lokale Bedeutung. Der bekannteste Leiter der A. in Bagdad (um 1170), Samuel b. Ali, führte den Titel Gaon I. Obwohl die A. in Bagdad von den Kalifen anerkannt und mit manchen Rechten ausgestattet war, übte sie doch im Unterschied zu den älteren babylonischen A. außerhalb Babyloniens keinen Einfluß aus, während manche der damals gleichzeitig entstandenen Jeschibot in Spanien, in der Provence und Frankreich Schüler aus aller Welt anzogen.

Gründe für den Niedergang der A.en

— Einer der Gründe, die zum Niedergang der A.en führten, war die feindliche Haltung der Regierung. Jeder der drei letzten Gaonen, Scherira, Hai und Chiskija, saß zeitweilig im Gefängnis. Anscheinend berichtete man den Kalifen, wie reich die A. von Pumbedita sei, und sie legten ihr hohe Abgaben auf, die sie zu entrichten nicht imstande war. Einen anderen Grund führt Abraham ibn Daud an. Nach ihm war die A. finanziell in erster Linie vom Ausland abhängig, während sie in geistiger Beziehung den größten Einfluß auf dieses ausübte. Seitdem jedoch die „vier Gefangenen" die Torakenntnis in Westeuropa verbreitet hatten (nach Abraham ibn Daud um 990 [ת"ש], doch weist Halevy [Dorot II, 298] mit Recht darauf hin, daß der dort genannte Kalif schon 961 starb und 960 [ת"כ] zu lesen ist), entstanden hier bedeutende Jeschibot, und man hörte auf, Anfragen nach Babylonien zu richten und Beiträge dorthin zu schicken. In der Vernachlässigung der A. durch das jüdische Volk erblickten die Gaonen selbst die Ursache der Auflösung dieser Lehrstätten. Die Söhne der Gelehrten waren gezwungen, andere Berufe zu ergreifen, und so vereinsamten die A. immer mehr (nach einem Briefe aus der Genisa, publiziert von Mann in JQR, N S IX, 147). Im J. 863 schrieb R. Nechemja, Gaon von Pumbedita, in einem Briefe: „Wir wissen nicht, weshalb Ihr uns verlassen, vergessen und verschmäht habt. Seid Ihr etwa unser so überdrüssig geworden, daß Ihr nicht einmal unsere Briefe mehr beantwortet, oder zweifelt Ihr vielleicht an der Rechtmäßigkeit unseres Amtes ... oder an unserer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit?" R. Nechemja erklärte sich den geringen Eingang der Spenden damit, daß er nicht bei allen Mitgliedern der A. beliebt war (vgl. den Schlußpassus des Scherirabriefes); aber auch R. Scherira, für den dies nicht zutraf, mußte die Gemeinden flehentlich darum bitten, Anfragen und mit ihnen Spenden an die A. zu senden, „denn seit eure Väter zu schweigen begannen, ist die A. immer kleiner und geringer geworden ... Kehrt doch zu der früheren Übung zurück und teilt uns eure Zweifel mit, damit ihr aus unseren Entscheidungen lernet und zugleich die Gelehrten der A. wieder Zutrauen gewinnen, wenn sie sehen, daß ihr euch an sie wendet und um ihren Unterhalt besorgt seid" (Schechter, Saadyana 118–121; Levin, Iggeret Scherira; Likkutim V). All dies zeigt, daß die jüdischen Gemeinden außerhalb Babyloniens keine Anfragen und Spenden mehr sandten. Ferner fehlte es in Babylonien an einer Persönlichkeit, die einen neuen Aufschwung hätte herbeiführen können, zumal die neu entstandenen Jeschibot in Europa unter der Leitung hervorragender Gelehrter standen, wie es sie in Babylonien nicht mehr gab. Endlich wirkte die alte Tradition hemmend, die den babylonischen A. nicht gestattete, neue Wege im Talmudstudium einzuschlagen, während die jüngeren Lehrhäuser außerhalb Babyloniens neue Methoden anwandten. So traten Spanien und andere Länder an die Stelle Babyloniens.

II. Innere Organisation der A. Schon in der Amoräerzeit gab es feste Normen für das Leben der A. Es gab ständige Schüler, die dauernd zur A. gehörten. Oft verpflegte der Leiter der A. diese Schüler aus eigenen Mitteln (Ket. 106a). In Pumbedita gab es eine Almosenbüchse

Hörerschaft

zugunsten der A. im Hause ihres Leiters (Git. 60b). Außer den ständigen Schülern besuchte eine zahlreiche Menge die Vorträge in den beiden Kalla-Monaten Adar und Elul. Anscheinend hielt man ursprünglich nur Vorträge über die Feiertagsvorschriften und erweiterte erst allmählich die Themen. Zur Zeit Rabba b. Nachmanis kamen 12000 Menschen während dieser Monate nach der A. (B. Mez. 86a). Es gab besondere „Kalla-Oberhäupter", die bei diesen Zusammenkünften Vor-

Vorträge

träge hielten. Anscheinend hielten auch sonstige hervorragende Mitglieder der A. Vorträge, so Abbaje und Raba zur Zeit R. Josefs (B. Bat. 22a). Gegen Ende der Amoräerzeit finden wir mehrere Resche Kalle an einer A. (Chul. 49a). Später wurde die Bezeichnung Rosch Kalla ein allgemeiner Titel der A. Neben den Kalla-Monaten gab es den Festsabbat (שבתא דרינלא). An ihm versammelten sich das Volk und die Vorsitzenden der A. beim Exilarchen. Gewiß war dies der Fall am Sabbat des Sukkotfestes (s. Sukka 26a). Scherira berichtet zwar, daß der Sabbat des Wochenabschnittes Lech lecha als Festsabbat galt, doch liegt hier sicherlich eine spätere Einrichtung vor. Zur Zeit R. Aschis

wurde auch der Festsabbat in der A. begangen, wohin der Exilarch kam.

Zahlreichen Schülern war es nicht möglich, das ganze Jahr in der A. zu verbringen, so daß sie sich mit den beiden Kalla-Monaten begnügen mußten. Während der fünf Monate, die dem Kalla-Monat vorangingen, hatte jeder Schüler der A. den Talmudtraktat durchzuarbeiten, der bei der nächsten Kalla-Versammlung behandelt werden sollte. 70 Schüler galten als die „Gelehrten" oder das „Synedrion der A.". Sie saßen in 7 Reihen zu je 10 hintereinander. Der Vorsitzende der A. hatte seinen Platz vor ihnen. Neben ihm saß anscheinend der Dajjana di Baba (דינא די בבא), wohl identisch mit dem sonst Ab Bet-Din genannten Stellvertreter des Vorsitzenden. In der vordersten Reihe saßen die sieben Resche Kalle und drei „Chaberim". Jeder Rosch Kalla hatte den Vorsitz über eine Reihe. Jeder einzelne hatte seinen festen Sitz, der sich vom Vater auf den Sohn vererbte. Der Besitz der verschiedenen Plätze war nicht nur eine Frage des Ranges, sondern auch von finanzieller Bedeutung, da die für die A. bestimmten Spenden nach ihnen verteilt wurden. Auch wenn es in der A. gelehrtere oder ältere Mitglieder gab, hatte doch der Sohn den Vorrang, während die Älteren durch Geldzuweisungen entschädigt wurden. Hinter den sieben Reihen saßen noch 30 Schüler, die das „kleine Synedrion" repräsentierten, und hinter ihnen die Menge der Schüler in beliebiger Ordnung. Der Vorsitzende der A. kontrollierte, ob sie den ihnen vorgeschriebenen Talmudtraktat sorgfältig durchgearbeitet hatten, und entzog denjenigen, bei denen dies nicht der Fall war, ganz oder teilweise die Unterstützung. Die Schüler trugen ihm ihre Fragen über schwierige Stellen vor, und er beantwortete sie. Danach erklärte einer von denen, die in der ersten Reihe saßen, die Baraita, aus der die betreffende Halacha abgeleitet war. Vielleicht waren dies die „Tannaiten der Akademie". Ferner teilte der Vorsitzende seinen Schülern die halachischen Anfragen mit, die an ihn gerichtet worden waren. Sie wurden gemeinsam erörtert; war eine Klärung erreicht, so beauftragte der Vorsitzende den Schreiber der A. mit der Abfassung der Antwort, die er dann mit seinem Namen unterzeichnete. Neben den eigentlichen Schülern standen die zahlreichen בני תרביצא, deren Studium keiner Kontrolle unterlag, die aber auch geringer geachtet wurden. Ferner gab es in der A. den „Midrasch ha-Tannaim", der dem Unterricht der Jugend in der Mischna diente. Anscheinend erteilten die „Tannaim" der A. den Unterricht.

Die A. in den Kalla-Monaten

Platzordnung

Jede A. hatte bestimmte Bezirke, aus denen ihr regelmäßige Einkünfte zuflossen. So verfügte noch in der Zeit des Niederganges die A. von Sura über 1500 Denare (זהובים) jährlich an festen Einnahmen. Ferner entrichteten die Fleischer von Sura dem Leiter der A. $^1/_4$ Dirhem (זוז) wöchentlich an Fleischsteuer (Nathan ha-Babli). Dasselbe galt für Pumbedita. Daneben gab es gelegentliche Spenden, die die an die A. gerichteten halachischen Anfragen begleiteten. Von den sonstigen Spenden erhielten die A. von Sura zwei Drittel, die von Pumbedita ein Drittel. Seit der Zeit R. Kohen Zedeks, da die A. von Pumbedita diejenige von Sura an Schülerzahl weit übertraf, teilte man die Spenden zu gleichen Hälften.

Einkünfte der A.

Der Exilarch hatte das Recht, den Vorsitzenden der A. einzusetzen, jedoch bedurfte es der Zustimmung der A. Andererseits war die Bestellung des Exilarchen von der Zustimmung des Vorsitzenden und der Mitglieder der Akademien abhängig. Beim Tode des Exilarchen gingen seine Befugnisse auf den Gaon von Sura über, bis ein Nachfolger gewählt war. Am ersten Sabbat seiner Amtszeit hatte der Exilarch einen talmudischen Vortrag zu halten; war er kein Gelehrter, so tat es der Gaon von Sura für ihn. An diesem Tage saß der Exilarch in der Mitte zwischen dem Gaon von Sura zu seiner Rechten und dem von Pumbedita zu seiner Linken. Wenn der Exilarch aus der Tora vorlas, übertrug der Gaon von Sura das Vorgelesene ins Aramäische (als Meturgeman). „Selbst wenn der Gaon von Pumbedita 80 Jahre alt und der von Sura jünger als er war, gebührte der Vorrang immer dem Gaon von Sura" (Nathan ha-Babli). Am Festsabbat versammelte sich eine große Volksmenge beim Exilarchen, an ihrer Spitze die Leiter der beiden A. Dieser Sabbat hieß „das Fest des Exilarchen" (רגלא דריש גלותא, Scherira) oder „Kalla Rabbati". Ursprünglich pflegte der Exilarch zu predigen; später traten die Vorsitzenden der A. an seine Stelle. Die A. besaßen bestimmte Privilegien. Sie wehrten sich gegen die Eingriffe des Exilarchen in ihr inneres Leben. Er hatte keinen Anteil an den für die A. eingehenden Spenden. Das Verhältnis der Exilarchen zu den A. war nicht immer ein freundschaftliches. Manche Exilarchen mißachteten die herkömmlichen Bräuche und setzten Vorsitzende gegen den Willen der

Verhältnis zum Exilarchen

Verhältnis zum Vorsitzenden der A.

Verhältnis des Exilarchen zur A.

Mitglieder der A. ein. So kamen Unwürdige zur Herrschaft, die die Entwicklung der A. hemmten.

Im allgemeinen waren während der Amoräer- und der gaonäischen Zeit die Beziehungen zwischen den A. und der Regierung recht gute. Die Perser waren den Juden freundlich gesinnt, und Babylonien wurde ein Zufluchtsort für diejenigen Juden, die den Verfolgungen der byzantinischen Herrscher entgehen wollten. Zu Beginn der Sassanidenzeit nahm jedoch der religiöse Fanatismus der Perser zu; und als man R. Jochanan berichtete, daß die Geber (Feueranbeter) nach Babylonien (Sura?) gekommen waren, sank er vor Schreck zu Boden. Glücklicherweise war diese Besorgnis übertrieben, denn durch Bestechung konnte man die Geber umstimmen (Jeb. 63b und Raschi. z. St.). Rabba b. Nachmani wurde unter Schapor II. aus Mesopotamien vertrieben, weil in den beiden Kalla-Monaten sich eine große Volksmenge in seiner A. versammelte (B. Mez. 86a). Rabas Besitz wurde schließlich trotz aller Geldgeschenke und Bestechungen geplündert (Chag. 5b). Doch waren dies nur Einzelfälle; Ifra Ormusd, die Mutter des Königs, schätzte die jüdischen Gelehrten sehr hoch und machte bei jeder Gelegenheit ihren Sohn auf deren Weisheit aufmerksam (Nid. 20b). Selbst unter Schapor II. blühten die A.; es hieß von ihnen: „die beiden A. erlebten keine Religionsverfolgung und keine Plünderung; weder Griechen noch Römer wurden je ihrer Herr" (Tanch. 58, 3). Gegen Ende der Amoräerzeit (Mitte des 5. Jhts.) zwang ein fanatischer Herrscher die Juden, den Sabbat zu entweihen, doch war diese Verfolgung nur von kurzer Dauer. Im J. 570 kam es jedoch zu neuen Unruhen; drei angesehene Gelehrte wurden getötet, sämtliche Synagogen in Babylonien geschlossen, die jüdischen Kinder der persischen Erziehern übergeben. Vor allem wurde Sura hiervon betroffen; gegen Ende der Perserzeit hatte aber auch Pumbedita zu leiden, so daß man die A. nach Firus-Schapor verlegen mußte. Die arabische Herrschaft brachte eine Besserung in der Stellung der Juden. Die Religionsfreiheit wurde wiederhergestellt, die ersten Kalifen verkehrten freundschaftlich mit den jüdischen Gelehrten. Die späteren Kalifen dagegen bereicherten sich gern durch Erpressungen, und auch die A. hatten hierunter zu leiden. Ihre Vorsitzenden wurden gefoltert, wenn sie nicht genügend Geld beschaffen konnten, und der Exilarch Chiskija, der auch die A. von Pumbedita leitete, soll an den Folgen einer solchen Folterung gestorben sein.

Verhältnis zur Regierung

Unter den Sarsaniden

Verfolgungen seitens der Regierung

Zur Zeit R. Jehuda ha-Nassis wanderte R. Chanina b. Chama, ein Schüler des R. Hamnuna Safra, nach Palästina aus, wo er später Leiter der A. wurde (j. Taan. 4b). Die ersten Leiter der babylonischen A., Rab und Samuel, standen bei dem Leiter der A. von Tiberias, R. Jochanan, in hohem Ansehen und dieser gab ihnen den Titel „Rabbenu" Unser Lehrer, Chul. 95b). Die babylonischen Gelehrten stellten die palästinensischen Traditionen höher als ihre eigenen; R. Sera fastete 100 Tage (nach Raschi zu Chul. 122a, 40 Tage), um die babylonische Tradition zu vergessen (B. Mez. 85a). Auch Abbaje, unter dem die A. von Pumbedita ihre höchste Blüte erreichte, erklärte: „einer von ihnen (den Palästinensern) ist mehr wert als zwei von uns" (Ket. 75a). Noch R. Aschi, zu dessen Zeit die palästinensischen A. bereits viel von ihrer Bedeutung eingebüßt hatten, wiederholte diesen Ausspruch (Men. 42a). Nur Raba erklärte: „Wenn jemand von uns nach Palästina zieht, ist er mehr wert als zwei von ihnen" (Ket. ibid.). Die ständige Verbindung zwischen den babylonischen und palästinensischen A. trug dazu bei, ihre Lehren zu vereinheitlichen, ungeachtet der örtlichen Verschiedenheiten und der Unterschiede in den Forschungsmethoden der beiden Länder (s. auch im Art. Akademien in Palästina III, 9b). Seit der Zeit des Kalenderstreites (921) betonte Palästina wieder stärker seine Unabhängigkeit von Babylonien; seinen Ausdruck fand dieses Streben auch in der Annahme des Titels „Gaon" durch die Leiter der dortigen A.

Verkehr der A.en Babyloniens mit denen Palästinas

Scherirabrief, Editionen Hyman (Toledot) und B. Levin; *Seder Olam Suta; Abraham ibn Daud*, Sefer ha-Kabbala; *Seder ha-Jeschibot* von Nathan ha-Babli (in Kahana, Sifrut ha-Historija ha-jisreelit); *Abr. Zacuto*, Juchassin ha-Schalem, hsg. v. Filipowski; *Graetz* III–V, passim; *Weiss*, Dor III–IV, passim; *Halevy*, Dorot II–III, passim; *Schwarz*, Hochschulen in Palästina und Babylonien (Jhrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1899); *Judelewitsch*, Chajje ha-Jehudim bi-Seman ha-Talmud; *Zuri*, Rab; *Poznanski*, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter 1914; *Henry Malter*, Saadia Gaon 1921.

M. G. S. Bi.

1 2890

GTU Library
3 2400 00736 8552

LIBRARY USE ONLY

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall